

Enrico Manera

**“MACCHINE
MITOLOGICHE”**

Identitarismo, razzismo e antisemitismo

INDICE

Enrico Manera

"MACCHINE MITOLOGICHE"

Identitarismo, razzismo e antisemitismo

- [Macchina mitologica, macchine mitologiche](#)
- [Miti tecnicizzati e "cultura di destra"](#)
- [Le "feste di ieri" e la costruzione dell'altro](#)
- [Uguali e diversi: mitologia del "sangue" e della "razza"](#)
- [Nuovi volti del razzismo](#)

PROPOSTA DIDATTICA E PASSI SCELTI

- [Memoria e violenza \(F. Jesi 2022, 23-24\)](#)
- [Mito e mitodinamica \(J. Assmann 1997, 51-52\)](#)
- [L'uso mitico e politico del passato \(F. Jesi 2011, 287-288\)](#)
- ["Accusa del sangue" e macchina mitologica \(F. Jesi 2007, 40-42\)](#)
- [Il nuovo razzismo su base culturale \(M. Aime 2020, 104-106\)](#)
- [L'identità culturale \(F. Jullien 2018, 30-34\)](#)

BIBLIOGRAFIA

BIOGRAFIA

"MACCHINE MITOLOGICHE"

Identitarismo, razzismo e antisemitismo

1. *Macchina mitologica, macchine mitologiche*

"Mito" e "macchina" sembrano due parole lontane e appartenenti a ambiti semantici diversi; mentre la prima richiama alla mente qualcosa di vivo e storico, naturale e arcaico, la seconda rinvia a qualcosa di rigido e inorganico appartenente alla sfera della tecnica e della meccanica. In una stagione culturale caratterizzata da un profondo cambiamento delle scienze umane e dei loro fondamenti epistemologici, in particolare dalla "decostruzione" (Derrida 1968, 1997), i due termini vengono associati assumendo un preciso significato di rottura. Decostruire significa infatti vagliare in modo critico ogni forma di sapere che si presenti come immediata e legittima, mostrare le ragioni storiche che ne stanno alla base per evidenziarne le specifiche scelte concettuali che, alimentando le visioni del mondo, determinano i comportamenti dei soggetti sociali che in base ad esse si orientano (Manera 2011).

La "macchina mitologica" è un concetto appartenente al lessico filosofico (strutturalista, post-strutturalista e semiotico) che designa pratiche, sistemi e processi che generano oggetti culturali come testi, immagini, simboli caratterizzati da un'aura mitica. La sua formulazione si deve allo studioso italiano Furio Jesi (1941-1980) che ha voluto spostare l'attenzione dal *mito*, concepito come fosse una sostanza oggettivabile, alle *forme mitologiche* e alle modalità che producono i *materiali* che si qualificano come *mitologici* (Jesi 2001 e 2013). Miti, finzioni e luoghi comuni non sono entità reali ma sono racconti dotati di un'esistenza immaginaria che alimenta pratiche diffuse e genera conseguenze concrete, sono inseriti in contesti storici e quindi portatori di interessi di ordine materiale e politico: un insieme di saperi si lega sempre a un potere e ai gruppi che, condividendolo o contestandolo, vivono in una società, quale che sia il suo contenuto. Il sapere mitico nel mondo antico, come la memoria culturale che caratterizza ogni epoca, è strettamente connesso alla struttura sociale ed economica che lo esprime e se ne serve per condividere una immagine del mondo funzionale alla vita comunitaria di un gruppo umano.

La critica della mitologia dunque interroga ciò che a un primo sguardo si presenta come naturale, eterno e dotato di legittimazione sacrale – come i miti – per mostrare che cosa lo ha prodotto e in quale modo: il suo obiettivo è comprendere il mondo mentale di uomini e donne nel tempo cogliendone idee, valori e presupposti

consapevoli o inconsci. 'Mito' è il nome di una rete di strutture portatrici di memoria collettiva, solo apparentemente ovvia, che mostra, per contrasto, proprio l'assenza di ciò che il termine indica: un mito come presunta sostanza extraumana e extratemporale che, come tale, non è mai possibile conoscere veramente. Nei testi di Jesi la «macchina mitologica» è presentata come una «immagine [...] per definire la forma di un congegno che produce forme di epifanie di miti e che nel suo interno, di là dalle sue pareti non penetrabili, potrebbe contenere i miti stessi – il mito –, ma potrebbe anche essere vuoto» (Jesi 1973, 105); qualcosa «che produce mitologie e induce a credere, pressante, che essa stessa celi il mito entro le proprie pareti non penetrabili» (Jesi 1996, 28; cfr. Jesi 2001, 81-120; 174-182; 335-356).

In una prima accezione questo modello concettuale spiega come nella storia della cultura, in seguito a una "fame di mito" generata dal suo fascino e dalla nostalgia per la sua mancanza, vengano elaborate riflessioni sul sapere mitico: tali discorsi scientifici non possono dire nulla del mito in quanto oggetto (il suo *che*) ma solo dei *materiali mitologici* che ne sono il riflesso e il precipitato nei testi, nei riti, nell'iconografia (il suo *come*). La macchina mitologica designa l'elaborazione teorica nel farsi storico della produzione delle "scuole" di scienza del mito, l'insieme di teorie e immagini che nel corso del tempo sono state fornite sulla mitologia, dall'antichità a oggi: in questo senso «la macchinazione mitologica [...] è puramente e semplicemente un modello gnoseologico da utilizzare in via provvisoria sino a conoscere la sua attività in una produzione determinata, mettendovela a confronto e in interazione con le applicazioni di altri modelli della scienza del mito, compresi quelli che ne ricusano risolutamente l'esistenza» (Boffi 2015, 111).

Individuare i meccanismi di produzione materiale delle manifestazioni culturali dai caratteri mitici è anche un modo di depotenziarne gli effetti, dovuti al loro potere sacralizzante e al riferimento al divino: invece di una realtà metastorica che ponendosi come manifestazione dell'essere determina una fede, la sfera mitologica così intesa si configura come luogo inavvicinabile da cui si genera il racconto, puramente funzionale e privo di sostanzialità, che genera un movimento intellettuale ricalcato sull'idea del "girare in cerchio" attorno ai bordi dell'inconoscibile (Jesi 1973, 105). Credere nel mito rende possibile il farsi realtà dei suoi contenuti: indipendentemente dalla loro verità o falsità, logica che non gli appartiene, i miti circolano si accreditano come verità di ordine superiore e generano conseguenze. «Quanto più - dunque - ci si avvicina al tempo presente, tanto più si ha modo di osservare che la "scienza del mito" tende a configurarsi nitidamente come paradossale scienza di ciò che per definizione non c'è» (Jesi 1973, 82).

La concezione della «macchina mitologica» si collega dunque a quella della "miticità", l'attribuzione di valore a un oggetto, che senza riferimento metafisico ma in virtù dell'investimento di senso che viene fatta, può acquistare *surplus* di

significato esistenziale: poiché è proprio dell'essere umano produrre un immaginario in cui riconoscersi e a cui riferirsi, ogni cosa può diventare simbolo (un mito compresso) in virtù dell'autorità e del successo di chi lo mette in circolazione in una società (Barthes 1974; Assmann 1997).

In una seconda accezione, che in questo saggio è la principale, la macchina mitologica può essere declinata al plurale e designare pratiche, sistemi e processi che generano materiali socioculturali caratterizzati da aura mitica: le macchine mitologiche sono qui intese come «una serie di processi che portano alla fabbricazione dei miti» (Spineto 2015, 62) dunque sono considerate macchine mitologiche i fenomeni socioculturali legati alla circolazione linguistica, testuale o visiva capaci di motivare le azioni di soggetti e gruppi sociali. La produzione continua di narrazione mitica è un dato elementare dell'esperienza umana e la «macchina mitologica» è dunque in questo caso una teoria della *produzione* di verità. Negli anni Settanta del Novecento, insieme alla riflessione epistemologica sulla validità e sui limiti della conoscenza dei fenomeni mitici, Jesi affronta la questione della loro funzione ideologica: ovvero di una visione generale della realtà – mondo, storia, vita – che esprime interessi e bisogni dei gruppi sociali che si riflettono nei racconti.

Le serie di «materiali mitologici» prodotte in una società producono e stabilizzano le identità individuali e collettive, funzionando come strumento di autorappresentazione e comunicazione al servizio delle idee e delle pratiche. Il concetto di «macchina mitologica» coincide dunque con la «funzione mitopoietica, [...] la più importante delle modalità costitutive di ciò che fonda, contemporaneamente, il politico e il potere, che è il carattere costitutivamente relazionale della soggettività» (Franchi 2005, 161).

Struttura complessa di significazione di natura linguistica e legata ai processi di ricezione e interpretazione (quindi caratterizzanti la conoscenza in generale), la «macchina mitologica» produce 'miti' in ambiti quali il sacro, la letteratura, l'agire politico e anche come gli stili di vita e i comportamenti, con forme ed effetti diversi a seconda dei casi. Il meccanismo mitopoietico, in quanto singolare «coincidenza di automatismo e vitalità organica», soddisfa un bisogno di trascendenza (in altri termini, una sorta di "fame di mito"); permette di gettare uno sguardo oltre i limiti della conoscenza umana standone sulla soglia, offrendo la visione intellettuale di qualcosa nella forma paradossale di un essere di cui non si può predicare l'esistenza materiale (un *ci-non-essere*), che implica quindi una "ontologia della finzione". La mitopoiesi è quindi intesa come l'attività di un congegno immateriale autopoietico, un modo di produrre di senso attraverso il linguaggio, che per svolgere una funzione di fondazione e stabilizzazione della realtà deve prima di tutto generare se stesso (Jesi 2001, 111-113).

I materiali mitologici hanno un proprio statuto di verità per i soggetti, in quanto atti linguistici che hanno effetti su pensieri e sentimenti e risultano fondamentali nella costruzione sociale della realtà per individui e gruppi. La lingua capace di suscitare immagini mitiche, la cui caratteristica sono il *mostrarsi* e la *sospensione* dell'esperienza empirica, sancisce l'indissolubilità tra parola e azione fino a fare dell'indistinguibilità tra l'ambito linguistico e quello gestuale una categoria centrale del pensiero di Jesi (Cavalletti 1996). La mitopoiesi deve essere intesa come una dinamica elementare di fondazione della realtà, tale da assumere una funzione fondamentale nella imitazione (*mimesis*) che presiede all'identificazione e all'autocostituzione identitaria che si attua nel "raccontare storie" (Sacks 1986). Racconti mitologici, favole, fiabe, luoghi comuni e strutture narrative ricorrenti appartengono all'immaginazione: forme non strettamente concettuali di conoscenza che modellano comportamenti e azioni; esse sono dotate di particolare capacità di legittimazione in quanto immagini di un *altrove* che attraverso la narrazione definiscono la soggettività (Jesi 1996). In tale senso ogni forma di conoscenza sfuma nella credenza, si ancora al riconoscimento di sé e può essere considerata una raffinata forma di mitologia che si attualizza nella ricezione; assume significato e importanza cioè in relazione a chi la comprende e, incorporata nel vissuto del soggetto interpretante, diventa parte costitutiva del proprio modo di stare al mondo.

Le parole hanno dunque una funzione pratica e possono dunque servire "a fare cose" e il mito è dunque uno «zero efficiente» (Jesi 2002, 32): conoscenze e credenze mostrano il loro significato nelle azioni che ad esse si riferiscono; nel mito, in particolare, il valore di verità di una proposizione coincide con il suo uso politico, nel motivare processi e azioni che riguardano i conflitti per l'accesso al potere, alle risorse e al controllo della condotta collettiva all'interno delle comunità (cfr. Bottici 2012, 100-113; 219 sgg.); il lavoro delle macchine mitologiche consiste nel produrre *finzioni*, operatori logici che danno corpo a realtà, indipendentemente dalla loro esistenza materiale.

In modo analogo, lo storico e antropologo tedesco Jan Assmann (1997) ha usato il termine «mitodinamica» per designare i processi sacralizzanti in ambito politico-sociale costituenti la memoria culturale di una società: con questo termine definisce i processi culturali incentrati sui miti con cui si attuano le pratiche di costruzione sociale della struttura connettiva che garantisce l'identità di un gruppo e che preludono all'*etnogenesi*, cioè la "nascita di popoli" nella storia in base all'auto-identificazione e alla percezione esterna.

Il discorso mitologico produce segni di memoria e valori condivisi che delineano le immagini di sé e forniscono speranza per l'agire sulla base di un riferimento narrativo al passato che illumina presente e futuro. La «mitodinamica» è quindi la forza orientatrice di un gruppo umano nella storia, in virtù della sua possibilità di

essere modalizzata diversamente a partire dalle esigenze del presente. In quanto risultante di un rapporto tra saperi e poteri, essa può operare principalmente in *funzione fondante*, nel porre il presente in una storia necessaria e immutabile che serve a legittimare un potere stabile e dominante mediante una "teologia politica" (ne sono esempi il mito di Osiride in Egitto, l'Esodo per l'antico Israele, il ciclo troiano per Roma; il Golgota per il cristianesimo delle origini); d'altro canto può avere invece una *funzione controfattuale*, nell'evocare la frattura tra "un tempo" e "l'adesso", per annunciare un "poi" che possa sanare le mancanze del presente: l'attualità è relativizzata rispetto a un passato migliore e in epoca di oppressione e impoverimento si possono sviluppare forme di messianismo e millenarismo (es: il ciclo omerico nella decadenza del sistema che lascia il posto alla *polis* democratica; la repubblica romana come regno della *virtus* e dei *boni mores* nell'età imperiale; il libro di Daniele per i Maccabei nella resistenza ai tentativi ellenistici di assorbire il giudaismo).

Macchine mitologiche e mitodinamiche possono essere descritte come modalità di costruzione della realtà di tipo socio-costruttivo o antropo-poietico tramite il linguaggio (Berger e Luckmann 1969; Remotti 1996): elaborando significati e naturalizzando l'esistente esse operano normalmente in ogni cultura, servendosi del potenziale emotivo e delle capacità comunicative intensificate nella sfera politica del moderno. Le mitologie sono pagine fondamentali del "testo" della memoria sociale, come vere e proprie articolazioni della macchina linguistica, scritturale e visuale che produce forme culturali e promuove azioni e immagini che trasformano in modo inevitabile e continuo ciò che è ripetuto in essa. La macchina mitologica è dunque un paradigma concettuale utile per contestualizzare criticamente temi e moventi di processi in determinati momenti della "storia culturale del sociale" (Didi-Huberman 2007).

[TORNA ALL'INDICE](#)

2. Miti tecnicizzati e cultura di destra

Un certo tasso di miticità può essere riscontrato in tutti i processi culturali e una concezione relativa al sapere mitico accompagna tutte le epoche: ogni epoca società intreccia relazioni tra la sfera religiosa e quella politica e si serve della trasfigurazione mitica del passato, due elementi decisivi per la concettualizzazione di una mitologia (Ginzburg 2019, 41-88; Assmann 1997, 26-30). Nel Novecento si assiste però a un salto di scala nel rapporto tra mito e politica: il *mito politico* diventa il vettore di una performatività volta a promuovere coesione e azione nella nuova configurazione della circolazione dell'informazione, nell'opinione pubblica e nelle rappresentazioni sociali di ceto e classe. Simboli, racconti e immagini diventano elementi strutturali della vita politica moderna: una comunicazione coagulante e

mobilitante fornisce il *surplus* di senso richiesto da azioni di trasformazione e di rottura come quelle previste nella nuova fase storica. I grandi movimenti sociali che si realizzano con l'affermazione delle società industriali e i sistemi elettorali di massa sono caratterizzati da una partecipazione che richiede "grandi narrazioni", veicolate dalla stampa e poi da cinema e radio: propaganda politica e commerciale sono strettamente intrecciate sia per gli effetti psicologici che provocano sia per le filiere dei media che li trasmettono.

Per usare le parole del grande romanziere Thomas Mann, uno degli osservatori più lucidi del Novecento, «nel secolo delle masse la discussione parlamentare doveva risultare assolutamente inadatta a formare una volontà politica [...], bisognava sostituirvi un vangelo di finzioni mitiche destinate a scatenare e a mettere in azione le energie politiche come primitivi gridi di battaglia. [...] I miti popolari, o meglio fabbricati per le masse sarebbero diventati il veicolo dei moti politici» (Mann 1996, 419).

Il processo dinamico di utilizzazione del mito, posto in atto intenzionalmente per ottenere effetti concreti di azione politica è particolarmente evidente nel caso dei regimi come il fascismo e il nazionalsocialismo, che, preparati dall'esplosione di modernità della prima guerra mondiale, si sono caratterizzati per il riferimento al mito della romanità, del germanesimo e della razza, e possono essere considerati come culmine e grado massimo di intensificazione di un processo elementare, che è stato chiamato «tecnicizzazione del mito».

Il "mito tecnicizzato", in opposizione al "mito genuino" che ha caratterizzato l'antichità, è frutto di una elaborazione strumentale di immagini che, in età moderna e contemporanea, punta al conseguimento di determinati obiettivi servendosi della capacità comunicativa e del potenziale emotigeno del linguaggio mitologico (Kerényi 1993; Jesi 2018; Raimondi 2018). Tale distinzione tra miti antichi e moderni è fatta da studiosi come Ernst Cassirer, Theodor Adorno e Max Horkheimer che, avendo sotto gli occhi le guerre, le catastrofi politiche e i genocidi del Novecento, avevano una chiara consapevolezza del culmine toccato dal nazionalsocialismo nel dodicennio nero della Germania tra 1933 e il 1945 e le specifiche caratteristiche assunte dalla mitologia germanica (cfr. Bottici 2012, 168 sgg.).

Cassirer, parlando del nazismo e della sua crescita di consensi (attraverso la crisi del Ventinove fino alla presa del potere avvenuta per via elettorale sullo sfondo della violenza paramilitare), nel 1933 descrive così la situazione: «i nostri politici moderni sanno benissimo che le grandi moltitudini sono mosse molto più facilmente dalla forza dell'immaginazione che non dalla pura forza fisica. E hanno fatto largo uso di questa conoscenza. L'uomo politico diventa una specie di pubblico negromante. La profezia è una tecnica essenziale nella nuova tecnica di governo» (Cassirer 1996, 422).

I miti moderni riprendono e simulano l'antico potenziale di costruzione di realtà di cui il mito è portatore e costituiscono una sorta di regressione che contraddice il progresso della civiltà in senso razionalistico e illuminista: nella crisi che travolge la Repubblica di Weimar una figura come quella di Adolf Hitler assume al ruolo di profeta e veggente. L'efficacia della propaganda nazista si realizza negli atti e nel linguaggio, un idioma in cui la parola è usata per cancellare la sfera pubblica e privata, sciogliere le pareti dell'io e della coscienza razionale, facendo appello a immagini collettive di grande presa: «la pretesa genuinità, il principio arcaico del sangue e del sacrificio, ha già qualcosa della malafede e della scaltrezza del dominio propria del rinnovamento nazionale che usa oggi la preistoria come *réclame*» (Adorno e Horkheimer 1966, 54-57). I nuovi miti sono meri mezzi per agire sul presente e realizzano il punto di non ritorno della vicenda del mito moderno. La mitologia politica, tipica delle culture della destra per il riferimento al passato, alla tradizione, alla classicità e al folklore nazionale, è anche caratterizzata dal fenomeno moderno dell'«estetizzazione della vita politica» che il critico berlinese Walter Benjamin (2000) individuava nello stile fascista e nella sua dimensione spettacolare: l'estetica è un'articolazione della «fede» che utilizza «riti e simboli per vitalizzare il suo credo, per rafforzarlo e renderlo comprensibile» superando il livello razionale, e ha un «potere politico suo proprio» capace di saldare intimamente sfera pubblica e privata con stereotipi che sono al tempo stesso «simboli astratti» e «simboli umani viventi» (Mosse 1995, 108-113).

Anche per intellettuali di magnitudine eccezionale come Sigmund Freud, Jorge L. Borges e Hannah Arendt, i miti politici moderni sono costruzioni artificiali di un immaginario che trae ispirazione dal passato per giustificare la violenza: il «fascismo sostituiva il passato con la versione mitica che ne elaborava», proiettando e attualizzando il mito nella politica del presente con il ritorno di una violenza radicata in forme irrazionali, istintuali e primordiali che trova nel culto del capo una ripresa dei miti degli eroi, a sua volta connessa con le idee di nazione e popolo. Ne deriva una visione circolare del mondo, che nega le evidenze dell'esperienza in favore di un incantamento, in cui gli stessi soggetti che producono la luce mitica ne rimangono abbagliati: attraverso le strategie della ripetizione, della ridondanza e proliferazione di temi e immagini tipici dei meccanismi mitologici, «reiterando in modo acritico i propri assunti di fondo il fascismo trasforma i propri miti in realtà» (Finchelstein 2022, 35; 45).

Per Jesi (2011) l'intera cultura di destra, di cui il fascismo rappresenta la versione di massa capace di farsi Stato, è caratterizzata da un linguaggio mitico, mostra ritualismo esasperato nel gesto eroico, nell'uso della violenza, nel rapporto con il potere e con la morte; è uno specifico tipo di credenza che comporta un largo consumo di mitologia e simbologia – storie, immagini, sequenze di significato – dotate di effetti nella prassi politica. Jesi sosteneva che «la maggior parte del

patrimonio culturale è residuo culturale di destra» (2011, 287), con un concetto che può includere contenuti apparentemente di segno diverso, democratici, liberali o perfino di sinistra: la cultura di destra si concretizza infatti in un linguaggio fatto di parole-simbolo e simili a bandiere, capaci di presa emozionale sull'individuo e ostili alla riflessione, in cui conta il come una cosa è detta rispetto al contenuto esplicito e in cui sono decisive le immagini del passato, l'irrigidimento di simboli, le retoriche semplificate e l'attitudine populista.

Nelle diffuse teorie di Oswald Spengler, uno dei pensatori simbolo della destra moderna, si ritrova la concezione del passato come promessa di un futuro comunicabile da «idee senza parole» (Jesi 2011, 24): forme verbali dell'azione, che si manifestano con le «parole spiritualizzate» tipiche della destra tradizionale, fascista e neofascista, caratterizzate dalla lettere maiuscole iniziali (Razza, Patria, Famiglia, Sangue, Terra...) ma che si ritrovano anche nelle retoriche monumentali del linguaggio politico celebrativo tradizionale.

La cultura di destra deriva dal patrimonio ideologico dell'aristocrazia che la borghesia moderna ha fatto proprio tra Ottocento e Novecento: una serie di parole-chiave elaborate dalle élite conservatrici che si percepivano assediate dalla società industriale sono state incorporate dal fascismo europeo, nel suo progetto di imbrigliare le masse nel nome della comunità etno-nazionalista, con una dinamica che la Germania mostra in maniera esemplare ma non esclusiva (Cangiano 2022). Jesi vede questa mentalità espressa nel «linguaggio letterario adatto a "idee senza parole", cioè fatto di parole tanto spiritualizzate, tanto lontane dal "materialismo"» tipico della destra tradizionale, fascista e neofascista, «creato dentro la cultura borghese» e «pronto all'uso» (24-25): una «trama di luoghi comuni, stereotipi, frasi fatte, formule che paiono chiare ma che non richiedono di essere capite, che anzi sembrano chiare proprio perché non devono essere capite: riducendo le parole a ciò che sarebbe già in noi prima di tutte le parole» (Cavalletti 2011, 11).

La temporalità assume un ruolo speciale nello stile di pensiero mitologico, il quale tende a "eternizzare" il presente nella sua rappresentazione: la cultura di destra tecnicizza il mito, manipola le immagini mitiche trasformandole in finzioni di grande presa su individui e gruppi per farne strumenti di mobilitazione perché queste paiono capaci di manifestare una "eterna presenza" che si rinnova continuamente a partire dalla tradizione. Jesi parla di una «cultura entro la quale il passato è una sorta di pappa omogeneizzata che si può modellare e mantenere in forma nel modo più utile»; o ancora «una religione della morte o anche una religione dei morti esemplari», «una cultura insomma fatta di autorità e sicurezza mitologica circa le norme del sapere, dell'insegnare, del comandare e dell'obbedire» (Jesi 2011, 287). In questo senso Jesi ritiene che l'ideologia coincida «con il meccanismo linguistico delle idee senza parole, e dunque si riferisca a meccanismi enigmatici ed elusivi come quelli della "macchina mitologica"» (Jesi 2011, 28). Il linguaggio crea

identità e genera capacità di azione e attivazione psicomotoria in modo inconscio e non razionale e il volto della moderna cultura di destra si mostra in molteplici aspetti accomunati dalla capacità di colonizzazione dell'immaginario.

In questo senso la metafora meccanica della «macchina mitologica» è legata al concetto di *dispositivo*, la rete che si stabilisce tra gli elementi materiali e immateriali di una cultura, inscritta nella relazione tra sapere e potere e dotata di funzione strategica concreta, da cui dipende in larga parte la definizione della soggettività. Nel pensiero del filosofo francese Michel Foucault (1994, 299) dispositivo è infatti «un insieme decisamente eterogeneo che comporta discorsi, istituzioni, sistemazioni architettoniche, decisioni regolamentative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto». Sono dispositivi o macchine mitologiche tutti i processi socioculturali attraverso i quali determinati gruppi assumono posizioni di potere e costruiscono realtà sociale; il potere del mito si esercita attraverso la circolazione linguistica, testuale o visiva ed implica emittenti, funzioni, mediatori, depositi e destinatari.

Per esempio la mitopoiesi del fascismo italiano al suo apice, con la mobilitazione di istituzioni, intellettuali e apparati, si estende a quella che è stata definita "fabbrica del consenso" se non all'intera "cultura fascista": una nebulosa dalle diverse dimensioni (a seconda dei criteri che si vogliono usare per delimitarla) che comprende l'arte monumentale come la letteratura di consumo e il cinema, la cultura accademica e scolastica come la produzione pulviscolare di cartoline e comunicazioni private, su temi come il capo, la violenza, il genere e la "razza" (Manera 2022). Una "enclopedia" diffusa che Umberto Eco ha raccontato attraverso i ricordi d'infanzia di un uomo cresciuto negli anni della scuola fascista nel romanzo *La misteriosa fiamma della regina Loana* (Eco 2004) e che includeva letteratura di consumo, scatole di latta, almanacchi, libri scolastici, albi illustrati, canzonette radiofoniche, francobolli, santini, cartoline. L'elemento che accomuna una galassia così ampia è dunque la sfera della comunicazione semiotica, che può essere tanto linguistica quanto visiva (e dunque multimediale). Il linguaggio mitologico dunque concretizza e sintetizza aspetti come racconto, propaganda, ideologia, culto, religione della politica, e permette a un mito di porsi come fondamento di verità: il mito «è la condizione del raccontare, poi diviene le metafore in esso contenute, infine il reticolo immaginario che lo sostiene e lo fa apparire come logico». Per questo può essere «il modo in cui una comunità riconosce se stessa, si racconta e si presenta» (Bidussa 1995, 205; 223-224).

Il romanziere e saggista romeno Norman Manea (1995) ha dedicato particolare attenzione ai rapporti tra regimi politici e cultura e alla perversione che il linguaggio subisce nelle diverse forme di dittatura: Manea mostra come gli stereotipi nazionalisti, antisemiti, xenofobi, e più in generale ogni immagine

semplificata della realtà, siano «mitologie comunitarie» che forniscono risposte facilitate per società in crisi; esse sono in grado di attraversare il lungo periodo con continuità, indipendentemente dal segno politico di superficie. Fascismo, socialismo reale e fondamentalismo religioso, ma anche le democrazie post-moderne in crisi, pur con gradi diversi di intensità e su contenuti di segno anche molto diverso, dal punto di vista della teoria della cultura possono operare in modo analogo nel definire con autorità e violenza antidemocratica modelli ideali e cristallizzati di identità, con il preciso obiettivo di modificare l'esistente. La difesa della ragione e della democrazia – che si basa sulla razionalità, al contrario del fascismo che poggia sul mito – passa allora attraverso la critica di ogni lingua nemica dell'umanità, il principale snodo del meccanismo che trasforma la parola in strumento dell'azione. Studiare il funzionamento della «macchina mitologica» porta a individuare le condizioni politiche che producono le macchine e serve a scoprire e disinnescare il valore performativo del linguaggio, quello più quotidiano e banale come quello istituzionale e celebrativo, di un potere dominante.

[TORNA ALL'INDICE](#)

3. Le "feste di ieri" e la costruzione dell'altro. Identità e razzismi

Nella teoria di Jesi (2001 e 1977) la nozione di «macchina mitologica» è inserita in una riflessione di taglio antropologico sulla festa, considerata come fatto sociale di estrema rilevanza e significatività. La festa è una forma eminente di autorappresentazione collettiva, paradigmatica in virtù della centralità che il mito ha in essa (come suo racconto) e degli eventi che vi si manifestano nell'esaltazione comunitaria: il momento festivo «comporta un sovrappiù di senso perché ha natura simbolica» e si caratterizza nella «sospensione del tempo ordinario» (Spineto 2015, 152; 121). Un fenomeno festivo nel mondo antico e/o nelle società non-europee rinvia al tempo mitico dei primordi come "racconto dell'origine" e mostra un'eccedenza di significati rispetto al consueto: nel mondo moderno caratterizzato da una razionalità secolare e illuminista la piena comprensione del significato delle celebrazioni sacre è per gli studiosi considerata problematica, se non impossibile, per via della distanza che separa da esse.

Le scienze sociali possono delineare sempre e necessariamente una ricostruzione parziale e incompleta dei loro oggetti: le feste sono un «momento sublime», pervaso di «calore di vita» e di «idee commoventi», realtà spirituali a cui però è interdetto ogni accesso diretto a chi non vi partecipi come "credente" e ne condivida il vissuto interiore: l'impossibilità di conoscere le «"feste di ieri"» (Jesi 2001, 116), degli antichi e dei "diversi", da parte della nascente antropologia significa assumere

consapevolezza dell'impossibilità di "cogliere il mito" nella sua vitalità e attualità. L'indagine etnologica sorta in età moderna, lo studio cioè della cultura dei popoli non europei, che studia i "primitivi viventi", suppone la loro somiglianza con gli antichi e per Jesi sconta l'impossibilità dell'osservatore di vedere ciò che vede una collettività in stato festivo: gli etnografi «videro le feste dei *diversi*, non videro ciò che i *diversi* vedevano. Li videro vedere, non videro l'oggetto della visione» (Jesi 2001, 94-95). Compare qui l'opposizione tra piano *emico* ed *etico* rispetto a una data cultura, che nel linguaggio antropologico distingue il punto di vista interno o nativo da quello esterno ed etnografico degli studiosi (Harris 1964). Percezioni uditive, visive, spazio-temporali e concetti delle persone oggetto di studio assumono significati diversi da quelli di chi compie l'osservazione: in tal senso comprenderli richiede uno sforzo conoscitivo oltre i propri modelli di riferimento. La pratica etnografica e lo studio antropologico diventano dunque simili all'interpretazione di testi e si situano in una dimensione mobile e oscillante che risulta dalla fusione delle correnti culturali e sociali che caratterizzano l'indagato e l'indagatore (Geertz 1987). Non poter cogliere pienamente il significato di una festa (e di ogni festa altrui) significa dunque anche l'impossibilità di conoscere il passato e l'alterità, se non in modo parziale e delimitato, a partire dal soggetto che ricostruisce, modificandolo, l'oggetto di ricerca: in questo processo si dispiega il funzionamento della macchina mitologica, teoria la cui genesi e formulazione è strettamente intrecciata con quella di «macchina antropologica».

Jesi definisce «macchina antropologica [...] il meccanismo complesso che produce «immagini di uomini, modelli antropologici riferiti all'io e agli altri, con tutte le varietà di *diversità* possibili (cioè di estraneità all'io)» (Jesi 1977, 15). Si tratta di una serie di concetti e rappresentazioni della realtà che definiscono modelli di *io* e *altro* presupponendo un modello di umanità che ne sia l'implicito riferimento. Come la macchina *mitologica* rinvia al suo interno nascosto, dove si nasconderebbe il mito vero, la macchina *antropologica* ha come riferimento implicito un uomo autentico celato al suo interno, il cui volto sarebbe quello della verità necessaria. La macchina antropologica definisce nel tempo l'immagine che gli uomini europei hanno di se stessi, a partire dalla propria cultura, e che usano per definire la soggettività degli appartenenti ad altre culture in termini "biopolitici": a partire cioè della capacità del potere politico di determinare effetti sulla vita della popolazioni e sui corpi individuali mediante il rapporto con i saperi diffusi e dominanti (Agamben 2002). Affrontare il problema della conoscibilità della festa conduce dunque a un tema diverso e cioè al prendere coscienza del fatto che l'identità dei soggetti non sia qualcosa di dato, ma si determini «in relazione ad altro nel differire da sé» (Vitale 2004, 164), ovvero nel processo di costruzione dell'immagine dell'*alterità*. Il rinvio al non-io è condizione dell'identità e non passibile di superamento; la relazione con l'*altro da sé* è condizione dell'essere presente a sé. L'antropologo dunque non trova

né inventa completamente la differenza di ciò che gli sta di fronte, ma la definisce e la fissa in quanto nel porsi l'obiettivo di studiare l'umanità è l'arbitro di un gioco di cui ha scritto le regole e tracciato le categorie, «una spia entro una sfera che egli stesso ha organizzato»: il «ritmo gnoseologico percepibile dallo studioso» è «il ritmo di funzionamento della macchina antropologica» (Jesi 1977, 13).

«La cultura è di per sé finzione, artificio», una forma di integrazione rispetto alla dotazione naturale, nella quale l'essere umano, evolutivamente non specializzato, è carente; la cultura moderna è però una «doppia finzione [...] finzione occultata (si finge che non ci sia finzione)» (Remotti 2000, 47-59; 153-165). In tal modo la cultura di un gruppo sociale può apparire come qualcosa di naturale e racchiuso in se stesso, da sempre esistente, e le varie forme culturali possono sembrare fisse e immutabili quasi fossero le manifestazioni di essenze astoriche preesistenti. Ne consegue inoltre che, se tutti gli esseri umani interpretano la realtà in base a propri filtri culturali, gli studiosi interpretano le interpretazioni del mondo culturalmente elaborate diverse dalle proprie, sempre e comunque in base al proprio filtro culturale.

L'antropologia è una scienza che è nata sul tronco del pensiero illuminista e romantico e si è sviluppata nel contesto della cultura positivista e del colonialismo imperialista; al contempo è stata una delle prime discipline a tematizzare in modo critico il problema della sua origine, a storicizzare i propri fondamenti epistemologici sviluppando un metodo i cui presupposti si basano sul relativismo culturale e sul rispetto delle differenze (King 2020): prima di diventare una scienza attenta al modo in cui gli stessi studiosi hanno contribuito a creare gli oggetti della loro ricerca in una sorta di "reinvenzione", i saperi antropologici ("sull'uomo" e "sui popoli") sono stati per lungo tempo forme di descrizione del reale attraverso cui teorie e discorsi, biblioteche e archivi, hanno definito forme di umanità in rapporto gerarchico, con l'effetto di legittimare i rapporti di dominazione esistenti tra i vari gruppi umani organizzati: l'opera degli intellettuali è così servita anche a costituire una sorta di «ombrello culturale» attraverso il quale le élite europee «per giustificare la loro leadership» hanno creato «un proprio campo di dominio, sia esso un'etnia, un popolo o una nazione» (Aime 2004, 116-117).

La scienza antropologica del passato ha contribuito dunque alla definizione di un'immagine della realtà che pretende di essere la realtà stessa, mentre esprime un punto di vista coincidente con quello delle classi dominanti dell'Europa e in genere dell'Occidente.

Così come il "mito" è sostituito dalla nozione di materiale mitologico, anche concetti apparentemente chiari e naturali come *identità, cultura, popoli, etnia, nazionalità* e "razza" sono oggi nel dibattito scientifico inservibili e devono essere considerati problematici e ideologici, frutto cioè di precisi interessi strategici e orientamenti dettati da coinvolgimento; tali concetti sono, in questo senso, soggetti a

smobilitazione e svuotati di peso ontologico: non sono cioè "sostanze" o "essenze" in alcun modo e risultano invece più simili a "credenze". Irriducibili a categorie metafisiche, sono invece riconducibili a costruzioni di significato condivise storicamente e come tali suscettibili di cambiamento e trasformazione.

Nel senso comune è diffusa la convinzione secondo cui le culture sarebbero caratterizzate da differenze non modificabili connesse alla geografia e sarebbero un *qualcosa*, concretamente realizzato negli individui di gruppo, i quali finiscono per essere considerati come portatori di una sostanza fissa e immutabile tale da determinarne completamente psicologia, abitudini e scelte. Nella sfera della comunicazione mediatica, sulla base di teorie "essenzialiste", prendono vita rappresentazioni delle società in base all'idea secondo cui le culture siano immobili e rigide, con l'effetto di incrementare il razzismo implicito nell'idea che uomini e donne di un gruppo nascano, senza possibilità di mutamento, portatori di una data cultura e siano soggetti a un dato destino (Zoletto e Leghissa 2002).

Le identità non sono le manifestazioni ipostatizzate di una cultura ma sono invece sentimenti di appartenenza riflessiva, il risultato di processi di identificazioni nei quali i soggetti stessi sono attivi; come i sentimenti, le identificazioni non possono essere oggettivabili. La cultura non è dunque pensabile come una realtà di tipo organico, fissa e definita: al contrario risulta dinamica, fluida, mutevole per via dei rapporti di continua negoziazione che i diversi soggetti intrattengono con sé e tra di loro all'interno delle cornici storiche sociali e culturali. In questo senso, è opportuno ribadire come l'identità non sia qualcosa di dato una volta per tutte perché si ridetermina e si ridefinisce continuamente in base a processi di reciproca differenziazione, ovvero nella conoscenza dell'altro come diverso da sé e del fatto che si può riconoscere un sé solo in riferimento all'altro e nel flusso del tempo. Il rinvio all'*altro* è la condizione dell'identificazione, la relazione istituisce l'autocoscienza dei soggetti (Jullien 2018).

È dunque a partire da una tendenza umana a organizzare la realtà a partire dal proprio punto di vista che si sviluppa la «macchina antropologica», per l'esigenza di conoscere, ordinare e classificare la totalità degli oggetti e soggetti del mondo e, *in primis*, ciò che si presenta come diverso dal sé. Le categorie concettuali di "razza", "etnia" e "cultura" che nascono in età moderna risultano costruzioni intellettuali che il pensiero europeo-occidentale ha utilizzato per catalogare forme di umanità diversa da sé e per costruire rapporti, sostanzialmente di dominio, con soggetti altri, minoranze e subalterni, in modo analogo e sovrapponibile ad altre etichette che, riguardando la condizione economica, definiscono le classi sociali. Il razzismo è dunque non solo una questione di ignoranza o un insieme di convinzioni moralmente inaccettabili e scientificamente sbagliate ma purtroppo un'*«idioma culturale»* (Aime 2020, 212) di grande diffusione e radicamento che nella storia ha assunto forme differenti e si è realizzato con diverse modalità legando strettamente

il senso della differenza, con l'etnocentrismo¹ e i rapporti di potere: avversione, dominio, sfruttamento, separazione e persino l'eliminazione sono modalità di relazione di un soggetto con il percepito altro da sé, declinate nei diversi contesti dello spazio e del tempo.

In questo senso la storia delle idee si occupa anche della storia del razzismo (della giudeofobia e dell'antisemitismo, dell'avversione per l'indigeno e del buon selvaggio, dell'antiafricanismo e della schiavitù, dell'antiziganismo e dell'antinomadismo, dell'antiasiatismo, della sinofobia etc), per capire come quelle idee, che hanno legittimato e accompagnato processi violenti nella storia, siano sorte e si siano radicate, in modo da poterne criticare gli effetti e neutralizzare il ritorno.

Tutti i discorsi sulla "razza" osservabili storicamente sono quindi prodotti del meccanismo antropologico di definizione e catalogazione fatto da chi ha il potere di farlo su qualcun altro che non ha il potere di opporvisi o il cui racconto di sé risulta di minore efficacia, in ultima analisi riconducibili a questioni storiche; le narrazioni razzializzanti sono modi di radicare ciò che è culturale come se fosse un elemento di natura, equiparando la dimensione sociale a quella biologica: «la naturalizzazione delle forme più distanti da quelle con cui non ci identifichiamo può infatti implicare una disumanizzazione dell'altro»; «nel momento in cui differenze che potevano essere considerate culturali, religiose, etniche, vengono percepite come innate e immutabili inizia il razzismo vero e proprio» (Aime 2020, 9; 13).

La costruzione della diversità avviene attraverso la circolazione della lingua e la delineazione degli stereotipi etnico-culturali, come mostrano le tante fonti che attestano l'ossessione della cultura europea a porre la «bianchezza» al centro del proprio discorso e a definire «il nero» come elemento innaturale (Faloppa 2022): si pensi a come per molto tempo si sia usata l'espressione "di colore" per indicare l'afrodiscendenza, come se la pelle degli europei non fosse in qualche modo colorata e le caratteristiche dell'epidermide fossero distribuite regolarmente in gruppi di popolazione omogenei e dai confini netti. L'ideologia della differenza assoluta, per via della diffusione di cui ha goduto e per il potere di legittimare la superiorità della "civiltà bianca", ha avuto incredibile fortuna nel tempo e, benché sia oggi falsificata anche a livello biologico e genetico, è ancora diffusa e alimenta le pratiche del razzismo quotidiano. L'identità razzializzata "nera" è stata prodotta dagli schiavisti europei e imposta ai soggetti schiavizzati in Africa per giustificare nell'età moderna il sistema di produzione di ricchezza basata sulla schiavitù nelle colonie americane e per impedire ogni accesso alla cittadinanza ai discendenti degli africani deportati nella tratta atlantica: in questo modo si sono determinati storicamente il razzismo

¹ Cioè la tendenza a considerare il mondo a partire dalla propria cultura e a considerare quest'ultima implicitamente o esplicitamente migliore e superiore rispetto alle altre.

sistematico e la disegualianza economico-sociale su base etnicizzata che ancora oggi caratterizza gli Stati Uniti.

In modo analogo, il mito della superiorità ariana ha accompagnato la diffusione del pangermanesimo in connessione con l'unificazione della Germania nel 1871, con l'affermazione della sua politica di potenza nei decenni successivi e in relazione alla ricerca concorrenziale di egemonia delle diverse potenze nazionaliste su scala europea e globale. Ancora più complessa è la storia dell'antisemitismo, che non è un fenomeno identico nel tempo ma che assume significati specifici capaci di alimentarsi reciprocamente attraverso le epoche: dal medioevo all'età contemporanea la discriminazione di carattere religioso e culturale nei confronti degli ebrei ha assunto peculiari caratteri di razzializzazione dell'identità, reinventati dalle retoriche politiche delle destre contemporanee.

Dalla seconda metà dell'Ottocento la cultura europea ha sviluppato una vera e propria *razziologia*, innestata sui miti del nazionalismo, che vede nel "sangue" e nella comunità etnica due idee-chiave volte a cementare l'idea di una comune discendenza tra abitanti degli stati europei in ascesa e di una loro superiorità su altre popolazioni, nel frattempo conquistate militarmente e/o controllate economicamente.

Nella seconda metà del XIX secolo, negli anni delle mitiche esplorazioni di funzionari coloniali, studiosi, avventurieri e missionari, sono stati allestiti zoo umani, imparentati con giardini zoologici e botanici ed esposizioni universali, in cui abitanti di diverse aree del pianeta erano animalizzati, tenuti in gabbia e in finti scenari "naturalistici" ricostruiti e inseriti in una narrazione evoluzionistica che li inscriveva nel mondo dei primitivi. Nativi africani, australiani o fuegini erano considerati come residui arcaici e preistorici e studiati come "fossili viventi" provenienti dai margini nel mondo, come se il loro presente fosse il passato remoto europeo. Il razzismo ottocentesco e il darwinismo sociale dell'epoca positivista hanno elaborato una esplicita gerarchizzazione delle popolazioni mondiali con la definizione di una scala, al cui vertice si colloca la "razza bianca", fatta coincidere con la condizione occidentale nord-europea. I fondamenti teorici di grande influenza del razzismo moderno in tutti le sua varianti possono essere individuati in opere molto diffuse di studiosi noti, rispettati e influenti, che hanno ereditato la cultura illuminista o quella romantica, per poi arrivare ai razzologi veri e propri del XIX secolo, che hanno alimentato le opinioni pubbliche e i dibattiti politici in senso antiafricano, antisemita o anti-islamico a seconda dei casi e dei rispettivi obiettivi.²

² È il caso di autori come Joseph de Gobineau, Francis Galton, Georges Vacher de Lapouge, Houston Chamberlain (Vercelli 2016).

Le teorie antropologiche eugenetiche e razziste fanno da sfondo alle imprese coloniali otto-novecentesche, con i loro correlati di violenza estrema: in un'ottica di lungo periodo, a queste si connettono anche il totalitarismo nazionalsocialista e quello italiano nella seconda guerra mondiale (Manera 2021). Nella storiografia recente più attenta alla storia mondiale la violenza razzista e coloniale costituisce un elemento prodromico della violenza politica di massa del Novecento: la colonia extraeuropea è anche il luogo di incubazione dell'internamento dei civili e degli eccidi di massa che troveranno il loro apice nel sistema concentrazionario e sterminazionista nazista nel cuore della Seconda guerra mondiale e dell'Europa .

[TORNA ALL'INDICE](#)

4. Uguali e diversi: mitologie del "sangue" e della "razza"

Nel definire dal punto di vista epistemologico la macchina mitologica Jesi ha lavorato a casi specifici di studio in cui questa sia osservabile in azione nella storia. Nello stesso periodo infatti scrive i saggi che compongono *L'accusa del sangue* (Jesi 2007) e alcuni testi, inediti fino a tempi recentissimi, come *Il cattivo selvaggio. Teoria e pratica della persecuzione dell'uomo "diverso"* (ora in Jesi 2011, 265-285): si tratta di analisi delle retoriche razziste basate su documenti "parlanti" presi come esempi paradigmatici. Dai materiali preparatori (Cavalletti 2020, 57-62) si evince un chiaro sviluppo teorico: Jesi pensava a un «diorama» in cui esporre «superstizioni e pregiudizi (talvolta magari anche apparentemente innocui)» negativi su minoranze subalterne oggetto di demonizzazione di chi ritenendosi "uguale" accusava i "diversi da sé" di vizi innati come «stupidità, viltà, pigrizia, aggressività, vizio, sessuomania, paganesimo ecc.», da intendersi come «pretesti» e «occasioni di shock» (Jesi 2011, 267).

Nel primo capitolo de *Il cattivo selvaggio* (rimasto allo stadio iniziale) il discorso prende le mosse dall'attualità di una lettera, scritta nel 1973 da una lettrice del quotidiano «La stampa» di Torino: la signora, definitasi «torinese puro sangue», deplorava la situazione di degrado e sporcizia causata dalla immigrazione meridionale, facendo un elogio della dignità e della pulizia dei poveri del nord che a suo dire era tipica negli anni della propria infanzia. Senza comprendere la situazione concreta e sociale del nuovo proletariato urbano, attirato dall'offerta di sviluppo, e le contraddizioni della improvvisa crescita urbana di una città industriale (che triplica la popolazione in pochi anni), la lettrice favoleggia una situazione caratterizzata da decoro, voglia di lavorare, senso del sacrificio e del risparmio che caratterizzerebbe la popolazione settentrionale, dando come implicita spiegazione l'appartenenza regionale ed esprimendo quindi un'opinione

nativista. Le azioni viziose degli immigrati del sud-Italia, agli occhi della ormai benestante del nord-Italia, sono quindi riconducibili a difetti innati e imm modificabili, con un procedimento che costituisce la struttura logica profonda di ogni razzismo: «ogni dottrina secondo la quale gli uomini di un gruppo nascono portatori di una data cultura e soggetti a un dato destino» (Jesi 2011, 39).

Nella sua officina di riflessione Jesi mostra i paralleli tra razzismi di contesti diversi, come quello anti-nero negli Stati Uniti, quelli dei regimi coloniali otto-novecenteschi e le forme stratificate assunte dall'antisemitismo. Nell'esercito statunitense i cittadini afroamericani erano esclusi da determinati compiti sulla base della presunta mancanza di intelligenza e della dedizione a vizi e a debolezze psicologiche, credenze che portavano nel 1941 un ufficiale dell'Air Force a dichiarare che «nessun individuo che non abbia gli occhi azzurri è in grado di pilotare un aereo»; le dottrine coloniali francesi elaborate dalla psichiatria dell'epoca descrivevano negativamente la popolazione nordafricana o le tendenze "degli ebrei" ricorrendo all'attribuzione di caratteri "razziali biologicamente primitivi" (in Cavalletti 2020, 58-62): si tratta luoghi comuni e pregiudizi razzisti che sono moderni materiali mitologici, i quali servono a chi li usa per mettere in luce, mediante opposizione, le virtù positive dell'uomo autodichiarantesi "bianco" e "civile" rispetto alla turpitudine e alla degenerazione dei "selvaggi".

Nella produzione di Jesi sulle macchine mitologiche che producono la diversità e la normalizzazione delle asimmetrie di diritti (e dunque "giustificano" la violenza razzista), è centrale la critica delle mitologie dell'antisemitismo, che nella storia è un tratto di lungo periodo ed è caratteristico – sebbene non esclusivo – della cultura di destra: *L'accusa del sangue* (Jesi 2007) analizza il mito antisemita dell'"ebreo sacrificatore di vite cristiane" nelle sue varianti. Jesi dimostra come le immagini mitologiche di demonizzazione di un *altro* rispetto a chi si sente *uguale* siano funzionali a determinare l'identità di chi si serve di esse mediante la costruzione dell'immagine di un "nemico": al diverso, tanto più pericoloso se vive internamente alla comunità, vengono attribuite caratteristiche mostruose, tali da richiedere il suo soggiogamento e controllo. "Accusa del sangue" è «l'espressione ebraica che da quasi mille anni a questa parte gli ebrei furono costretti ad imparare [la quale] designa ellitticamente l'accusa [...] di usare il sangue dei cristiani come ingrediente di cibi e delle bevande prescritti per le feste pasquali» (Jesi 2007, 3). Attestato dal XII al XX secolo, dall'Inghilterra all'Italia³, dall'est-Europa e al Medioriente, il presunto crimine rientra tra le figure della demonizzazione degli appartenenti alle comunità

³ È celebre il caso del 1475 di Simonino da Trento, un bimbo venerato per secoli come martire cattolico in quanto presunta vittima di un omicidio rituale.

ebraiche, una minoranza perseguitata nelle società cristiane a cui vengono imputati reati fantasmatici (come deicidio, infedeltà, filiazione demoniaca, vampirismo, avvelenamento di pozzi etc.); e si configura come pretesto in base al quale gli ebrei divengono un capro espiatorio su cui rovesciare le angosce e scaricare tensioni sociali (Taradel 2002, Ghiretti 2002).

Il testo di Jesi parte dallo studio di un caso giudiziario per mostrare il funzionamento della macchina mitologica antisemita: si tratta di un processo svoltosi a Damasco nel 1840 che riguarda alcuni ebrei siriani accusati di aver ucciso un frate cappuccino e il servitore (Frankel 1997). L'intera vicenda, gestita dalla giustizia ottomana locale e centrale, aveva coinvolto sedici persone di religione ebraica, prima condannate e infinite faticosamente assolte, e aveva assunto carattere internazionale per via dell'intervento del Consolato francese e di altri osservatori diplomatici. False confessioni, uso sistematico della tortura e un impianto accusatorio pregiudizialmente viziato in senso antiebraico (con diverse sfumature nelle posizioni ideologiche cattoliche e islamiche) sono gli elementi che inducono a vedere in questo episodio un precedente del più celebre caso Dreyfus, per l'eco che ebbe in Europa.

Jesi indaga lo stereotipo negativo antisemita come «tratto invariante» di un'associazione tra gli ebrei – intesi come referente simbolico "eternizzato" applicato a persone – e la «categoria simbolica ebrei/vampiri/streghe» (Bidussa 2007), il cui periodico ricomparire, sulla base di un medesimo prototipo, è da mettersi in connessione con il momento storico della sua ricezione.

Fin dalle attestazioni medievali i comportamenti delittuosi attribuiti agli ebrei sono ricondotti a motivi rituali, avverrebbero cioè in una cornice religiosa volta a replicare la crocefissione di Gesù di Nazareth e a servirsi del sangue della vittima per finalità magiche: una simile accusa, volta ad affermare la presunta innata crudeltà di un'intera "stirpe", presenta i tratti dell'elaborazione in ambito cristiano. «La prima e più evidente conclusione è che l'"accusa del sangue" antisemita sia nata per un ribaltamento in negativo del sacrificio di Cristo [...], unito alle sopravvivenze delle memorie di sacrifici di bambini presso i "pagani" [...]. A ciò dovette seguire l'interpretazione a cui abbiamo accennato: gli ebrei fraintesero il valore salvifico del sangue di Cristo ecc» (Jesi 2007, 39). Il pregiudizio si costruisce intorno alla nozione di un soggetto "infido" e "perfido" (legato cioè alla negazione e alla perversione della fede e della fiducia). Le leggende sul sacrificio infantile nel mondo orientale-semitico sono una base su cui si innesta l'idea di deicidio⁴; il sangue di Cristo diventa nell'immaginario antiggiudaico il sangue di un cristiano, di cui gli ebrei si

⁴ Come è noto, dalla tarda antichità autori cristiani attribuirono agli ebrei la responsabilità della condanna a morte di Gesù.

nutrirebbero in modo cannibalistico per volgere a proprio vantaggio il potenziale salvifico (come il "selvaggio" mangia il nemico per inocularne la forza).

Inoltre Jesi suggerisce uno schema di pensiero in cui è attivo un meccanismo fatto di rovesciamenti e opposizioni simmetriche: secondo la sua interpretazione, nella fantasia secondo cui gli ebrei celebrerebbero riti in cui pane azzimo e vino sono mescolati con «sangue cristiano» è riscontrabile un «ribaltamento in negativo dell'eucarestia».

La *Pesah* ebraica viene letta come imitazione deformata della Pasqua cristiana, il senso del rito eucaristico cristiano verrebbe degradato in modo tale che qualcosa di mistico e santo diventerebbe delittuoso e malvagio, nei termini di una profanazione intenzionale; dietro l'accusa di infanticidio, si intravede confusamente il Gesù bambino e si celerebbe una reversione mitica dell'immagine dell'agnello di Dio privata del suo valore di salvezza e divenuta rito magico e demoniaco.

In estrema sintesi, «c'è una mentalità cristiana, che assimila a sé l'ebraismo per poi respingerlo come imitazione degenerata» (Levi della Torre 1989, 16).

Nel testo di Jesi: «"Diverso" per eccellenza, l'ebreo acquistava così la fisionomia precisa dell'essere umano simmetricamente opposto al cristiano: non solo [...] l'ebreo praticava culti bizzarri, risibili, turpi, bensì esso *faceva esattamente il contrario* di ciò che facevano i cristiani. [...] I cristiani continuano a rievocare sacralmente il sacrificio eucaristico, ma al tempo stesso lo ribaltano in senso negativo e ne attribuiscono l'inversione ai "diversi" – agli ebrei» (Jesi 2007, 40-41). Su una minoranza considerata diversa per religione, cultura e socialità, si polarizzerebbe inoltre nel tempo l'aggressività generata nella maggioranza cristiana dal senso di colpa che accompagna la secolarizzazione, in questo caso l'erosione nella credenza mitica nel potere salvifico del sangue di Cristo. Jesi suggerisce dunque una complessa interpretazione su base psicologica e strutturalista dell'antigiudaismo derivato dal pensiero cristiano: in termini di effetti, è indubitabile che l'antisemitismo assuma una dimensione di lunga durata e nel 1840 in Medioriente possa essere riattivato e stingere sui presunti responsabili del delitto siriano sulla base di un prototipo mitologico, un "archetipo narrativo", incentrato sul martirio dei cristiani (e dunque sulle loro fantasie vittimistiche proiettive). Qui «il funzionamento e i prodotti della macchina mitologica appaiono ben calati nella storia». Studiare l'immaginario antisemita significa affrontare la performatività di «un fatto mitologico, [...] un prodotto della macchina mitologica il quale concentra in un sol punto, extratemporale, extraspaziale, le luci che vengono dal passato e dal futuro, o almeno da certi strati del passato e del futuro» (Jesi 2007, 17).

Centrale nel libro di Jesi è l'analisi di un testo dedicato all'*affaire* di Damasco, il libello antisemita chiamato *Acelandama*, stampato in Sardegna nel 1896 in un convento di frati cappuccini e distribuito per posta. In quelle pagine gli ebrei sono descritti come appartenenti alla «razza sanguinesemprappetente», cioè sempre

affamata di sangue (Jesi 2007, 8; 38) e le peggiori farneticazioni a sfondo orrifico sull'utilizzo e sulla vendita di sangue cristiano sono date per vere. Il testo si colloca all'interno di una serie di apologie antiebraiche pubblicate in Italia a partire dal 1882, una sistematica «recrudescenza» che Jesi spiega come «sfruttamento della macchina mitologica» (28) e che è collegata con i medesimi meccanismi di circolazione e riproduzione di retoriche antisemite che alla fine del secolo porteranno alla diffusione dei *Protocolli dei Savi Anziani di Sion*, il tristemente noto falso documento volto a diffondere l'idea di un piano di controllo del mondo da parte di presunti e occulti "poteri ebraici"; quello che vuole sembrare un archetipo eterno che si manifesta in epifanie multiple è di fatto il prodotto di un immaginario su base materiale e storica, che si spiega in termini di teoria della comunicazione e incitamento all'odio. Come nel caso dei falsi Protocolli, ampiamente circolanti e usati politicamente per tutto il Novecento in funzione antiebraica (dalla Francia agli Usa, dall'Italia al Medioriente), la macchina mitologica produce testi e testimonianze che, anche quando sono dimostrati falsi, sembrano resistere alla prova della realtà: si accreditano nell'immaginario e creano condizioni "tossiche" in grado di produrre ulteriore violenza ed esclusione (Cavalletti 2020, 69; Bidussa 2007, XXXIII-XL). Jesi dedica parte del suo libro ai miti del sangue nella cultura tedesca moderna tra Sette e Ottocento: sul piano dell'immaginario infatti anche la diffusione della figura letteraria del vampiro interagisce con l'antisemitismo moderno. Nelle pagine di Stoker, Voss, Hoffmann, Heine, il vampiro ("succhiatore di sangue") si configura come la trasposizione dello stereotipo declinato in chiave economica dell'"usuraio", fino a diventare metafora della diversità e simbolo di alterità da escludere in ragione della sua non-umanità e pericolosità sociale. Nelle società tradizionali mitteleuropee, in cui è radicato l'antisemitismo di matrice religiosa, il "vampiro" associato all'"ebreo" è interpretabile come fantasma della modernità da parte dei soggetti che subiscono il trauma sociale seguito alla rivoluzione industriale (Bidussa 2007).

In *Cultura di destra* di Jesi lo stesso tema viene inserito nell'analisi delle convinzioni ideologiche del fascismo e del nazismo, che hanno nell'antisemitismo uno dei punti essenziali: gli ebrei vengono considerati come nemici interni, più pericolosi di altri "estranei alla comunità" perché nascosti nella società totalitaria che si vuole razzialmente pura. Il discorso antiebraico configura l'oggetto del suo disprezzo come "razza" «ipocritamente ed esteriormente civilizzata»: l'elemento selvaggio e ferino degli «impulsi cannibalici» si accompagna alla doppiezza e alla falsità⁵, in

⁵ Un analogo discorso riguarda la condizione dei cosiddetti "marrani", ebrei forzatamente convertiti al cristianesimo e accusati di essere segretamente fedeli alla religione degli avi. Con il concetto di "impurità del sangue" nella penisola iberica tardo-medievale si biologizza e si rende immodificabile e ereditaria la diversità degli ebrei e dei musulmani neo-convertiti, concepita sotto un segno di forte negatività.

quanto l'ebreo è immaginato come un cripto-selvaggio che «può continuare a dar sfogo ai suoi istinti entro il tessuto stesso delle società "civili"» (Jesi 2007, 34 e 2011, 78-90). Il nazismo raccoglie e sistematizza una serie di idee diffuse nella cultura tedesca in una sintesi operativa, all'incrocio di pseudoteorie sociali e biologiche, immagini letterarie-sociali e rappresentazioni folkloriche: il sangue e la sua "manipolazione" «concretamente, storicamente presente» è connesso alle politiche discriminatorie realizzate con le leggi del 1935⁶ e alla messa in atto della persecuzione, deportazione e sterminio degli ebrei di Europa. Un gerarca di altissimo livello come Himmler era ricorso alla rimessa in circolo della leggenda nera del *Jüdische Ritualmorde* ("omicidio rituale ebraico"), fornendo ampia diffusione di materiale sul tema agli apparati coinvolti nella "soluzione" della "questione ebraica": la macchina mitologica, «la centrale del mito», coincide nei suoi effetti pratici con la macchina della propaganda congegnata dal ministro plenipotenziario Göbbels (Jesi 2007, 62).

La diffusione dell'antisemitismo moderno è anche una cartina di tornasole rispetto al rifiuto della modernità da parte di ampi settori della società europea, che si manifesta come reazione all'ampliamento dei diritti delle minoranze, in nome della medesima mentalità nazionalista che giustifica la violenza e il colonialismo: «l'antisemitismo moderno è per molti aspetti una risposta all'emancipazione degli ebrei (una non-nazione transnazionale che si libera in mezzo al levitare nazionalistico) prototipo a suo modo di altre emancipazioni civili, sociali e culturali» (Levi della Torre 1989, 318). La storia degli ebrei nell'Europa moderna, prima oggetto di una politica di sottomissione e poi protagonisti di un disegno di cambiamento in senso progressista, in un contesto di stabilizzazione delle identità etniche, culturali, nazionali e 'razzializzanti' che va in senso opposto, determina l'ossessiva insistenza dell'antisemitismo nel mettere la raffigurazione dell'ebreo al centro di ogni discorso: la produzione e diffusione dei falsi *Protocolli dei Savi di Sion* tra Otto e Novecento è da questo punto di vista paradigmatica.

La macchina mitologica entra qui in relazione con il tema delle fantasie di complotto, che della macchina mitologica sono una intensificazione. La violenza è prima di tutto dentro un linguaggio: ciò che in determinate circostanze può diventare motivo della violenza razzista fino allo sterminio, si presenta inizialmente come idea di un immaginario complottista. Lo stile paranoico che si manifesta in età moderna con la fobia della cospirazione rivoluzionaria è strettamente connesso al mito politico, al punto che ha dato vita a un gran numero di variazioni sul tema connotate dall'idea del cambiamento radicale o dal rovesciamento dell'esistente attuato da invisibili congiurati, iniziati al segreto e abitatori di mondi paralleli.

⁶ La politica razzista nazista è normata dalle cosiddette "leggi di Norimberga", due provvedimenti legislativi varati nel settembre del 1935 e denominati "Legge per la cittadinanza del Reich" e "Legge per la protezione del sangue e dell'onore tedesco".

Il complotto assume una straordinaria forza d'impatto sulla società e sulle azioni politiche dei suoi attori sociali: a partire dalla fine dell'Ottocento in Europa la nebulosa cospirativa antinazionale costituisce il nemico interno rispetto al quale la destra reazionaria prima e quella fascista poi vorranno porre una contrapposizione frontale.

La «macchina mitologica» può assumere la forma «di un ordigno che mescola materiali mitologici vari - immagini opache, culti enigmatici, simboli arcani, rituali occulti – combinando passato e presente, anzi mito e storia. È una mistificazione [...] perché fornisce una visione omogenea del tempo storico e soprattutto allude a una fonte segreta, oltre la storia, un eterno presente del mito» (Di Cesare 2021, 39). L'ebraismo è, ancora oggi, oggetto delle fantasie persecutorie di posizioni identitarie etno-nazionaliste (e dunque antisemite) perché concepito come un simbolo di estraneità per società che si vorrebbero omogenee; e viene associato a stranieri ed élite, indipendentemente dalla falsità di entrambe le caratterizzazioni, con la trasposizione sul piano politico attuale di un fondale arcaico e religioso su cui si stratifica l'idea dei nemici della nazione/popolo, fino ad assumere tratti apocalittici. L'antisemitismo si muove infatti su schemi di lungo periodo tali da sostanzarsi nel corso del tempo in accuse di deicidio, infanticidio, vampirismo, avvelenamento di pozzi, occulta dominazione economica sui poveri, sedizione rivoluzionaria, piano di dominio globale, organizzazione di migrazioni di altri popoli e piani di sostituzione etnico-razziale (Di Cesare 2021, 60-61). Nella Francia della Terza Repubblica, come nelle pagine del teorico antisemita Édouard Drumont, gli ebrei erano considerati «la concrezione materiale di tutte le tensioni create dal passaggio all'età industriale, [...] non solo l'unico elemento estraneo alla comunità, ma quello stesso elemento che sta distruggendo quel rapporto identità-Kultur» a causa della loro totale identificazione con il "capitalismo" (Cangiano 2022, 65). Allo stesso modo dunque nelle retoriche reazionario-conservatrici e fasciste gli ebrei verranno associati allo spirito mercantile sconnesso da ogni vincolo comunitario, alla democrazia e al socialismo dissolutore della nazione e dell'élite aristocratica, alla tecnica e alla meccanizzazione del mondo (di cui farebbero parte capitalismo finanziario e marxismo materialista) all'arte standardizzata e degenerata della modernità urbana e antinazionale (cinema, design industriale, realismo ed espressionismo).

Come mostra il caso dei falsi Protocolli tra Ottocento e Novecento (e nella società dei media digitali i recentissimi casi dei fantomatici "piano Kalergi" o "QAnon") le fantasie di complotto si accrescono nello stesso meccanismo di narrazione con cui si diffondono, nella ricezione e nella rielaborazione subiscono manipolazioni e interventi di attori con finalità proprie e diverse, con un iniziale carattere intenzionale che viene alimentato anche in modo casuale (Wu Ming 1, 2021). Quello del complotto è dunque un "vocabolario mitologico" che può essere utilizzato da

svariati soggetti e che come tale consente il passaggio «a una riorganizzazione mitologica della storia, e infine a una proiezione, anch'essa mitologica, dell'azione individuale e collettiva nella storia, nel tentativo di far coincidere storia e mito»; in tal modo il dispositivo della macchina mitologica si sovrappone con la rete immaginaria di significato che sostiene una narrazione mitologica e la fa apparire come ovvia e naturale (Bidussa 1995, 205; 223-24).

[TORNA ALL'INDICE](#)

5. Nuovi volti del razzismo

La storia dei populismi e delle culture nazionaliste evidenzia il ripetersi di un modello per cui una crisi sociale, economica e di sistema implica una chiusura dei gruppi sociali maggioritari in senso identitario e omogenizzante, capace di provocare l'attivazione di pratiche di esclusione su gruppi minoritari precedentemente discriminati, sui quali esiste un repertorio di stereotipi negativi. Anche nelle società democratiche dei nostri anni, in tempi emergenziali, presunti privilegi e supposte responsabilità attribuite a soggetti (descritti dai media come "diversi" diventano il motivo di fantasie proiettive e vittimistiche di segmenti di popolazione che, alimentate da politiche del risentimento, vedono un peggioramento della propria condizione e cercano sicurezze e riferimenti politici rassicuranti e capaci di promettere un "ritorno" all'ordine e alla stabilità idealizzata di periodi precedenti. Sullo scenario di una mondializzazione complessa, credenze diffuse generate dalla paura della povertà e radicate negli stereotipi etnici e nelle leggende demonizzanti continuano a essere miti operativi che alimentano tensioni e rancori di natura sociale ed economica. La rappresentazione dell'immagine "chiusa" dell'altro è funzionale alla determinazione di una identità comunitaria/nazionale/etnica e può mettere in moto e potenziare fenomeni di odio ulteriore.

Lo studio comparativo della violenza politica e dei genocidi nella storia ha messo in luce, alla radice della violenza, l'«ideologia della differenza assoluta tra il Sé (posto come bene) e l'Altro (posto come male)» (Portinaro 2002, 109). La *forma mentis* che produce e stabilizza le identità procede per differenziazione e separazione: se o quando diventa ossessione della purezza e timore del contagio, la sistematica demonizzazione del diverso legittima l'esclusione. Quest'ultima è il primo livello di una *escalation* dell'odio le cui tappe progressive - marginalità, segregazione, deportazione, sterminio - sono interconnesse. La de-umanizzazione delle minoranze, ovvero l'insieme di strategie volti a negarne o diminuirne l'umanità, è stato un modo di giustificare la violenza del passato e si ritrova nelle concezioni autoritario-populiste e post-fasciste del presente, un tempo in cui patenti violazioni

dei diritti umani convivono con le democrazie europee e passano sotto la soglia di percezione dell'opinione pubblica (Volpato 2021). Gli stereotipi nazionalisti, antisemiti, antislamici, xenofobi e l'immaginario criminalizzante sui migranti sono oggi in Europa, e non solo, immagini semplificate della realtà, miti identitari che pretendono di offrire risposte facili a problemi di grande intensità e complessità (Manera 2019).

I "nuovi" volti del razzismo non sono nuovi perché si riconnettono a precedenti politici e a tradizioni consolidate e si concretizzano in luoghi comuni e immagini di lunga durata e di grande sopravvivenza, radicati e diffusi in particolare in paesi che hanno vissuto regimi dittatoriali e/o la cui solidità democratica è debole. Per questo nelle democrazie in crisi proliferano culture antidemocratiche e antipluraliste, inseparabili nella ripresa populista e sovranista da riferimenti alle culture e alle pratiche autoritarie del fascismo e del nazismo: culture politiche di intensa reviviscenza nella sfera mediatica e di larga diffusione propongono una riformulazione attualizzante di rapporti, relazioni e prassi del passato intorno ai temi della nazione, dell'etnia e del genere, vagheggiati per superare le difficoltà del presente, sia in funzione di propaganda elettorale sia tali da sostanzarsi in agende politiche di portata internazionale (Vercelli 2021).

Le macchine mitologiche della politica operano per la semplificazione della realtà e la riduzione di complessità dell'esistenza e sono sempre più pulviscolari e "virali" nella società della comunicazione: per questo possono diventare strumenti per l'affermazione di pratiche antidemocratiche e antipluraliste, autoritarie e violente. Smontare le mitologie moderne dell'identità e della "razza" sollecita una razionalità politica e civile, sempre più necessaria nel tempo presente per promuovere l'educazione alla tolleranza e alla solidarietà. Mettere in discussione il presunto vincolo tra nascita e nazione come base dei diritti può rendere più solide e inclusive le democrazie pluraliste contemporanee.

[TORNA ALL'INDICE](#)

PROPOSTA DIDATTICA E PASSI SCELTI

La proposta didattica consiste in una indicazione di lettura e di discussione in piccoli gruppi costituiti suddividendo gli studenti della classe. Sono suggeriti testi relativi ai seguenti argomenti connessi con il saggio e con l'intervista.

Precisamente:

1) **Memoria e violenza** (Jesi 2022, 23-24)

In questo passo di grande respiro letterario Furio Jesi rievoca un viaggio archeologico di studio effettuato lungo il fiume Nilo in Egitto nel 1964, prima che i templi rupestri di Abu Simbel venissero spostati su iniziativa dell'Unesco con una imponente operazione di salvataggio in un'area che sarebbe stata sommersa dalla Diga di Assuan. Rievocando quell'esperienza, lo studioso collega la dimensione del sacro a quella della politica e mette a fuoco la capacità del discorso mitico di muoversi tra i poli della memoria e della violenza. Il concetto di mito viene ricondotto alla "macchina" che lo produce, all'idea di "eterna presenza" che evoca e alla "religione della morte" il cui volto è quello del potere.

Abu Simbel è un tempio rupestre. Di là dalla facciata su cui vigilano ai lati della piccola porta le quattro statue gigantesche addossate alla parete rocciosa, si apre una cavità oscura, scandita dai pilastri ricavati nella pietra del monte e modellati in figura di Osiride, sole dell'Aldilà. Pure, il tempio di Ramesse non è un tempio funerario, ma una solenne celebrazione delle glorie militari del sovrano. Delle sue imprese compiute nel tempo storico, ma trasfigurate nel buio della montagna come gesta di un eroe mitico, umano e infantile come i gloriosi giochi guerreschi dell'infanzia. Quelle, in quell'occasione, erano per l'uomo moderno in apparenza testimonianza di una religione della morte. Di fatto testimonianze di una religione del potere, più brutale di qualsiasi religione della morte, e tale da usare la religione della morte per fingersi potere consacrato. E quella stessa nave che risaliva il Nilo verso Abu Simbel, e che avrebbe potuto benissimo suscitare miti egizi di navi sulle acque dell'aldilà, era di fatto, con tutto il suo mogano e il suo ottone lucido, ancora una delle navi sopravvissute che erano servite a portare le truppe inglesi di Lord Kitchener a reprimere la ribellione del Sudan. Se di mito si doveva parlare, in quell'occasione c'erano molti *miti del potere* che si affollavano verso i confini nubiani, sotto le costellazioni.

Tutto questo è per me oggi il significato della parola *mito*. Una macchina che serve a molte cose, o almeno il presunto cuore misterioso, il presunto motore immobile e invisibile di una macchina che serva a molte cose, nel bene e nel male. È *memoria*, rapporto con il passato, ritratto del passato in cui qualche minimo scarto di linea basta a dare un'impressione ineliminabile di falso; e archeologia, e pensieri che

stridono sulla lavagna, e che poi talvolta, inducono a farsi maestri per provocare anche in altri il senso di quello stridore. Ed è *violenza*, mito del potere; e quindi anche il sospetto mai cancellabile dinanzi alle evocazioni di miti incaricate di una precisa funzione: quella innanzitutto di consacrare le forme di un presente che vuol essere coincidenza con un "eterno presente". Nella *Montagna incantata* Thomas Mann mostra il fanciullo Hans dinanzi al nonno che, traendo dall'armadio l'antica tazza battesimale, evoca il suono delle generazioni trascorse. Quel suono cupo dell'*Ur*, che in tedesco echeggia l'origine e il passato, si è troppo spesso trasformato in mistificazione d'infanzia e innocenza perché sia possibile sfuggire al sospetto che, quando qualcuno decide di farlo echeggiare per un preciso interesse, esso non significhi altro che potere e morte, la morte di cui si serve il potere.

2) Mito e mitodinamica (Assmann 1997, 51-52)

Nel brano l'egittologo e antropologo Jan Assmann descrive la caratteristica dei miti intesi, fin dal mondo antico, come racconti sacri che sono uno strumento per fondare e per definire una autorappresentazione delle identità dei popoli attraverso la condivisione di una "memoria culturale" all'interno di una determinata società. Ne chiarifica inoltre le funzioni pratiche, di orientamento nel tempo, nello spazio e all'interno di una narrazione dotato di significato, coniando il termine "mitodinamica" con cui definisce la capacità di orientare politicamente un gruppo nella storia.

Il mito è il riferimento (principalmente narrativo) al passato, che da lì lascia cadere luce sul presente e sul futuro. Tipicamente, tale riferimento al passato è al servizio di due funzioni in apparenza contrapposte. La prima funzione del mito la chiameremo «fondante»: essa pone il presente sotto la luce di una storia che lo fa apparire dotato di senso, voluto da Dio, necessario e immutabile. Era questa funzione che per i sovrani egizi era assolta dal mito di Osiri, per Israele dalla tradizione dell'esodo, per Roma e - sulla sua scia - per la Francia e l'Inghilterra dal tema troiano. [...]

L'altra funzione del mito si potrebbe chiamare «contrappresentistica»¹: essa prende le mosse dall'esperienza di carenze del presente ed evoca, nel ricordo, un passato che perlopiù assume i tratti di un'età eroica. Da questo racconto si diffonde sul presente una luce del tutto diversa, che mette in rilievo ciò che manca, ciò che è scomparso, perso, emarginato, rendendo consapevole la frattura tra «un tempo» e «adesso»: qui il presente non viene fondato bensì piuttosto al contrario, scardinato e perlomeno relativizzato rispetto a un passato più grande e più bello.

¹ G. Theissen, *Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis*, in J. Assmann e T. Hölscher, *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 170-96

Anche in questo caso i poemi omerici possono valere come esempio: se la nostra analisi è esatta, essi nascono come in un'età di transizione, in cui il mondo greco cambia e il modo di vita dei nobili allevatori di cavalli, privo di vincoli e necessitante di ampi spazi, lascia il posto ai modi di vita della *pòlis*, con spazi più ristretti e caratterizzato dai vincoli della comunità; si perviene così ad un'esperienza di carenza, la quale fa nascere l'idea di un'età eroica prima della decadenza e della frattura. Le due funzioni, dunque non si escludono necessariamente a vicenda. [...] La caratterizzazione di fondante e contrappresentistico dunque, non è inerente al mito in quanto tale: essa pertiene piuttosto al suo significato, che forma l'immagine di sé e guida l'agire nel presente, e dunque alla sua forza orientatrice per un gruppo in una determinata situazione. Chiameremo «mitodinamica» (*Mythomotorik*) questa forza².

3) L'uso mitico e politico del passato (Jesi 2011, 287-288)

Nel brano (una breve intervista pubblicata sul settimanale L'Espresso, n. 25, 1979) la cultura politica delle ideologie di destra, che si configura negli ultimi decenni del XIX secolo e i primi decenni del XX per culminare nei fascismi europei, viene definita non a partire da determinati contenuti o da temi specifici ma da un modo di pensare il rapporto con la storia e la morte. Tra Otto e Novecento la produzione ideologica, filosofica e letteraria delle élite risulta caratterizzata da una celebrazione del passato che si pone come fondamento e legittimazione di forze politiche critiche del presente. L'obiettivo è costruire un futuro ordine in senso reazionario e conservatore, in società gerarchicamente ordinate e culturalmente ed etnicamente omogenee. Gli strumenti individuati per tale progetto politico sono miti e simboli che, strumentalizzando determinate immagini tradizionali o classiche, le trasformino in strumenti di mobilitazione, azione politica e costruzione del consenso attorno a leader carismatici, che si presentano come "eroi" moderni.

Domanda: Che cosa vuole dire cultura di destra?

Risposta: La cultura entro la quale il passato è una sorta di pappa omogeneizzata che si può modellare e mantenere in forma nel modo più utile. La cultura in cui prevale una religione della morte o anche una religione dei morti esemplari. La cultura in cui si dichiara che esistono valori non discutibili, indicati da parole con l'iniziale maiuscola, innanzitutto Tradizione e Cultura ma anche Giustizia, Libertà, Rivoluzione.

² J. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill N.C.; A. D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna 1992.

Una cultura insomma fatta di autorità e sicurezza mitologica circa le norme del sapere, dell'insegnare, del comandare e dell'obbedire. La maggior parte del patrimonio culturale, anche di chi oggi non vuole essere affatto di destra, è residuo culturale di destra. Nei secoli scorsi la cultura custodita e insegnata è stata soprattutto la cultura di chi era più potente e più ricco, o più esattamente non è stata, se non in minima parte la cultura di chi era più debole e più povero. È inutile e irragionevole scandalizzarsi della presenza di questi residui, ma è anche necessario sapere da dove provengano. [...]

Elementi di cultura di destra, nel senso che ho indicato, si trovano in tutta la cultura dall'Illuminismo a oggi, non solo nell'ambito di orientamenti o regimi politici nettamente conservatori. [...] Tra il Risorgimento e oggi non sono certamente mancati in Italia esempi di grande destra.

4) "Accusa del sangue" e macchina mitologica (Jesi 2007, 40-42)

Il brano del mitologo e germanista Furio Jesi analizza il mito antisemita di lungo periodo, riportato da fonti medievale e moderne e sedimentato come stereotipo leggendario anche in età contemporanea, secondo cui gli ebrei sarebbero stati responsabili di omicidi a sfondo rituale ai danni di cristiani, assimilabili a forme di vampirismo. L'autore ipotizza che da un punto di vista psicologico nella storia la credenza si sia generata sulla base di pregiudizi molto antichi (come quello di "deicidio") ma anche secondo un «transfert» (cioè un gioco di proiezioni da parte di cristiani di immagini proprie rovesciate e attribuite ai "diversi" da loro), per poi diffondersi e sedimentarsi come mito negativo nel tempo, in contesti diversi e con variazioni sul tema. Complicate da motivazioni inconsce, nel racconto demonizzante le motivazioni religiose dell'odio antisemita si intrecciano a quelle ideologiche dell'età contemporanea fino a diventare materiali mitologici opachi e stereotipici che ricoprono cause di ordine materiale e sociale. «Nel 1840 a Damasco [...] non si è verificata in ritardo in ritardo una scena già avvenuta tra basso medioevo e prima modernità, ma si sono ripresentate all'interno di una sceneggiatura consolidata, una condizione culturale e una convinzione che costituiscono di fatto una novità. Lì hanno iniziato a riprendere corpo le retoriche persecutorie del Novecento» (Bidussa 2007, XII).

"Diverso" per eccellenza, l'ebreo acquistava così la fisionomia precisa dell'essere umano simmetricamente opposto al cristiano: non solo, come i "pagani" l'ebreo praticava culti bizzarri, risibili, turpi, bensì esso *faceva esattamente il contrario* di ciò che facevano i cristiani. Ed è noto che queste precise simmetrie, queste coppie di opposti, sono peculiari al funzionamento della "macchina mitologica": già Erodoto (e con intenzioni spesso apologetiche rispetto agli stranieri) riassumeva arbitrariamente la differenza tra greci ed egiziani in una analoga coppia di opposti: gli egiziani fanno esattamente il contrario degli altri popoli e in particolare dei greci

– e non sono in materia di religione, ma in ogni possibile atto, compreso il fatto che, all'opposto degli altri popoli, presso gli egiziani "le donne orinano in piedi e gli uomini seduti"³. Il fenomeno della cosiddetta reversione dei miti si articola spessissimo in codesto schema: un istituto religioso o sociale decade, non è più compreso, e pertanto le tradizioni mitologiche che vi si collegano e che nel suo ambito avevano segno positivo, acquistano segno negativo (è tipico il caso dell'iniziazione: la figura divina che elargiva il passaggio rituale e positivo nell'aldilà diviene portatrice di morte ecc.)⁴. I documenti relativi all' "accusa del sangue" permettono di osservare uno specifico funzionamento della «macchina mitologica»: la reversione del mito è deliberata e si compie parallelamente alla conservazione a livello sacrale del mito stesso. I cristiani continuano a rievocare sacralmente il sacrificio eucaristico, ma al tempo stesso lo ribaltano in senso negativo e ne attribuiscono l'inversione ai «diversi» – agli ebrei. Di là dall'«accusa del sangue» è possibile scorgere la «macchina mitologica» che funziona in rapporto con due elementi: 1) l'esperienza del «diverso» (dell'uomo diverso), risolta nella configurazione di una differenza che è contrapposizione simmetrica, quale esiste tra il Bene e il Male: il diverso non è soltanto *diverso*, ma è il *contrario*; 2) lo sfogo dell'impulso di reversione nei confronti del mistero eucaristico e del sacrificio della Croce: non attuato, né attuabile, nella pratica religiosa, codesto impulso è attuato per vero e proprio transfert – è imposto ad altri, e punito sugli altri; dal punto di vista psicologico, l'accusa del sangue e i massacri punitivi che la seguono sono da leggere come il risultato del ribaltamento sugli ebrei dei fattori di decadimento della mitologia cristiana e dell'angoscia di colpa che essi provocavano precisamente nei cristiani. [...]

Il processo di Damasco dimostra con grande chiarezza come a tali fenomeni si intrecciassero fattori storici di diversa natura, riconducibili più agli sviluppi economici, sociali, politici della condanna dei «diversi» che agli aspetti psicologico-religiosi della storia dell'approccio cristiano al mistero del sangue di Cristo.

³ Erodoto, *Euterpe o l'Egitto*, Einaudi, Torino 1945, p. 20.

⁴ Cfr. V. Ja. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Einaudi, Torino 1949.

5) Il nuovo razzismo su base culturale (Aime 2020, 104-106)

Le rivendicazioni identitarie etniche, culturali e religiose sono definite dall'antropologo Marco Aime versioni post-moderne e recenti del razzismo più scoperto e dichiarato. L'assolutizzazione delle differenze è ancora oggi utile a preservare privilegi o diritti pensati come beni a cui limitare l'accesso ai soggetti che si percepiscono come nativi e quindi oggetto di attenzione prioritaria rispetto a soggetti che vengono definiti estranei alle società nazionali, come le minoranze religiose e i migranti. Come la "razza", ormai squalificata nel dibattito pubblico per la storia di violenza che ha prodotto, concetti oggi diffusi come identità, culture, etnie e provenienze allogene sono pensate per definire i soggetti come portatori di entità fisse e destoricizzate e non come persone: l'esito ultimo della loro diffusione e adozione come criterio per la distribuzione di risorse e estensione di diritti risulta dunque la mancanza di disponibilità ad accettare le differenze e il rifiuto della solidarietà e della tutela dei diritti umani.

Ogni forma di razzismo si costruisce su piani diversi, ma integrati fra di loro: si parte da semplici attitudini espresse in forma di opinioni, di stereotipi, di pregiudizi; su queste convinzioni si costruisce una teoria, più o meno elaborata; infine tali idee si traducono in comportamenti concreti, in azioni contro le vittime, che possono tradursi in segregazione, persecuzione se non in sterminio. [...] Da oltre cinquant'anni anche l'Unesco si è pronunciata sul tema: «gli esperti riuniti a Parigi, nel settembre del 1967, hanno riconosciuto che le dottrine razziste sono sprovviste di qualsiasi base scientifica». A questo punto si sarebbe potuto tirare il fiato e finalmente riposare dopo tante battaglie contro il pregiudizio. Purtroppo a dispetto di quanto pensiamo noi occidentali di noi stessi (a proposito di pregiudizi), non siamo esseri razionali che costruiscono il loro pensiero sulla constatazione e l'elaborazione di fatti. In molti casi è la percezione a guidare le nostre azioni e la percezione è soggettiva e fortemente influenzabile. Nulla potrebbe mantenere viva l'idea di razza, se noi non la reinventassimo e riattualizzassimo costantemente, per adattarla al nostro terreno. Se la razza vive oggi, può accadere solo perché continuiamo a crearla e ricrearla nella nostra vita sociale. [...] Il nuovo razzismo si è riformulato sul piano della differenza culturale e, aggirando così il vecchio biologismo, opera con o senza riferimento alla razza nel senso stretto del termine. Non si basa più sulla razza, ma usa lo stesso atteggiamento rispetto alle differenze, per svaloriare l'altro. Questo neorazzismo fonda le proprie spiegazioni nella storia e nella cultura, assolutizzando le differenze esattamente come faceva quello biologico. A volte si maschera da nazionalismo o da "sovranoismo", come si usa dire oggi, e in questo caso non ha bisogno né di razze, né di ineguaglianza, ma si aggrappa alle origini, all'autoctonia, esprimendosi spesso con un linguaggio intimidatorio e minaccioso che tende a spaventare il "nemico". Espulsa dall'ingresso

principale, l'idea di razza è così rientrata dalla finestra, assumendo nomi e forme diverse, ma mantenendo nella mente dei nuovi razzisti lo stesso spirito classificatorio e gerarchizzante.

6) L'identità culturale (Jullien 2018, 30-34)

Il sinologo e grecista François Jullien ha proposto di affrontare la diversità delle culture considerando la nozione di scarto, nell'accezione di una risorsa e di una reciproca fecondità. Posta la porosità dell'esperienza umana e la possibilità di reciproco scambio, l'incontro con l'altro permette al soggetto di rinnovare la propria identità creando uno spazio comune di mediazione: l'identità non è una sostanza definita ma si ridefinisce continuamente nei processi di reciproca differenziazione. Lo «scarto», a differenza di una distinzione netta posta dal pensare in termine di uno-identico, presuppone la coscienza di differenze, mobili e oscillanti, che permettono ai multi-diversi di diventare ciò che sono: lo scarto "di una cosa rispetto all'altra" apre lo spazio di una relazione tra due elementi, ognuno dei quali non è separabile dall'altro perché si concepisce differenziandosene. Parlarne in tali termini, criticando le prospettive "essenzialiste", permette di pensare l'esperienza delle culture diverse come una esplorazione e dunque di attribuire un diverso significato al riconoscimento reciproco delle differenze.

Cercherò di definire ancora meglio la differenza di cui stiamo parlando [...] proprio per farne uno scarto operante, ossia che mi allontani da ciò che questa discussione sulla differenza culturale ha di impensato, che è poi la ragione per cui si è arenata, e per riuscire ad affrontarla in un modo nuovo. La differenza procede di per sé per distinzione, separa una specie dalle altre e stabilisce per comparazione ciò che la rende specifica. Al tempo stesso la differenza presuppone un genere somigliante all'interno del quale essa emerge, giungendo infine alla determinazione di una identità. Ma questo a che a che fare con il modo di affrontare la diversità delle culture? Perché, così facendo, una volta che ha distinto un termine dell'altro, la differenza lascia da parte quest'altro. [...] Nella differenza, una volta fatta la distinzione, ognuno dei due termini dimentica l'altro, ognuno se ne sta per conto suo.

Nello scarto, invece, i due termini separati restano uno di fronte all'altro – ed è per questo che lo scarto è così prezioso. La distanza che appare tra i due termini mantiene in tensione ciò che è separato. Ma che cosa significa mantenere «in tensione»? Se, nella differenza, una volta concluso il confronto ciascuno dei due termini se ne torna placidamente nel proprio cantuccio, richiudendosi sulla sua specificità, ecco che, nello scarto, proprio grazie alla distanza, ognuno dei due termini resta invece a confronto con l'altro. Resta aperto all'altro, messo in tensione da esso, e continua ad arricchirsi in tale confronto. Il confronto non si sfalda e resta operante, vivo, e mantiene l'intensità. [...] Nello scarto, è grazie al tra aperto dalla

distanza divenuta visibile che ognuno dei termini, invece di ripiegarsi su se stesso, di riposare in sé, resta rivolto verso l'altro, messo in tensione da lui – e in questo lo scarto ha una vocazione etica e politica. [...] Bisognerà dunque uscire dal pensiero dell'Essere (dall'ontologia) per cominciare a pensare il «tra».

[TORNA ALL'INDICE](#)

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. W. e Horkheimer, M., *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1966
- Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002
- Aime, M., *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004
- Aime, M., *Classificare, separare, escludere*, Einaudi 2020
- Assmann, J., *La memoria culturale*, Einaudi, Torino 1997
- Barthes, R., *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974
- Benjamin, W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2000
- Berger, P. L. e Luckmann, T., *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Mulino 1969
- Bidussa, D., *Retorica e grammatica dell'antisemitismo*, in F. Jesi, *L'accusa del sangue*
- Bidussa, D., *Il vissuto mitologico*, in F. Jesi, *Germania segreta*, Feltrinelli, Milano 1995
- Boffi, G., *Derive e macchinazioni mitologiche. Omaggio a Furio Jesi*, in «Itinera», 9, 2015
- Bottici, C., *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012
- Cangiano, M., *Cultura di destra e società di massa. Europa 1870-1939*, Nottetempo, Roma 2022
- Cassirer, E., *Il mito dello Stato*, Longanesi, Milano 1996
- Cavalletti, A., *In margine alla Lettura di Jesi*, in Jesi 1996
- Cavalletti, A., *Prefazione*, in Jesi 2011
- Cavalletti, A., *Pericolo: diversi! Furio Jesi e le mitologie del sangue e della razza*, in A. Cavalletti e G. Solla (a cura di), *L'avanguardia dei nostri popoli. Per una filosofia della migrazione*, Cronopio, Napoli 2020, pp. 57-72
- Derrida, J., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1968
- Derrida, J., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997
- Di Cesare, D., *Il complotto al potere*, Einaudi, Torino 2021

Didi-Hubermann, G., *Storia dell'arte e anacronismo delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2007

Eco, U., *La misteriosa fiamma della regina Loana*, Bompiani, Milano 2004

Faloppa, F., *Sbiancare un etiope. La costruzione di un immaginario razzista*, Utet, Torino 2022

Foucault, M., *Dits et écrits 1954-1988*, vol. III 1976-1979, Gallimard, Paris 1994

Finchelstein, F., *Mitologie fasciste*, Roma, Donzelli 2022

Franchi, G. A., *Il mito politico dell'uomo in Furio Jesi*, in «Hortus Musicus», 20, 2004

Frankel, J., *The Damascus Affair: "Ritual Murder", Politics and the Jews in 1840*, CUP, Cambridge 1997

Geertz, C., *Interpretazioni di culture Il mulino*, Bologna 1987

Ghiretti, M., *Storia dell'antiguidismo e dell'antisemitismo*, Bruno Mondadori, Milano 2002

Ginzburg, Mito. *Distanza e menzogna*, in Id., *Occhiacci di legno*, Quodlibet, Macerata 2019

Harris, M., *The Nature of Cultural Things*, Random House, New York 1964

Jesi, F., *Il mito*, Isedi, Milano 1973

Jesi, F., *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Torino, Rosenberg & Sellier 1977

Jesi, F., *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata 1996

Jesi, F., *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino 2001

Jesi, F., *Esoterismo e linguaggio mitologico*, Quodlibet, Macerata 2002

Jesi, F., *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007

Jesi, F., *Cultura di destra*, Nottetempo, Roma 2011

Jesi, F., *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma 2013

Jesi, F., *Germania segreta*, Nottetempo, Roma 2018

Jullien, F., *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018

Kerényi, K., *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in *Scritti italiani (1955-1971)*, Guida, Napoli 1993

King, C., *La riscoperta dell'umanità*, Einaudi, Torino 2020.

Leghissa, G. e Zoletto, D. (a cura di), *Gli equivoci del multiculturalismo*, «aut aut», 312 (2002)

Levi della Torre, S., *Il delitto eucaristico. Su una traccia di Furio Jesi*, in «Immediati dintorni», 1, 1989

Manea, N., *Clown. Il dittatore e l'artista*, il Saggiatore, Milano 1995

Manera, E., *Decostruzione*, in «Doppiozero», <https://www.doppiozero.com/decostruzione> , 5 aprile 2011

Manera, E., *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2012

Manera, E., *Tempo di mitocrazie. Sulla crisi del presente*, in *Laboratorio sulle inquietudini e le violenze nel tempo presente*: <https://fondazionefeltrinelli.it/tempo-di-mitocrazie-sulla-crisi-del-presente/> 29 marzo 2019

Manera, E., *Processi e fenomeni di discriminazione e de-umanizzazione dal secolo scorso ad oggi*, in «Novecento.org», 15, 2021

Manera, E., *Mito e religione politica*, in De Luna, *Fascismo e storia d'Italia. A un secolo dalla Marcia su Roma*, Feltrinelli, Milano 2022.

Mann, T., *Doktor Faustus*, Mondadori, Milano 1996.

Mosse, G. L., *Estetica fascista e società. Alcune considerazioni*, in Del Boca, Legnani, Rossi (a cura di), *Il regime fascista*, Laterza, Roma-Bari 1995

Portinaro, P.-P., *Genocidio*, in Id. (a cura di), *I concetti del male*, Torino, Einaudi 2002

Raimondi, F., *De-miticizzazione e parodia: la lotta di Furio Jesi contro il mito tecnicizzato*, in «Storia del pensiero politico», 3, 2018

Remotti, F. *Prima lezione di antropologia*, Roma-Bari, Laterza 2000

Remotti, F., *Tesi per una prospettiva antro-poietica*, in S. Allovio e A. Favole, *Le fucine rituali. Temi di antro-poiesi*, Il segnalibro, Torino 1996

Sacks, O., *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano 1986

Spineto, N., *La festa*, Laterza, Roma-Bari 2015

Taradel, R., *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Roma, Editori Riuniti 2002

Vercelli, C., *Il dominio del terrore. Deportazioni, migrazioni forzate e stermini nel Novecento*, Salerno, Roma 2016

Vercelli, C., *Neofascismo in grigio. La destra radicale tra l'Italia e l'Europa*, Einaudi, Torino 2021

Vitale, F., *Decostruzione*, in Cometa, M. (a cura di), *Dizionario degli studi culturali*, Meltemi, Roma 2004

Volpato, C., *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Roma-Bari 2021

Wu Ming 1, *La Q di Qomplotto. QAnon e dintorni*, Alegre, Roma 2021

[TORNA ALL'INDICE](#)

BIOGRAFIA

Enrico Manera (Torino, 1973). Dottore di ricerca in Filosofia e specializzato in Scienze della cultura, insegna Filosofia e Storia presso il Liceo classico "V. Gioberti" (Torino) e svolge attività di formazione e ricerca presso l'Istituto piemontese per la storia della Resistenza e della società contemporanea "G. Agosti" (Istoreto).

Autore di saggi e monografie, ha svolto coordinamento redazionale in area storico-filosofica, curato materiali per l'editoria scolastica e scrive su riviste diverse, collaborando stabilmente con «Doppiozero.com» e «Novecento.org».

I suoi interessi scientifici vertono sulle teorie del mito e della memoria in età contemporanea, sulle culture politiche e sulle intersezioni tra pensiero filosofico, antropologia e storia delle idee.

[TORNA ALL'INDICE](#)