



ILEXIA

Rivista di semiotica
Journal of Semiotics

41-42

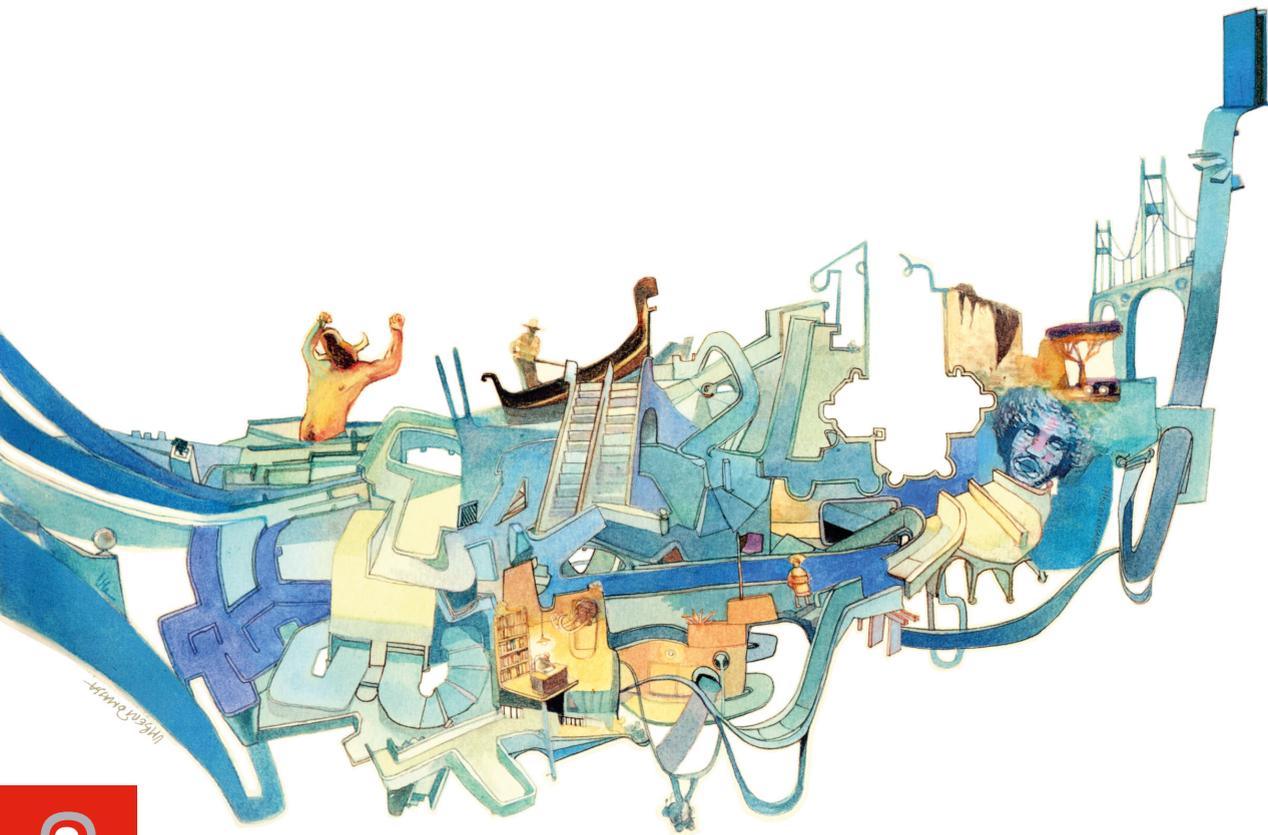
IDEOLOGIA

IDEOLOGY

a cura di / edited by

SIMONA STANO

MASSIMO LEONE



aracne

LEXIA. RIVISTA DI SEMIOTICA

LEXIA. JOURNAL OF SEMIOTICS

41-42

Lexia

Rivista di semiotica

Direzione / Direction

Ugo Volli

Comitato di consulenza scientifica /

Scientific committee

Fernando ANDACHT

Kristian BANKOV

Pierre-Marie BEAUDE

Denis BERTRAND

Omar CALABRESE †

Eleonora CHIAIS

Marcel DANESI

Raúl DORRA †

Ruggero EUGENI

José Enrique FINOL

Bernard JACKSON

Eric LANDOWSKI

Giovanni MANETTI

Diego MARCONI

Gabriele MARINO

Gianfranco MARRONE

Isabella PEZZINI

Jenny PONZO

Roland POSNER †

Antonio SANTANGELO

Marina SBISÀ

Michael SILVERSTEIN †

Simona STANO

Frederik STJERNFELT

Eero TARASTI

Peeter TOROP

Patrizia VIOLI

Redattore Capo / Editor-In-Chief

Massimo Leone

Editori associati di questo numero /

Associated editors of this issue

Simona Stano

Sede legale / Registered Office

CIRCe “Centro Interdipartimentale
di Ricerche sulla Comunicazione”

con sede amministrativa presso

l’Università di Torino

Dipartimento di Filosofia

via Sant’Ottavio, 20

10124 Torino

Info: massimo.leone@unito.it

Registrazione presso il Tribunale di Torino

n. 4 del 26 febbraio 2009

Amministrazione e abbonamenti /

Administration and subscriptions

Adiuvare S.r.l.

0039 06 87646960

info@adiuwaresrl.it

via Colle Fiorito, 2 (p. 1, int. 6)

00045 Genzano di Roma

P. IVA 15662501004

<https://www.adiuwaresrl.it/>

I edizione: giugno 2023

ISBN 979-12-218-0671-7

ISSN 1720-5298-20

«Lexia» adotta un sistema di doppio referaggio anonimo ed è indicizzata in SCOPUS-SCIVERSE. È una rivista in fascia “A” ANVUR.

«Lexia» is a double-blind peer-reviewed journal, indexed in SCOPUS-SCIVERSE, and ranked A by “ANVUR”.

This project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 795025 (COMFECTION).



LEXIA. RIVISTA DI SEMIOTICA, 41-42 IDEOLOGIA

**LEXIA. JOURNAL OF SEMIOTICS, 41-42
IDEOLOGY**

a cura di / edited by

SIMONA STANO, MASSIMO LEONE

Contributi di / Contributions by

**SILVIA BARBOTTO
CINZIA BIANCHI
FEDERICO BIGGIO
MARIANNA BOERO
GIORGIO BORRELLI
ANGELO DI CATERINO
EMANUELE FADDA
ANDREA FERRETTI
GIANMARCO THIERRY GIULIANA
CRISTINA GRECO
BERNARD LAMIZET
MASSIMO LEONE**

**ANNA MARIA LORUSSO
RICHARD MOHR
SEBASTIÁN MORENO BARRENECHE
AUGUSTO PONZIO
JENNY PONZO
GABRIELLA RAVA
ANTONIO SANTANGELO
FILIPPO SILVESTRI
SIMONA STANO
UGO VOLLI
CRISTINA VOTO**





©

ISBN
979-12-218-0671-7

PRIMA EDIZIONE
ROMA 21 GIUGNO 2023

INDICE TABLE OF CONTENTS

- 9 *Ripensare l'ideologia: un'introduzione / Rethinking Ideology: An Introduction*
Simona Stano

Parte I TEORIE DELL'IDEOLOGIA

Part I THE THEORIES OF IDEOLOGY

- 27 *Avventure semantiche dell'ideologia: dalla teoria delle idee ai movimenti identitari*
Ugo Volli
- 53 *Ripensare l'ideologia oltre la semiotica*
Gabriella Rava
- 69 *Sull'ideologia: una riflessione tra modelli semiotici e prospettive di analisi pragmatica*
Cinzia Bianchi
- 85 *Retorica, ideologia, appartenenza*
Anna Maria Lorusso
- 107 *L'ideologia come progettazione e la riproduzione sociale in Ferruccio Rossi-Landi*
Augusto Ponzio
- 127 *L'ideologia come relazione tra conoscenza, prassi e linguaggio: un confronto tra Prieto e Rossi-Landi*
Emanuele Fadda

- 143 *Prassi enunciativa e discorso ideologico*
Angelo Di Caterino
- 155 *Perché non possiamo non essere ideologici. Note e appunti per una ricerca semiotica a partire da Umberto Eco, ascoltando due lezioni di Ernesto Laclau e Slavoj Žižek*
Filippo Silvestri

Parte II
CONTESTI DELL'IDEOLOGIA

Part II
THE CONTEXTS OF IDEOLOGY

- 171 *Ideology and Political Economy: Semiotic Hypotheses Starting From Rossi–Landi, Greimas and Callon*
Giorgio Borrelli
- 193 *Per una semiotica critico–descrittiva della propaganda politica: proposte metodologiche a partire dal concetto di “ideologia” nelle opere di Umberto Eco*
Andrea Ferretti
- 207 *Populism: From Ideology to Discursive Practice*
Sebastián Moreno Barreneche
- 221 *Unicorni, maiali, leoni: ideologie semiotiche del complotto*
Massimo Leone
- 247 *Distinguishing Science from Ideology: Truth, Facts or Interests?*
Richard Mohr
- 269 *Semiotic Ideologies of Media Languages*
Federico Biggio
- 283 *Retorica dello sforzo e ideologia nei giochi digitali*
Gianmarco Thierry Giuliana
- 307 *Food, Ideology and Critical Semiotics*
Simona Stano

Parte III
DISCORSI DELL'IDEOLOGIA

Part III
THE DISCOURSES OF IDEOLOGY

- 325 *Idéologie et énonciation*
Bernard Lamizet
- 339 *Famiglie (in)naturali. Ideologia e semiotica nel dibattito sulla gravidanza per altri*
Antonio Santangelo
- 359 *Beyond the Myth: The Perfection of Being an Imperfect Mother in Contemporary Advertising*
Marianna Boero, Cristina Greco
- 385 *Ideology, Transcendent Values and Flying Saints*
Jenny Ponzo
- 403 *Performing Ideologies in Sympoietic Faces*
Silvia Barbotto
- 419 *Ideologies of Nature in a Transhuman Perspective: Herbaria and the Inventory Gaze*
Cristina Voto
- 435 *Conclusioni / Concluding Remarks*
Massimo Leone
- 449 *Biografie degli autori / Authors' Biographies*

RIPENSARE L'IDEOLOGIA: UN'INTRODUZIONE RETHINKING IDEOLOGY: AN INTRODUCTION

SIMONA STANO*

1. Un percorso tortuoso: il concetto di ideologia dalla filosofia settecentesca alla semiotica contemporanea

Introdotta da Antoine Destutt de Tracy nel 1796 per descrivere il suo progetto di una “scienza delle idee”, concepita come unica via di accesso alla conoscenza del mondo, il termine “ideologia” ha assunto ben presto una connotazione negativa, in particolare a seguito della denominazione usata da Napoleone per designare il filosofo francese e i suoi colleghi (*les idéologues*, “gli ideologi”), a cui rimproverava di essere dottrinari e privi di senso della realtà. Un’ulteriore stigmatizzazione si trova nell’opera di Marx, che descrive l’ideologia mediante la nota metafora della camera oscura, interpretandola cioè come una distorsione per inversione della realtà, da cui deriverebbero gerarchie e privilegi illegittimi (Marx e Engels 1976 [1845–46]). Tale idea è poi stata ulteriormente rafforzata e arricchita dalla Scuola di Francoforte e dalla teoria critica promossa dai suoi membri, nonché da studiosi come Vilfredo Pareto (1903, 1916), che ha contrapposto l’ideologia alla scienza, attribuendole una funzione simbolica e sovversiva, e Karl Mannheim (1936 [1929]), per il quale l’ideologia non farebbe che giustificare dispositivi sociali già esistenti, opponendosi all’utopia che, prefigurando una trasformazione della società, si estenderebbe al contrario verso il futuro.

Che la si consideri come una particolare posizione filosofica e politica nei confronti della realtà o come “falsa coscienza”, l’ideologia riveste indubbiamente un interesse particolare dal punto di vista dei processi di produzione, circolazione e interpretazione del senso. Come ha messo in evidenza Paul Ricoeur (1986), essa aggiunge “plusvalore” alle nostre idee e credenze, e lo fa attraverso specifici discorsi e processi di significazione (Ponzio 2011). La semiotica può dunque svolgere un ruolo di tutto rilievo

* Università di Torino.

vo tanto nell'identificazione, quanto nella descrizione e nella comprensione dei discorsi ideologici, come hanno sottolineato diversi studiosi.

Si pensi, ad esempio, all'analisi barthesiana (Barthes 1957) del *mito* come "sistema semiologico secondo" o "metalinguaggio" che esalta certi valori e ne anestetizza altri, naturalizzando così particolari visioni del mondo. In simile prospettiva, la mitologia "fa parte e della semiologia come scienza formale e dell'*ideologia* come scienza storica: studia delle 'idee in forma'" (trad. it. 1974, p. 194, enfasi mia). Il semiologo francese, in altri termini, pone l'ideologia al livello dei processi di significazione, e più precisamente della connotazione, mettendo in evidenza l'operazione di deformazione del significato denotativo attivata dal discorso mitico e denunciandone il carattere parassitario e ingannevole. Trasformando la storia in natura, il mito converte la realtà del mondo, che è storica e contingente, in un'immagine "naturale" ed "eterna". È quindi necessario "denaturalizzare" il mito, decifrando i codici e le operazioni discorsive attivate dall'ideologia che lo produce, che tendono altrimenti a passare inosservate. In quanto disciplina o discorso sul senso, la semiologia può svolgere, secondo Barthes (1994 [1968]), un ruolo fondamentale in questo ambito, in quanto offre efficaci strumenti per rintracciare le ideologie nelle forme, ovvero laddove generalmente non le si cerca.

Anche Umberto Eco ha sottolineato il potenziale della semiotica rispetto all'identificazione dell'ideologia e delle sue strutture discorsive. Più precisamente, secondo l'autore de *La struttura assente*, l'ideologia è un *sistema di sapere*, ovvero un insieme di presupposti, credenze e attese che interagisce con un dato messaggio e determina la scelta dei codici attraverso cui decodificarlo (Eco 1968). Sulla scia della descrizione barthesiana del mito, Eco descrive l'ideologia come un sistema connotativo — e più precisamente, come "la connotazione finale della totalità delle connotazioni del segno o del contesto di segni" (*ibid.*, p. 96) — che "nasconde" le tracce della propria enunciazione originaria, bloccando in questo modo la funzione metasemiotica del discorso. D'altra parte, l'ideologia si manifesta quando, socializzata, si fa "codice", ovvero quando diventa una "convenzione comunicativa" per mezzo del linguaggio o di altri sistemi di segni. Per questo motivo, secondo Eco (1975), alla semiotica non interessano tanto i meccanismi di motivazione dell'ideologia, cioè i legami che questa mantiene con la realtà che

esprime, quanto i suoi dispositivi, o sistemi di organizzazione; non la sua genesi, ma la sua forma o struttura.

Al contrario, l'origine e la funzione dell'ideologia sono centrali nell'opera di Ferruccio Rossi-Landi (v. in particolare 1967, 1972, 1978, 1985), il quale la concepisce in termini di "progettazione sociale", ovvero come un sistema di organizzazione, manifestazione e modellazione della società. In quanto tale, secondo lo studioso, l'ideologia può essere esaminata e compresa solo in considerazione della dimensione sociale all'interno della quale è prodotta e diffusa. Allo stesso tempo, Rossi-Landi (1978, 1985) chiarisce che, sebbene si manifesti principalmente a livello *sovrastrutturale* (le "istituzioni ideologiche"), essa è presente anche agli altri due livelli costitutivi del processo di riproduzione sociale: la *struttura* ("modi di produzione") e i *sistemi segnici*. Lo studio dell'ideologia come sistema di progettazione sociale implica quindi necessariamente l'analisi dei processi di comunicazione e significazione che hanno luogo in seno a una data società. Più precisamente, richiamando la correlazione tra pensiero e linguaggio, Rossi-Landi descrive i fenomeni ideologici come costitutivamente linguistici, mettendo in evidenza il medesimo processo di "dissimulazione" e "naturalizzazione" descritto da Barthes ed Eco (e attribuendolo al tentativo delle classi sociali dominanti di controllare la produzione e diffusione di significati e valori per perpetuare la propria posizione).

Simili dinamiche giocano un ruolo cruciale anche nella riflessione antropologica sull'*ideologia linguistica* (v. in particolare Silverstein 1979; Woolard 1998), intesa — come sintetizzato efficacemente da Massimo Leone (2010, 2011) — come l'insieme di credenze (piuttosto esplicite) e di assunzioni (piuttosto implicite) che i membri di un gruppo mantengono a proposito del ruolo del linguaggio. Se le prime costituiscono l'oggetto di studio privilegiato di un approccio sociologico o etnoantropologico, le seconde possono invece essere analizzate prendendo in considerazione i discorsi prodotti da una comunità come "segni" della sua ideologia linguistica.

Tale concezione è stata ulteriormente ampliata da Webb Keane (2007, 2018), la cui definizione di *ideologia semiotica* ha segnato il passaggio da una dimensione puramente linguistica all'esperienza di varie forme di materialità della "forma semiotica". Secondo lo studioso, in altri termini, le pratiche che coinvolgono le parole e quelle che interessano le "cose" de-

vono essere considerate nello stesso quadro, giacché entrambe esistono in relazione dinamica con le ideologie, in un rapporto di mutua influenza.

A partire da simili premesse, questo numero di *Lexia* riprende e arricchisce la riflessione semiotica sull'ideologia — la quale, nonostante alcuni contributi di notevole interesse (v. in particolare Nöth 2004; Tarasti 2004; Al-Mohannadi 2008; Porter 2010; Escudero Chauvel e Velázquez García-Talavera 2017; Keršytė 2017; Cobley 2018), ha sofferto una generale perdita di interesse negli ultimi decenni. Le pagine che seguono intendono dunque rilanciare e arricchire lo studio di questo tema cruciale dal punto di vista dei processi di significazione, intersecandolo con altri aspetti di fondamentale importanza, quali le dinamiche soggiacenti alla produzione culturale e alla memoria (si pensi, ad esempio, al problema fondamentale del rapporto tra codici sociali, collettivi, sistemici, da un lato, e atti soggettivi, individuali, concreti, dall'altro, cfr. Lorusso 2017), o l'ambivalenza tra pratiche di rimozione e (ri)scrittura, conservazione e innovazione, memoria e oblio — in particolare nel contesto in continua evoluzione delle culture digitali contemporanee.

2. I saggi di questo volume

Nell'intento di ripensare l'ideologia in prospettiva semiotica, il presente volume unisce alcune riflessioni teoriche volte a riconsiderare criticamente gli strumenti concettuali e analitici sviluppati da diversi studiosi e approcci per lo studio delle forme e dei discorsi ideologici con approfondimenti di casi studio particolarmente significativi relativi ai vari contesti e ambiti entro cui questi si manifestano.

La prima sezione, dedicata alle *Teorie dell'ideologia*, si apre con l'articolo di Ugo Volli, che mette a fuoco i diversi mutamenti e le contraddizioni che hanno segnato l'evoluzione del termine “ideologia” e il suo utilizzo da parte di diversi pensatori e movimenti, problematizzando in chiusura l'idea di una “crisi” o “morte dell'ideologia” in seno alle culture contemporanee, a partire da un caso di studio di particolare rilevanza. Di simile ricchezza e ambiguità semantica si occupa anche Gabriella Rava, che si concentra su tre diverse forme di manifestazione del pensiero ideologico (come *immagine*, come *rappresentazione* e come *prassi*), proponendo provocatoriamente l'idea di una semiotica

“politica” (nel senso descritto da Landowski 2019) e “coscientemente ideologica”. Seguono alcuni contributi dedicati ad aspetti teorici e metodologici di fondamentale importanza in relazione allo studio semiotico dell'ideologia. In “Sull'ideologia: una riflessione tra modelli semiotici e prospettive di analisi pragmatica”, Cinzia Bianchi riprende diverse idee introdotte da Roland Barthes, Umberto Eco e Ferruccio Rossi-Landi, insistendo sulla necessità di recuperare, e al tempo stesso rafforzare, la riflessione semiotica sulle configurazioni ideologiche soggiacenti ai discorsi sociali e culturali. In “Retorica, ideologia, appartenenza”, Anna Maria Lorusso si concentra più specificamente sulle opere di Eco per riflettere sulle peculiarità dell'approccio semiotico all'ideologia, prestando particolare attenzione alla dialettica tra individualità e soggettività collettive generata dai discorsi ideologici, e al carattere “illusorio” della retorica ideologica. Il contributo di Augusto Ponzio sposta poi l'attenzione sulla vasta produzione di Ferruccio Rossi-Landi, approfondendone alcuni aspetti fondamentali per mostrare il ruolo decisivo che l'ideologia gioca nella riproduzione sociale, nonché il legame indissolubile tra processi ideologici e sistemi segnici. Un altro aspetto cruciale della riflessione di Rossi-Landi, ovvero il rapporto tra ideologia, linguaggio e conoscenza (in particolare, nel suo rapporto con la prassi), viene invece approfondito da Emanuele Fadda, attraverso un interessante confronto tra il noto volume intitolato *Ideologia* (Rossi-Landi 1978) e *Pertinenza e pratica* di Luis J. Prieto (1975). La dimensione linguistica è inoltre centrale nell'articolo di Angelo Di Caterino, che propone di riconsiderare il discorso ideologico nel quadro della semiotica della cultura, a partire dal ruolo svolto dall'enunciazione nei processi di formazione dei discorsi ideologici. Infine, Filippo Silvestri immagina una suggestiva conversazione a distanza tra Umberto Eco, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek, confrontando e connettendo i loro approcci, e insistendo ulteriormente sull'importanza del linguaggio per lo studio e la comprensione dell'ideologia in prospettiva filosofica e semiotica.

La seconda parte del volume, *Contesti dell'ideologia*, è incentrata sulla presenza e i meccanismi di funzionamento dell'ideologia in particolari ambiti del sapere e della pratica. Giorgio Borrelli, ad esempio, si concentra sull'economia politica, riprendendo l'analisi del carattere performativo dell'economia di Michel Callon, insieme all'interpretazione dell'ideologia come pratica sociale di Rossi-Landi e alle riflessioni sui

processi di veridizione di Algirdas Julien Greimas, per evidenziarne la caratterizzazione ideologica. In modo analogo, Andrea Ferretti si basa su vari aspetti della riflessione echiana sull'ideologia per definire le caratteristiche di un approccio semiotico critico–descrittivo alla propaganda e alla comunicazione politica. Anche Sebastián Moreno Barreneche si occupa della sfera politica, affrontando più specificamente il caso del populismo per mostrare la relazione tra simile fenomeno, inteso — come ha proposto Mudde (2004) — come un'ideologia dal “nucleo sottile”, e la sua analisi semiotica in termini di pratica discorsiva. In “Unicorni, maiali, leoni: ideologie semiotiche del complotto”, Massimo Leone avanza invece un interessante parallelismo tra teorie complottiste e pensiero ideologico, dedicando particolare attenzione ai processi gnoseologici e di significazione presupposti da quest'ultimo, con particolare riferimento ad alcune mitologie in voga nelle culture contemporanee. L'articolo di Richard Mohr sposta poi il centro dell'attenzione sulla presunta contrapposizione tra scienza e ideologia, soffermandosi sulle tre principali tappe dell'evoluzione della scienza medica per dimostrare come le operazioni semiotiche tipiche sottese ai meccanismi ideologici possano essere rinvenute anche nella buona pratica scientifica. Seguono due articoli dedicati alle specificità degli scenari mediali contemporanei: Federico Biggio propone una riflessione sui linguaggi dei media, soffermandosi in particolare sull'idea di alienazione, mentre Gianmarco Thierry Giuliana evidenzia la sostanziale assenza di studi semiotici dell'ideologia nel campo dei giochi digitali, suggerendo di studiarne la dimensione esperienziale come forma di retorica atta a trasmettere contenuti potenzialmente ideologici. Infine, Simona Stano si concentra sui meccanismi ideologici in seno all'ambito alimentare, richiamando l'ambivalenza tra “comestibilità” (*edibility*) e “mangiabilità” (*eatability*) per mettere in evidenza la relazione tra aspettative ideologiche e scelte e pratiche alimentari, e definendo in chiusura le caratteristiche principali di una “semiotica critica” in grado di analizzare compiutamente simili dinamiche.

La terza e ultima sezione, intitolata *Discorsi dell'ideologia*, contiene diverse analisi semiotiche di casi di studio particolarmente rilevanti. In “Idéologie et énonciation”, Bernard Lamizet torna sul rapporto tra ideologia ed enunciazione, concentrandosi in particolare su alcuni esempi di comunicazione pubblica e politica. Prendendo spunto dall'analisi del film italiano *Tuttiinsieme* (Puccioni 2020) e dai

commenti da esso scaturiti in relazione al tema della maternità surrogata e delle famiglie arcobaleno, “Famiglie (in)naturali. Ideologia e semiotica nel dibattito sulla gravidanza per altri” di Antonio Santangelo suggerisce invece un modello narrativo per lo studio dei discorsi ideologici, a partire dalle riflessioni di Gal e Irvine sulle dinamiche di “contrapposizione” ideologica nella vita sociale (2019). Il tema della maternità è centrale anche nell’articolo di Marianna Boero e Cristina Greco, dedicato specificamente al ruolo del discorso pubblicitario nella rappresentazione e messa in discussione di particolari ideologie riguardanti la figura della madre, con specifico riferimento alla dimensione corporea, alla “pressione” post-parto e alla presenza/al rientro al lavoro delle madri. A seguire, “Ideology, Transcendent Values and Flying Saints” di Jenny Ponzio ci porta nella sfera del sacro, con l’analisi di alcuni casi di studio legati alle figure della “levitazione” e del “volo mistico”, e un suggestivo parallelismo tra la letteratura agiografica cristiano-cattolica e alcune opere d’arte contemporanea fondate su una rivisitazione in chiave secolare di simile tema religioso. I discorsi artistici sono al centro anche dei due interventi che chiudono la sezione e, con essa, l’intero volume: in “Performing Ideologies in Sympoietic Faces”, Silvia Barbotto analizza il livello plastico, figurativo e performativo della fotografia *Ravens 6: Noctambulant Flight* di Fukase Masahisa, richiamando alcuni punti cruciali nella riflessione sull’ideologia di studiosi quali Webb Keane, Donna Haraway, Paul Ricœur e Massimo Leone; infine, “Ideologies of Nature in A Transhuman Perspective: Herbaria and the Inventory Gaze” di Cristina Voto si concentra sui meccanismi ideologici in gioco nella rappresentazione visiva della natura, comparando, in modo interessante, il caso degli erbari tradizionali con alcune recenti opere basate sul connubio tra arte e intelligenza artificiale.

Si chiude così una raccolta assai ricca e variegata, che non solo ha il merito di ripercorrere le principali tappe della riflessione semiotica sull’ideologia, evidenziandone i punti di particolare interesse e attualità, ma si dimostra al contempo capace di aprire nuovi orizzonti rispetto a questo importante — ma nondimeno da diverso tempo ormai ampiamente trascurato — oggetto di studio, proponendo nuove e innovative interpretazioni, teorie di riferimento e modalità di indagine.

1. A winding journey: the concept of ideology from 18th century philosophy to contemporary semiotics

The term “ideology” was first introduced by Antoine Destutt de Tracy in 1796 to describe his idea of a “science of ideas”, intended as the sole means we have to know things. Not long after, however, the expression took on a negative connotation, especially as a result of the pejorative denomination used by Napoleon to refer to the members of the French Enlightenment philosopher’s school (*les idéologues*, “the ideologists”), whom he blamed for being dogmatic and devoid of any sense of reality.

A stigmatization of the concept of ideology is also traceable in Karl Marx, who described it through the well-known metaphor of the inverted image found in pinhole cameras, that is to say, as a distortion through reversal of reality — which assumed in his theorisation the form of a mystification aimed at justifying the existence of illegitimate privileges and hierarchies (Marx and Engels 1976 [1845–46]). Such an idea was then further enhanced and enriched by the so-called “Frankfurt School” and the critical theory promoted by its members, as well as by scholars such as Vilfredo Pareto (1903, 1916), who opposed ideology to science, attributing an inherent symbolic and agitating function to the former, and Karl Mannheim (1936 [1929]), who distinguished between ideology, which in his view provides outdated support for existing social arrangements, and utopia, which rather threatens to transform societies, therefore moving toward the future.

Whether considered as a specific philosophical and political position towards reality or a “false consciousness”, ideology is particularly interesting as regards to the processes of production, circulation and interpretation of meaning. As Paul Ricoeur (1986) maintained, in fact, it adds a certain “surplus-value” to our ideas and beliefs, and it does so by means of specific discourses and processes of signification (Ponzio 2011). Semiotics can therefore play a fundamental role in the identification, description and understanding of ideological processes and discourses, as it has been remarked by various scholars.

Let us consider, for instance, Roland Barthes’ analysis of *myth* (Barthes 1957) in terms of a “second-order semiological system” or “meta-language”, which exalts certain values and narcotizes others, thus naturalizing specific views of the world. In such a perspective, mythology “is a part both of semiology inasmuch as it is a formal science, and

of ideology inasmuch as it is an historical science: it studies ideas-in-form” (Engl. Trans. 1972, p. 111). The French semiotician, in other words, placed ideology on the level of the processes of signification, and more precisely of connotation, highlighting the operation of deformation of the denotative meaning activated by the mythical discourse and denouncing its parasitic and deceptive character. By transforming history into nature, myth converts the reality of the world, which is historical and contingent, into a “natural” and “eternal” image of the world. Hence, it is necessary to “de-naturalize” myth, deciphering the codes and discursive operations activated by the ideology that produces it, which otherwise tend to remain unperceived. As a discipline or discourse on meaning, according to Barthes (1994 [1968]), semiology can provide effective tools to trace ideologies in forms, that is, where one does not generally seek them.

Similarly, Umberto Eco underlined the potential of semiotics in identifying ideology and reconstructing its structures. More specifically, in Eco’s view, ideology is a *system of knowledge* — namely of assumptions, beliefs, and expectations —, which interacts with a message and determines the choice of codes through which to decode it (Eco 1968). Recalling the Barthesian description of myth, the Italian semiotician depicted ideology as a connotative system — and more specifically, as “the final connotation of the totality of the connotations of the sign or context of signs” (*ibid.*, p. 96) —, which “conceals” the traces of its original enunciation, obstructing the meta-semiotic function of discourse. Nonetheless, ideology does manifest itself when, being socialised, becomes a “code”, that is, a “communicative convention” — which happens through language or other systems of signs. As a consequence, according to Eco (1975), semiotics is not interested in the systems of motivation of ideology, that is to say, in the links it maintains with the reality that it expresses, but rather in its “devices” or systems of organisation; not in its genesis, but rather in its form or structure.

The origin and function of ideology were instead central in the work of Ferruccio Rossi-Landi (see in particular 1967, 1972, 1978, 1985), who conceived it in terms of “social planning”, namely as a system of organisation, manifestation and modelling of society. As such, according to the Italian scholar, it cannot be examined nor understood but in consideration of the social dimension within which it is produced and circulated. At the same time, Rossi-Landi (1978, 1985) clarified that,

although ideology manifests itself mainly at the *superstructural* level (“ideological institutions”), it is also present at the other two main levels of the process of social reproduction, that is to say, *structure* (“modes of production”) and *sign systems*. Analysing ideology as social planning therefore necessarily implies considering the processes of meaning-making and communication taking place within a society. More specifically, recalling the idea of a basic correlation between thought and language, Rossi–Landi described ideological phenomena as constitutively linguistic, highlighting the same process of “concealment” and “naturalization” described by Barthes and Eco (and attributing it to the dominant social classes’ attempt to hold control of the production and dissemination of meanings and values to perpetuate their position).

Such dynamics also play a crucial role in the anthropological reflection on *linguistic ideology* (see in particular Silverstein 1979; Woolard 1998), intended — as remarked by Massimo Leone (2010, 2011) — as the set of (rather explicit) beliefs and (rather implicit) assumptions about the role of language of the members of a specific society. While the former is the privileged object of study of a sociological or ethno-anthropological approach, the latter can be analysed considering the speeches produced by a community as signs of its linguistic ideology.

Webb Keane (2007, 2018) then enlarged such a conception, extending from the linguistic dimension to people’s experiences of the various forms of the materiality of semiotic form in his definition of *se-miotic ideology*. In his view, practices involving not only words, but also “things”, should be considered within the same frame, as they both exist in dynamic relations with ideologies, such that changes in one domain can have consequences on the other.

Drawing on these premises, this special issue of *Lexia* resumes and enhances the semiotic reflection on ideology — which, despite some interesting contributions (such as, for instance, Nöth 2004; Tarasti 2004; Al–Mohannadi 2008; Porter 2010; Escudero Chauvel and Velázquez García–Talavera 2017; Keršytė 2017; Cogley 2018), has suffered a general loss of interest in the last decades. Hence, the pages that follow intend to restore and enrich the study of this crucial topic from the point of view of the processes of meaning making and circulation, also relating to crucial issues concerning cultural production, memory, and communication, such as the problem of the relationship between social, collective, systemic codes, on the one hand, and subjective,

tangible, individual acts, on the other hand (cf. Lorusso 2017), as well as the ambivalence between practices of removal and (re)writing, preservation and innovation, remembrance and oblivion — especially in the constantly changing frame of contemporary digital cultures.

2. The present volume

In the aim to rethink ideology in a semiotic perspective, the present volume combines theoretical reflections focusing on the conceptual and analytical tools developed by various scholars and approaches for the study of ideological forms with in-depth analyses of particularly relevant case studies related to different contexts and spheres.

The first section, devoted to *The Theories of Ideology*, opens with Ugo Volli's paper "Avventure semantiche dell'ideologia: dalla teoria delle idee ai movimenti identitari", which focuses on the changes and contradictions that have marked the evolution of the term "ideology" and its use by different thinkers and movements, also challenging the idea of a "crisis" or "death of ideology" in contemporary cultures, based on the observation of a relevant case study. In "Ripensare l'ideologia oltre la semiotica", Gabriella Rava also deals with such semantic richness and ambiguity, investigating three different forms of manifestation of ideological thinking (as *image*, *representation* and *practice*) and provocatively pointing to the idea of a "political" (in the sense described by Landowski 2019) and "consciously ideological" semiotics. A series of papers addressing some crucial theoretical and methodological aspects related to the study of ideology from a semiotic point of view follow. In "Sull'ideologia: una riflessione tra modelli semiotici e prospettive di analisi pragmatica", Cinzia Bianchi deals with various ideas developed by Roland Barthes, Umberto Eco and Ferruccio Rossi-Landi, insisting on the need to recover and reinforce the semiotic reflection on the ideological configurations underlying social and cultural discourses. In "Retorica, ideologia, appartenenza", Anna Maria Lorusso focuses specifically on Eco's works to reflect upon the peculiarities of a semiotic approach to ideology, paying particular attention to the dialectic between individuality and collective subjectivities that ideological discourses produce, and the illusory deceitfulness of ideological rhetoric. Augusto Ponzio moves the focus of attention to the vast production

on ideology by Ferruccio Rossi–Landi, thoroughly exploring his reflections to show the role played by ideology in relation to social reproduction, as well as the indissoluble link between ideological processes and sign systems. Another crucial aspect in Rossi–Landi’s reflection on ideology, namely its relation to language and knowledge (in particular, in its relation to praxis), is explored by Emanuele Fadda, through a thought–provoking comparison between the scholar’s *Ideologia* (1978) and Luis J. Prieto’s *Pertinence et pratique* (1975). Language is also central to Angelo Di Caterino’s “Prassi enunciativa e discorso ideologico”, which reconsiders the ideological discourse within the framework of the semiotics of culture, based on the role played by enunciation in the processes of formation of ideological discourses. Finally, Filippo Silvestri imagines a long–distance conversation among Umberto Eco, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek as a way to compare and combine their approaches, further insisting on the importance of the linguistic dimension for the study and understanding of ideology in a philosophical and semiotic perspective.

The second section of the volume, *The Contexts of Ideology*, is centred on the presence and functioning mechanisms of ideological dynamics in particular fields of knowledge and practice. Giorgio Borrelli, for instance, focuses on political economy, drawing on Michel Callon’s analysis of the performative character of economics, Rossi–Landi’s interpretation of ideology as social teleology and Algirdas Julien Greimas’ reflections on veridictory processes to highlight its ideological characterisation. Similarly, Andrea Ferretti builds on various aspects of Eco’s reflection on ideology to define a critical–descriptive semiotic approach to political communication and propaganda. Sebastián Moreno Barreneche also deals with the political sphere, specifically addressing the case of populism to show the relation between such a phenomenon, intended — following Mudde (2004) — as a thin–centred ideology, and its semiotic analysis in terms of a discursive practice. In “Unicorni, maiali, leoni: ideologie semiotiche del complotto”, Massimo Leone advances a thought–provoking parallelism between conspiracy theories and ideological thinking, devoting particular attention to the gnoseological processes and meaning–making dynamics supposed by the latter, also in relation to present–day popular mythologies. Richard Mohr moves the focus of attention to the supposed opposition between science and ideology, focusing on three phases of medical science to show

that semiotic operations characteristic of ideology are also found in good scientific practice. Two articles devoted to contemporary mediascapes follow: Federico Biggio provides a reflection on media languages, particularly focusing on the idea of alienation, while Gianmarco Thierry Giuliana highlights the substantial absence of a semiotic study of ideology in digital games, suggesting to study their experiential dimension as a form of rhetoric used to convey potentially ideological content. Finally, Simona Stano investigates ideology in the food domain, pointing to the ambivalence between “edibility” and “eatability” to illustrate that food choices and practices serve as vehicles through which ideological expectations are circulated, enforced and transgressed, finally identifying the main aspects of a critical semiotics aiming at thoroughly addressing “food ideologies”.

The third and last section, entitled *The Discourse of Ideology*, contains semiotic analyses of particularly relevant case studies. In “Idéologie et énonciation”, Bernard Lamizet goes back to the relation between ideology and enunciation, specifically focusing on political and public discourses. Drawing on the analysis of the Italian movie *Tuttiinsieme* (Puccioni 2020) and the comments it arose on the subject of surrogacy and rainbow families, Antonio Santangelo’s “Famiglie (in)naturali. Ideologia e semiotica nel dibattito sulla gravidanza per altri” suggests a narrative model for the study of ideological discourses, also relating to Gal and Irvine’s reflections on ideological confrontation in social life (2019). Motherhood is also central to the article of Marianna Boero and Cristina Greco, which is devoted precisely to investigating how particular ideologies concerning the figure of the mother are represented and re-discussed in advertising, especially as regards the maternal body, postnatal pressure and mothers’ presence at/return to work after their maternity leave. With Jenny Ponzio’s “Ideology, Transcendent Values and Flying Saints” the focus of attention moves to the sacred sphere, through the analysis of case studies connected to the figurativisation of transcendence as “flight”, both as related to Christian–Catholic hagiographic–mystical literature and contemporary artworks re-elaborating the religious theme of levitation or mystical flight from a secularised perspective. Artistic discourses are also the object of the two papers that close this section and the volume: in “Performing Ideologies in Sympoietic Faces”, Silvia Barbotto analyses the plastic, figurative and performative levels of the photograph *Ravens 6: Noctambulant Flight*

by Fukase Masahisa, relating to crucial insights on ideology by Webb Keane, Donna Haraway, Paul Ricœur and Massimo Leone; Cristina Voto's "Ideologies of Nature in A Transhuman Perspective: Herbaria and the Inventory Gaze" rather focuses on the ideologic discourses that operate within the visual representation of nature, exploring interesting case studies in the field of traditional herbaria, as well as in contemporary AI-driven artworks.

Hence, the pages that follow provide a very rich and varied collection, which is able not only to retrace the main stages of the semiotic reflection on ideology, highlighting its points of particular interest and relevance, but at the same time to open new horizons in the study of such an important — and yet for some time now left behind — subject, suggesting new and innovative interpretations, theorisations, and methods of investigation.

Riferimenti bibliografici / *Bibliographic references*

- AL-MOHANNADI S. (2008) *Translation and ideology*, "Social Semiotics", 18(4): 529–42.
- BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Seuil, Paris (Engl. Trans. A. Lavers, *Mythologies*, The Noonday Press — Farrar, Straus and Giroux, New York 1972).
- . (1994 [1968]) "Structuralisme et sémiologie: entretien avec P. Daix", *Les Lettres françaises*, 31 juillet 1968; now in É. Marty (ed.), *Œuvres complètes*, t. II (1966–1973), Seuil, Paris, 523–527.
- COBLEY P. (2018) *Human Understanding: The Key Triad*, "The American Journal of Semiotics", 34(1–2): 17–38.
- DESTUTT DE TRACY A. (1796) *Mémoires sur la Faculté de penser*, Badouin, Paris.
- ECO U. (1968) *La struttura assente*, Bompiani, Milano.
- . (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- ESCUADERO CHAUVEL L. and T. VELÁZQUEZ GARCÍA-TALAVERA (eds.) (2017) *Semiótica e Ideología(s). deSignis*, 26, Federación Latinoamericana de Semiótica, Argentina.
- GAL S. and J.T. IRVINE (2019) *Signs of difference. Language and ideology in social life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KEANE W. (2007) *Christian moderns. Freedom and fetish in the mission encounter*, University of California Press, Berkeley.
- . (2018) *On Semiotic Ideology*, "Signs and Society", 6(1): 64–87.

- KERŠYTĖ N. (2017) *Rethinking ideology: Greimas's semiotics, neomarxism, and cultural anthropology*, "Semiotica", 219: 485–509.
- LANDOWSKI, E. (2019) *Politiques de la sémiotique / The political stances of semiotics*, "Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio", 13(2): 6–25.
- LEONE M. (2010) "Semiotic ideology and its metamorphoses", in D. Teters (ed.), *Metamorphoses of the world*, Latvian Academy of Culture, Riga, 133–46.
- . (2011) *Dall'ideologia linguistica all'ideologia semiotica. Riflessioni sulla smentita* "Esercizi Filosofici", 6: 318–28.
- LORUSSO A.M. (2017) "Looking at Culture Through Ideological Discourse", in T. Thellefsen and B. Sørensen (eds.), *Umberto Eco in His Own Words*, De Gruyter, Berlin–Boston, 48–56.
- MANNHEIM K. (1936 [1929]) *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge, London.
- MARX K. and F. Engels (1976 [1845–46]) *The German Ideology*, Lawrence and Wishart, London.
- MUDE C. (2004) *The populist Zeitgeist*, "Government and Opposition", 39(4): 541–63.
- NÖTH W. (2004) *Semiotics of ideology*, "Semiotica", 148: 11–21.
- PARETO V. (1903) *Systèmes socialistes*, T. II, Giard et Brière, Paris.
- . (1916) *Trattato di sociologia generale*, Barbera, Firenze.
- PONZIO A. (2011) "Segno e ideologia. Introduzione alla quinta edizione", in F. Rossi–Landi, *Semiotica e ideologia* (5th ed.), Bompiani, Milano, V–XXII.
- PORTER R. (2010) *From clichés to slogans: towards a Deleuze–Guattarian critique of ideology*, "Social Semiotics", 20(3): 233–45.
- PRIETO L.J. (1975) *Pertinence et pratique*. Minuit, Paris.
- RICOEUR P. (1986) *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York.
- ROSSI–LANDI F. (1967) *Ideologia come progettazione sociale. Ideologie*, 1, G. Stocchiero, Vicenza.
- . (1972) *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano.
- . (1978) *L'ideologia*, ISEDI, Milano.
- . (1985) *Metodica filosofica e scienza dei segni: nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, Bompiani, Milano.
- SILVERSTEIN M. (1979) "Language structure and linguistic ideology", in P.R. Clyne, W.F. Hanks and C.L. Hofbauer (eds.), *The elements. A parasection on linguistic units and levels*, Chicago Linguistic Society, Chicago, 193–247.
- TARASTI E. (2004) *Ideologies manifesting axiologies*, "Semiotica", 148: 23–46.
- WOOLARD K.A. (1998) "Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry", in B. Schieffelin, K.A. Woolard and P.V. Kroskrity (eds.), *Language ideologies. Practice and theory*, Oxford University Press, New York and Oxford, 3–47.

PARTE I

TEORIE DELL'IDEOLOGIA

PART I

THE THEORIES OF IDEOLOGY

AVVENTURE SEMANTICHE DELL'IDEOLOGIA: DALLA TEORIA DELLE IDEE AI MOVIMENTI IDENTITARI

UGO VOLLI*

ENGLISH TITLE: *The Semantic Adventures of Ideology: From A Theory of Ideas to Identity-Making Movements*

ABSTRACT: After a short theoretical discussion on the semantic drift concerning all cultures, the paper shows how the term “ideology”, while being rather recent, has had a complex semantic history, marked by contradictory evaluations and very diverse meanings. Its inventor, Destutt de Tracy, conceived it as a general science of ideas, ranging from economics to psychology and logic. Only a few years later, Napoleon depicted it as a dangerous theory, because of its “a–historical” character. In 1846 Karl Marx described it as a real “subversion of reality”, while Lenin saw it as an essential means of class struggle, and Gramsci linked it to the idea of “hegemony”. The paper then deals with Barthes’ and Eco’ analyses, which interpreted ideology as an effect of connotation, namely the “totalization” of partial semantic systems. Finally, we discuss the alleged “death of ideologies”, and their “resurrection” in the form of partial focuses, as in recent cases related to gender and the Black Lives Matter movement. A critique of these partial ideologies and their intersection concludes the paper.

KEYWORDS: Ideology, Hegemony, Semantic Drift, Semiotic Surplus–Value, Myth.

1. Deriva semantica

Affrontando dal punto di vista semiotico di un concetto piuttosto recente e molto discusso come quello di “ideologia”, una piccola premessa teorica mi sembra necessaria per cercare di uscire dalle *idées reçues* (Flaubert 1978 [1881–1913]) che abbondano sull’argomento.

Tutti i termini che la semiotica si trova ad analizzare, compreso quello di “ideologia” ed anche quelli utilizzati all’interno del nostro

* Università di Torino.

metalinguaggio scientifico, sono “unità culturali” (Eco 1975, p. 108), e dunque in definitiva *segni*. Essendoci inattingibile direttamente quell’ulteriore unità culturale che è il loro “significato”, perché si tratta sempre di un concetto, cioè di una posizione nello spazio semantico astratto di una certa cultura, variabile nel tempo e nello spazio, ciò che noi incontriamo nella ricerca semiotica del senso di un termine sono *sempre solo altri segni*. Quelli che chiamiamo significati sono cioè *segni* che *reformulano* il significante originale per esplicitarne il senso percepito, vale a dire per definire il luogo che esso occupa nella rete astratta delle opposizioni e delle somiglianze che caratterizza quella cultura (punto di vista *emic*: Harris 1976) o che usiamo nel nostro metalinguaggio per catturare la sua semantica (punti di vista *etic*). Si tratta di un fenomeno fondamentale dal punto di vista cognitivo, che possiamo anche tematizzare col termine peirceano di “interpretante”¹. I significanti di partenza, quelli usati nella cultura che studiamo, possono avere talvolta una continuità materiale (fonetica e talvolta grafica) assai lunga: si pensi all’ebraico *amen*, al latino *credo*, al sanscrito *nirvana*, che sono arrivati fino a noi a distanza di decine di secoli. La continuità dei *segni* di cui questi significanti sono l’espressione è invece molto più corta, perché la loro significazione (cioè il nesso con gli altri segni interpretanti, considerati equivalenti dalla cultura, in definitiva lo spazio occupato nella rete semantica), si modifica assai più velocemente: cambia cioè l’accoppiamento definitorio fra i diversi significanti, per via di meccanismi complessi che fra l’altro rendono affascinante e contingente l’etimologia delle parole o l’interpretazione delle immagini. Si pensi, per fare solo un piccolo esempio, ai tanti *falsi amici* che rendono difficili le traduzioni anche più elementari, se non si sa per esempio che “virtù” è tutt’altra cosa da “*virtus*”, “donna” da “*domina*”, “religione” da “*religio*”: il significante è rimasto quasi invariato, ma il segno è completamente diverso.

Sovente accade che in questo gioco di trasformazioni la società perda il ricordo del senso più antico e dei vari stadi intermedi dei suoi segni, fino al punto di renderne opaca la dimensione diacronica. Anche chi crede a una motivazione intrinseca dell’origine dei termini linguistici, come Ermogene nel *Cratilo* di Platone o la Bibbia (*Gen* 2;19, cfr. Volli 2019, cap. II), deve arrendersi al lavoro trasformatore del tempo, o meglio all’asincronia delle trasformazioni del piano dell’espressione e del

1. Peirce 1931, CP. 2.292, “Syllabus”, CP. 2.275.

contenuto. Spesso il gioco delle trasformazioni è casuale ma progressivo: alcuni tratti semantici si narcotizzano, altri si magnificano (Eco 1979, Parte III), altri ancora se ne aggiungono, poi se ne narcotizzano altri, ne arrivano altri ancora e così via. È per esempio il percorso oggi insospettabile *scire* → (*ne*)*sciens* (lat.) → *neçan* (ant. franc.) → *nice* (ingl.). Una teoria o almeno una tipologia ragionata di questa semantica storica potrebbe utilmente essere certamente formulata in un quadro semiotico, per esempio seguendo le tracce oggi quasi abbandonate dell'interesse sia di Eco (1975, p. 76) che di Greimas (1966) per i modelli di semantica a tratti. Ma questo non è avvenuto, probabilmente per un pregiudizio sincronico assoluto che è stato estrapolato in maniera molto discutibile da Saussure.

Altre volte però non ci si trova di fronte a questo spostamento progressivo che è stato giustamente caratterizzato con la metafora della *deriva*, ma a fenomeni di senso più dinamici. Si pensi al termine “genere”: dopo aver abbandonato il suo senso *classico* che, per definire l'appartenenza a un certo “tipo” di qualche oggetto o concetto, rimandava alla sua “generazione”², in sostanza alla sua *origine genealogica*, di recente, nel giro di pochi anni, ha preso a significare prima l'appartenenza di una produzione artistica o intellettuale a questa o quella categoria, come la commedia o il “giallo” o il giornalismo (oggi si preferisce, anche in ambiente semiotico, usare per questa accezione il vocabolo francese equivalente *genre* che ne deriva etimologicamente) e poi soprattutto l'orientamento sessuale, magari pensato come indipendente dai dati biologici (e in questo caso si preferisce spesso usare un altro termine derivato, l'equivalente inglese *gender*): una vera e propria scissione semantica.

2. Oscillazioni ideologiche

Il significante che a noi interessa qui, “ideologia” è invece stato sottoposto oltre alla normale deriva semantica a una doppia violenta oscillazione di senso, tanto sul piano della dimensione assiologica più

2. Ancora Machiavelli nel *Principe* (per esempio, cap. XXII) usa “generazione” dove noi scriveremmo “genere”: “Sono di tre generazioni cervelli; l'uno intende per sé, l'altro intende quanto da altri gli è mostro, il terzo non intende né sé stesso né per dimostrazione d'altri. Quel primo è eccellentissimo, il secondo eccellente, il terzo inutile”.

elementare (buono *vs* cattivo) quanto su quello dell'appartenenza ad un versante dello schieramento politico (destra *vs* sinistra). Tutto ciò in un arco di tempo estremamente limitato, almeno rispetto alla normale durata degli elementi linguistici.

Si dà il caso infatti che conosciamo esattamente la data di nascita di questa parola, come accade solo per certi lessemi colti: la parola francese *ideologie*, da cui derivano calchi in molte lingue moderne fra cui l'italiano e l'inglese, nasce esattamente nel 1796, inventata da Antoine-Louis-Claude Destutt conte de Tracy, esponente dell'Illuminismo, rivoluzionario moderato, deputato alla Convenzione, incarcerato durante il Terrore, rientrato a vita privata dopo la presa del potere da parte di Napoleone per dissenso dalla sua figura (Treccani online, s.v. "ideologia"). La parola compare per la prima volta nel *Mémoire sur la faculté de penser* pubblicata per l'appunto in quell'anno e viene poi messa al centro di un'opera massiccia in quattro volumi, gli *Éléments d'idéologie* (1801-1815, ristampa moderna *Destutt de Tracy 2018*). Spiega Gramsci in una nota dei *Quaderni dal carcere*,

“Ideologia” è un aspetto del “sensismo” ossia del materialismo francese del XVIII secolo. Significava “scienza delle idee” e, poiché l'analisi era il solo metodo riconosciuto e applicato dalla scienza, “analisi delle idee”, cioè ancora “ricerca della origine delle idee”. Le idee devono essere scomposte nei loro “elementi” [originari] e questi non potevano essere altro che le “sensazioni”: le idee derivano dalle sensazioni. Ma il sensismo poteva associarsi senza troppa difficoltà colla fede più alta nella potenza dello spirito e nei suoi “destini immortali”³.

In realtà, quel che Destutt designa con questo nome è un ambizioso progetto teorico, una sorta di antropologia filosofica naturalizzata, o di teoria generale del pensiero, che vuol portare sul piano scientifico la “vecchia metafisica”, comprendendo argomenti che oggi chiameremmo psicologia, scienze cognitive, grammatica, sociologia, economia politica, sempre sottolineando il modo in cui questa scienza umana generale ha per oggetto delle “idee”, cioè percezioni, concetti, ma anche segni.

3. Quaderno 4 (XIII), § (35). Vedremo poi che Gramsci darà una sua originale interpretazione del termine.

L'Idéologie est une partie de la Zoologie [...]. Locke est, je crois, le premier des hommes qui ait tenté d'observer et de décrire l'intelligence humaine, comme l'on observe et l'on décrit une propriété d'un minéral ou d'un végétal, ou une circonstance remarquable de la vie d'un animal [...] Quelques bons esprits ont suivi et continué Locke: Condillac a plus qu'aucun autre accru le nombre de leurs observations, et il a réellement créé l'Idéologie. [...] J'ai essayé de faire une description exacte et circonstanciée de nos facultés intellectuelles, de leurs principaux phénomènes, et de leurs circonstances les plus remarquables, en un mot de véritables éléments d'Idéologie. Cette science peut s'appeler Idéologie, si l'on ne fait attention qu'au sujet; Grammaire générale, si l'on n'a égard qu'au moyen, et Logique, si l'on ne considère que le but. Quelque nom qu'on lui donne, elle renferme nécessairement ces trois parties ; car on ne peut en traiter une raisonnablement sans traiter les deux autres. Idéologie me paraît le terme générique, parce que la science des idées renferme celle de leur expression et celle de leur déduction.

Il progetto dell'“ideologia” rientra insomma in qualche modo nella genealogia della semiotica, come già aveva accennato brevemente Omar Calabrese nella sua ricostruzione storica del pensiero semiotico (2001) e prima ancora con un'analisi molto penetrante François Rastier (1972). Molte idee che avrebbero articolato il pensiero semiotico, e anche alcuni difetti che l'avrebbero inficiato, come una certa vertigine metodologica nell'affrontare ogni cosa all'interno delle proprie categorie metodologiche delegittimando gli altri approcci, si trovano già in questo testo, anche se con una certa grazia o leggerezza settecentesca che contrasta con la pedanteria classificatoria di tanta semiotica degli ultimi decenni. Non posso qui entrare nel merito di questa costruzione teorica di Destutt; mi interessa sottolineare che essa è proposta in termini assiologici del tutto positivi come “scientifica” e anche capace di sostenere lo sviluppo dell'umanità, dunque illuministicamente progressiva. Va sottolineato infine che ciò che soprattutto interessa a Destutt sono le idee individuali, intese secondo la tradizione empirista come impressioni sensoriali rielaborate. La dimensione collettiva delle “visioni del mondo” è qui certamente secondaria.

Un rovesciamento completo e immediato di tale prospettiva è attribuito a Napoleone Bonaparte, in un testo spesso citato⁴ :

È all'*ideologia*, a questa tenebrosa metafisica che ricercando con sottigliezza le cause originarie, vuole su tali basi fondare la legislazione dei popoli in luogo di adattare le leggi alla conoscenza del cuore dell'uomo e alle lezioni della storia, che vanno attribuiti tutti i mali che ha provato la nostra bella Francia.

Qui abbiamo una “metafisica tenebrosa”, non più una scienza, e per di più incapace di tener conto della realtà, un atteggiamento dogmatico da cui derivano “tutti i mali” della società. Sono parole tratte da un discorso pronunciato nel 1812, al culmine dell'impero napoleonico, quando Bonaparte si è trasformato in un difensore della tradizione e presenta dunque l'illuminismo da cui aveva preso le mosse come sovversivo ed astratto, incapace di tener conto del “cuore dell'uomo e delle lezioni della storia”, cioè della concretezza politica.

Nonostante la scomunica dell'imperatore, o forse a causa di essa, la parola continuò ad essere usata, soprattutto nel calco inglese (cfr. per esempio Carlyle 1839, cap. VI). Essa ricompare con grande rilievo in Marx, fin a dare il titolo con un'accezione critica, anzi sarcastica, a un pamphlet scritto con Engels fra il 1845 e il 1846 (oggi, in italiano, Marx e Engels 2018): l'*Ideologia tedesca*⁵. La nozione di ideologia viene trattata paradossalmente dai due fondatori del comunismo in maniera abbastanza analoga a quella dell'imperatore dei francesi, come un dispositivo intellettuale che inganna i suoi lettori e rovescia la realtà:

Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico. Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice,

4. Per esempio in Toscano 2006, p. 266, la cui fonte è Moravia 1996; lo stesso testo compare in inglese in Williams 1983, p. 154.

5. È degno di nota che Marx parli di “*deutsche Ideologie*” e continuerà a usare il termine “*Ideologie*” e non “*Weltanschauung*”, che potrebbe essere un equivalente tedesco del tutto accettabile e anzi ovvio, se nella scelta terminologica non fosse implicito un riferimento polemico a Destutt.

si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. [...] Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante [...]. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee.

Come lo stesso Marx spiegherà con un pizzico di autoironia una dozzina d'anni dopo nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica* (Marx 1973 [1859]): "Il manoscritto [...] era da tempo arrivato nel luogo dove doveva pubblicarsi, [...] quando ricevemmo la notizia che nuove circostanze ne impedivano la pubblicazione. Abbandonammo tanto più volentieri il manoscritto alla critica roditrice dei topi, in quanto il nostro scopo era oramai raggiunto" (p.7). Il testo fu pubblicato così postumo solo nel 1932, dopo diverse vicissitudini editoriali.

Ma la parola "ideologia" e la sua accezione critica come "falsa coscienza" rimase importante nei fondatori del "materialismo storico", oltre a diffondersi anche ad autori estranei al movimento socialista come Pareto e Mannheim. Engels la riprese per esempio esplicitamente nelle sue opera tarde, come quella su Feuerbach, uscita nel 1888⁶ e nella lettera a Mehring del 1893⁷. Ma già nella "Critica" marxiana del 1859 che ho appena citato (Marx 1973 [1859], prefazione) si trova l'apertura a un'accezione diversa del termine:

Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le *forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo*. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il

6. http://www.filosofia.it/archivio/images/download/ebook/Engels_su_Feuerbach1888.pdf.

7. <https://www.marxists.org/archive/mehring/1893/histmat/app.htm>.

conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. (corsivo mio)

Se le forma ideologiche sono quelle che consentono agli esseri umani di “concepire” la lotta di classe e di “combatterla”, non si tratta di mere illusioni o di “feticci”, per citare un’altra parola cui Marx applicherà la stessa retorica del “capovolgimento” (per un’analisi, v. Volli 1997). Sia da una parte che dall’altra della lotta di classe vi sono dei fenomeni di autocomprensione e spiegazione che sono sì “sovrastutturali” ma sono indispensabili perché “permettono” “di combattere questo conflitto”. Essi si definiscono “ideologici”. Siamo arrivati così a un punto assiologicamente neutro della definizione di “ideologia”. Vi saranno allora ideologie della conservazione e della rivoluzione, ideologie “cattive” e ideologie “buone” — senza che questa neutralità politica del termine comporti però un recupero del valore scientifico dell’ideologia, perché “non si può giudicare un’epoca [...] dalla coscienza che essa ha di se stessa”. Questa posizione sarà ulteriormente precisata da Lenin, che descriverà una duplicità di ideologie, valutate a seconda del loro riferimento politico, in maniera tale da far sì che questo riconoscimento non diventi affatto ragione di apertura e di tolleranza, ma al contrario imponga una scelta netta. Per esempio, in *Che fare?* (Lenin 1902, trad. it. 2021) si legge:

Dal momento che non si può parlare di una ideologia indipendente, elaborata dalle stesse masse operaie nel corso stesso del loro movimento, la questione si può porre *solamente così*: o ideologia borghese o ideologia socialista. Non c’è via di mezzo (poiché l’umanità non ha creato una “terza” ideologia, e, d’altronde, in una società dilaniata dagli antagonismi di classe, non potrebbe mai esistere una ideologia al di fuori o al di sopra delle classi). Ecco perché *ogni* menomazione dell’ideologia socialista, *ogni allontanamento* da essa implica necessariamente un rafforzamento dell’ideologia borghese. [...] Ancora oggi la classe operaia tedesca è divisa, se così si può dire, fra parecchie ideologie: una parte è raggruppata nei sindacati cattolici e monarchici; un’altra nei sindacati Hirsch–Duncker, fondati dai partigiani borghesi del tradunionismo inglese; una terza parte nei sindacati socialdemocratici. Quest’ultima parte è incomparabilmente più numerosa di tutte le altre, ma l’ideologia socialdemocratica non ha potuto ottenere e non potrà conservare questa supremazia se non attraverso una lotta instancabile contro tutte le altre ideologie. Ma perché — domanderà il lettore — il

movimento spontaneo, il movimento che segue la linea del minimo sforzo, conduce al predominio dell'ideologia borghese? Per la semplice ragione che, per le sue origini, l'ideologia borghese è ben più antica di quella socialista, essa è meglio elaborata in tutti i suoi aspetti e possiede una quantità *incomparabilmente maggiore di mezzi di diffusione*.

Senza perdere il suo ancoraggio alle classi e la sua genetica "materialista", l'ideologia così descritta da Lenin non è più di per sé un imbroglio o un'illusione, ma lo strumento principale dell'azione politica, ciò che mobilita le masse. Bisogna notare che essa, nella considerazione realistica di Lenin, non riflette semplicemente un'appartenenza di classe (se non tutti gli operai dovrebbero essere "socialdemocratici" come dice in questo momento il futuro bolscevico); al contrario essa subisce una diffusione conseguente ai "mezzi di diffusione" (che oggi noi chiamiamo mezzi di comunicazione o mass media). Essa è dunque relativamente autonoma dalla sua "base" di classe e si diffonde per via comunicativa. È a partire di qui che sarà normale, nel movimento socialista e poi comunista, parlare, in maniera naturalmente positiva, di "ideologia socialdemocratica" e poi "comunista", di "lotta ideologica", della "giusta ideologia" ecc. La specificazione implica di per sé che non vi sia *una* ideologia, ma che ve ne siano diverse, di differente valore. Il frammento di Gramsci citato sopra⁸ continua esattamente in questo senso:

Come il concetto di ideologia da "scienza delle idee", da "analisi sull'origine delle idee", sia passato significare un determinato "sistema di idee" è da esaminare storicamente, poiché logicamente il processo è facile da cogliere e comprendere. [...] Lo stesso significato che il termine di "ideologia" ha assunto nella filosofia della prassi [*il modo in cui Gramsci chiama il marxismo nei "Quaderni" per non incappare nella censura*] contiene implicitamente un giudizio di disvalore ed esclude che per i suoi fondatori l'origine delle idee fosse da ricercare nelle sensazioni e quindi, in ultima analisi, nella fisiologia: questa stessa "ideologia" deve essere analizzata storicamente, secondo la filosofia della prassi, come una superstruttura.

Anche il marxismo da questo punto di vista è per Gramsci un'ideologia⁹:

8. Quaderno 4 (XIII), § (35).

9. Quaderno 10 (XXXIII), § (27–27a).

La stessa filosofia della praxis è una superstruttura, è il terreno in cui determinati gruppi sociali prendono coscienza del proprio essere sociale, della propria forza, dei propri compiti, del proprio divenire [...] C'è però una differenza fondamentale tra la filosofia della praxis e le altre filosofie: le altre ideologie sono creazioni inorganiche perché contraddittorie, perché dirette a conciliare interessi opposti e contraddittori [...]. La filosofia della praxis invece non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni esistenti nella storia e nella società, anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni.

Ma poi Gramsci si rende conto dell'importanza nelle società moderne di una condizione politico-comunicativa che decide di chiamare "egemonia" e cioè della capacità di ottenere l'alleanza di forze sociali diverse che rinunciano ai loro interessi specifici, sostenendo quelli di altre forze potenzialmente contrapposte, proprio sulla base di ragioni ideologiche: "La supremazia di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come dominio e come direzione intellettuale e morale"¹⁰, "il dominio" è l'uso della forza, cioè la rivoluzione; se non si può realizzare bisogna scegliere la seconda strada, che impone per Gramsci la necessità per "il Partito" di farsi "apparato egemonico", "crea[ndo così] un nuovo terreno ideologico, determina[ndo] una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza"¹¹; a questo scopo il Partito deve diventare così "intellettuale collettivo", cioè un elaboratore di ideologia. La battaglia politica in tempi non rivoluzionari insomma si gioca proprio sul terreno ideologico. Si tratta di un insegnamento che ha avuto moltissimo peso non solo nella storia del PCI, ma anche dei movimenti "progressisti" in tutto il mondo, e che è ancora citatissimo e soprattutto usatissimo.

Questo rapporto fra "ideologia" e "egemonia" avrà molto peso anche nella tarda elaborazione torica del marxismo, soprattutto in Althusser (per esempio 1970), il quale ha fortemente sottolineato la "materialità" degli "apparati ideologici" che determinano fedi politiche e comportamenti. Anche se "l'ideologia rappresenta il rapporto immaginario degli individui con le loro condizioni reali di esistenza" (Althusser 1969, p. 109) essa ha "un'esistenza reale"; in particolare "ogni ideologia riconosce o interpella gli individui concreti come soggetti concreti" (*ibid.*, p. 115). Anzi secondo Althusser, lo scopo principale

10. Quaderno 19, § (24).

11. Quaderno 10, § (24).

dell'ideologia è “costituire individui concreti come soggetti”¹². Ma “l'ideologia è immaginaria”, il che significa che essa “rappresenta il rapporto immaginario degli individui con le proprie reali condizioni di esistenza”. Di qui il suo potere. Un aspetto importante di questo potere e di questa riflessione di Althusser è il carattere inconscio dell'ideologia:

Ciò che sembra avvenire al di fuori dell'ideologia (per la precisione, in strada [*quando qualcuno saluta qualcun altro o un poliziotto lo chiama, secondo gli esempi fatti in precedenza*]), in realtà avviene nell'ideologia [...]. Ecco perché chi è nell'ideologia si crede per definizione fuori dell'ideologia: uno degli effetti dell'ideologia è la denegazione pratica del carattere ideologico dell'ideologia mediante l'ideologia: l'ideologia non dice mai: “Io sono ideologico”. (*ibid.*, p. 118)

Su questa linea l'ideologia è diventata un campo decisivo della lotta politica, una dimensione decisiva dell'esistenza sociale. Dal punto di vista marxista o “progressista” essa dunque ha o può avere, se correttamente compresa, un valore positivo e un senso “controegemonico” (Said 1995, trad. it. 1998), in quanto proprio l'ideologia (progressiva) è capace di spezzare il potere dominante. Il che non toglie, peraltro, sempre in ambito marxista, che autori importanti usino ancora dopo Gramsci e Althusser la definizione di ideologia come falsa coscienza. Lo fa per esempio Adorno nel 1964, definendo ancora “deutsche Ideologie” (una evidente citazione da Marx) il “gergo dell'autenticità”, disonesto e ingannevole che sostiene l'opera di Heidegger (Adorno 1964, trad. it. 2016).

3. La semiotica

Da questa impostazione intellettuale fu molto influenzata la semiotica (o semiologia, come si diceva allora) nel momento della sua rifondazione europea durante gli anni Sessanta, quando essa si collocava in una precisa posizione politica, per esempio proponendo la “guerriglia semiologica” (Eco 1967) e la “controinformazione”. In particolare Roland Barthes, sulla base di un'esplicita scelta di schieramento politico

12. Bisogna tener presente che in Althusser l'ambiguità del termine “soggetto” rimanda fortemente alla “soggezione”, alla dipendenza, assai più che alla “soggettività” nel senso di spontaneità dell'“io”.

antiborghese, insiste nella prima fase della sua carriera semiologica (soprattutto fra le *Mythologiques* pubblicate nel 1957 e gli *Éléments de sémiologie* del 1964) sul nesso fra mito, ideologia e connotazione. Per Barthes il mito, come la connotazione, aggiunge un significato secondo a una coppia già esistente di significante/significato (a un segno compiuto e significativo): “Ciò che è segno (cioè totale associativo di un concetto e di un’immagine) nel primo sistema, nel secondo diventa semplice significante” (Barthes 1957, trad. it. 1994, p. 196). Il contenuto complesso così veicolato è per lo più legato all’ideologia, intesa di nuovo come in Napoleone e nel primo Marx, come un esercizio negativo di mascheramento del funzionamento reale del mondo:

Quale che possa essere il modo in cui essa “trucca” il messaggio denotato, la connotazione non esaurisce questo messaggio: rimane sempre qualcosa di “denotato” [...] e in definitiva i connotatori [“significanti di connotazione”] sono sempre dei segni discontinui, “erratici”, naturalizzati dal messaggio denotato che fa ad essi da veicolo. Dal canto suo, il significato di connotazione ha un carattere ad un tempo generale, globale, diffuso: è, se si vuole, un *frammento di ideologia*. (*ibid.*, corsivo mio)

L’*ideologia* sarebbe insomma la *forma* (nel senso hjelmsleviano) dei significati di connotazione, mentre la *retorica* sarebbe la forma dei connotatori (Barthes 1964b, pp. 80–1).

Una delle possibilità della semiologia, in quanto disciplina o discorso sul senso, è appunto quella di fornire strumenti d’analisi che permettano di rintracciare l’ideologia nelle forme, cioè proprio là dove in genere non la si cerca. La portata ideologica dei contenuti è una cosa osservata da tempo, ma il contenuto ideologico delle forme è un po’ — se si vuole — una delle grandi possibilità di lavoro. (Barthes 1998, p. 54)¹³

L’aspetto più interessante dell’ipotesi di Barthes è che come il mito, la pubblicità, il simbolo (su cui rimando a Volli 2004), l’ideologia sia caratterizzata da un sovrappiù di senso, che Barthes identifica in un meccanismo di connotazione o doppia significazione. Vi sarebbe insomma

13. Intervista rilasciata a Pierre Daix (*Lettres francaises*, 31–07–1968), ora in Barthes 1998 col titolo di “Structuralisme et sémiologie”.

nei segni o in generale nei testi ideologici, l'influenza di un riferimento esterno che sposterebbe il suo senso. Si può obiettare che la molteplicità dei sensi non è necessariamente marcata da qualcosa che sia facile chiamare ideologia, come nei quattro sensi individuati da Dante (*Convivio* II, 1) o negli altri del "Pardes" della tradizione rabbinica (su cui rimando a Volli 2019). Un altro aspetto discutibile è che l'analisi di Barthes tende a identificare un senso ideologico ogni volta che sia possibile identificare un riferimento implicito all'Enciclopedia del parlante, in particolare alla sua dimensione assiologica; ma non è in grado di descrivere geneticamente le operazioni che eventualmente istituiscano questo "plusvalore semiotico" e quindi che distinguano per esempio un proverbio o una favola morale dalla propaganda politica.

Questo problema è reso più grave dal fatto che in questo percorso si è completamente smarrito il *nesso strutturale* (nel senso marxiano) fra ideologia e forze sociali, sostituendolo surrettiziamente con un senso *politico* e quindi puramente *sovrastrutturale*, per cui "l'ideologia borghese" è presentata come capace di espandersi ben al di là dei suoi confini materiali, cioè economici:

Tutto ciò che non è borghese è costretto a prendere in prestito dalla borghesia. L'ideologia borghese può dunque riempire tutto e perdervi il proprio nome senza pericolo [...] Proprio penetrando nelle classi intermedie l'ideologia borghese può quindi con più certezza perdere il suo nome. Le norme piccolo-borghesi sono residui della cultura borghese, sono verità borghesi degradate, impoverite, commercializzate, leggermente arcaizzanti, o se si preferisce: fuori moda [...] L'ideologia borghese trasforma continuamente i prodotti della storia in tipi essenziali; come la seppia che butta fuori il suo inchiostro per proteggersi, essa non cessa di oscurare la fabbricazione perpetua del mondo. (Barthes 1994, pp. 219–21)

Sembrerebbe dunque che ideologia e mito siano coestensivi. Ma dato che è il mito a "naturalizzare il mondo e questa naturalizzazione serve a far sembrare incontestabile il potere esistente", per Barthes "statisticamente il mito è a destra", perché a destra il mito "è essenziale; ben nutrito, lucente, espansivo, loquace, s'inventa senza tregua. S'impadronisce di tutto: le giustizie, le morali, le estetiche, le diplomazie, le arti domestiche, la letteratura, gli spettacoli" (*ibidem*). Il mito esiste anche a sinistra, ammette Barthes, ma è raro, perché "il mito di sinistra è

inessenziale”. Bisogna dire che se consideriamo i grandi miti novecenteschi, e cioè il culto della personalità dei dittatori fascisti e comunisti, la razza, la classe, la “democrazia sostanziale” ecc. (e non i piccoli miti alimentari, giornalistici, modaioli e consumistici che Barthes analizza magistralmente), è facile vedere che le grandi fabbriche mitologiche stanno all’estrema destra e all’estrema sinistra, non nel “banale” centro della società borghese. Ma Barthes, come tantissimi altri intellettuali, non riusciva a vedere come miti quelli della Russia, di Cina, di Cuba (o della Germania e dell’Italia fasciste). E’ una cecità (o una *trahison des clercs*, Benda 2003 [1927]) che ha dominato il paesaggio intellettuale del secolo scorso e ancora dura. Al di là del giudizio su questo punto è importante sottolineare qui che le categorie di destra/sinistra sono certamente sovrastrutturali e a loro volta ideologiche, il che pone certamente un problema per il fondamento dell’analisi marxista dell’ideologia.

Almeno nella prima fase della sua produzione, quando teorizza addirittura una “guerriglia semiologica (Eco 1967) e si occupa attivamente di controinformazione (Eco e Violi 1967), Eco non la pensa in maniera molto diversa da Barthes, anche se, al solito, si sforza di essere più preciso e circostanziato nel pensiero:

L’ideologia non è il significato. È vero che nella misura in cui si traduce in sistemi di segni, l’ideologia entra a far parte dei codici come significato di quei significanti. Ma è una forma di significato connotativo ultimo e globale, totale. [...] *L’ideologia è la connotazione finale della totalità delle connotazioni del segno o del contesto di segni.* (Eco 1968, p. 96)

Si tratta di un punto di vista molto utile, che distacca l’analisi semiotica dell’ideologia dal singolo messaggio e la connette invece al sistema semantico dell’emittente, in particolare all’esistenza di una condizione patologica di totalizzazione, per cui esisterebbe un “significato connotativo ultimo e finale”: una connotazione totale. Quest’analisi risente del rifiuto della totalizzazione semantica che è il centro della *Struttura assente* dove essa compare. Bisogna considerare però che l’esistenza di significanti “ultimi e globali” è caratteristica dei sistemi politici totalitari, dei fascismi ma anche dei comunismi, cui andava in quel momento la simpatia di Barthes e anche di Eco. Più tardi il suo punto di vista diventa più complesso, anzi sembra contraddirsi

Un sistema semantico costituisce un modo di dar forma al mondo. Come tale costituisce una *interpretazione parziale* del mondo stesso [...] e può essere sempre ristrutturato non appena nuovi giudizi fattuali intervengono a metterlo in crisi [...] Ma in generale il destinatario comune rifugge dal sottomettere gli enunciati a tale controllo e vi applica i sottocodici più familiari, rimanendo ancorato a visioni “parziali” e assolutizzando la relatività del proprio punto di vista. Per definire questa visione parzializzata si può ricorrere al concetto marxiano di ideologia come “falsa coscienza”. (Eco 1975, p. 360)

Ma l'ideologia è visione del mondo parziale e sconnessa: ignorando le multiple interconnessioni dell'universo semantico essa cela anche le ragioni pratiche per cui certi segni sono stati prodotti insieme coi loro interpretanti. Così l'oblio genera falsa coscienza. [...] Il lavoro della produzione segnica scatena forze sociali e, anzi, rappresenta una forza sociale in se stesso. Può produrre ideologia e critica delle ideologie. Pertanto la semiotica (come teoria dei codici e teoria della produzione segnica) costituisce una forma di CRITICA SOCIALE e quindi una delle forme della prassi. (*ibid.*, pp. 369–71)

L'ideologia sarebbe dunque colpa del “destinatario comune” che non mette in discussione la propria visione del mondo smentita dai fatti. Che ci sia un meccanismo di esclusione delle smentite fattuali (e della conseguente *dissonanza cognitiva*) è una considerazione certamente molto interessante. Com'è interessante l'idea di una parzialità che si totalizza come sorgente del discorso ideologico. Assai più discutibile a la sua attribuzione non all'emittente del messaggio ideologico (che di solito è un propagandista politico per mestiere: un “Agit-prop”, secondo il nome con il quale veniva chiamato il Dipartimento per l'agitazione e la propaganda del Comitato centrale del Partito Comunista dell'Unione Sovietica, in seguito rinominato “Dipartimento ideologico”), ma al “destinatario” per di più “comune”.

4. Morte dell'ideologia?

Insomma il requisito di verità proposto da Marx, l'aderenza al mondo reale delle relazioni di classe e non a quello invertito delle idee, nel mondo contemporaneo (non solo nella semiotica, ma anche nel

linguaggio teorico più generale e anche in quello politico), viene abbandonato. Non si torna a Destutt, perché la scienza delle idee collettive si chiama oggi sociologia o antropologia o “cultural studies” o anche semiotica; ma è chiaro che nessuno più sostiene che le idee dipendano semplicemente dalla collocazione sociale di chi le sostiene, che il modo di pensare dominante sia quello della classe economicamente al comando. Come nota una fonte che si sforza per collocazione di non esprimere punti di vista marcati come l’Enciclopedia Treccani (online, s.v. “ideologia”),

Nel corso del Novecento, il concetto di i[deologia] ha progressivamente assunto un significato neutrale, passando a indicare qualsiasi insieme di idee e valori sufficientemente coerente al suo interno e finalizzato a orientare i comportamenti sociali, economici o politici degli individui. In questa accezione, i. è divenuto un termine generico, che può essere applicato a qualsiasi dottrina politica, a movimenti sociali caratterizzati da un’elaborazione teorica, a orientamenti ideali–culturali e di politica economica e sociale. Accanto a questo significato generico, il termine ha tuttavia conservato un significato più specifico e ristretto, che viene utilizzato per indicare dottrine e movimenti politici precisi (comunismo, nazismo, fascismo), accomunati da alcune caratteristiche: la presenza di un retroterra teorico più o meno elaborato, che pretende di fornire una spiegazione esaustiva (e definitiva) dei processi storici e sociali; il tentativo di trasformare totalmente la società e l’uomo, secondo un preciso modello; l’intensa partecipazione emotiva dei militanti, spesso simile alla ‘fede religiosa’; il ruolo–guida di un partito dotato di una ferrea e capillare organizzazione.

La stessa mancanza di caratterizzazione di parte si ritrova nel modo in cui molte definizioni dizionariali descrivono il termine. Per esempio

IDEOLOGIA

Hoeppli: 1 Insieme dei principi sui quali si fondano gli atteggiamenti sociali di un’epoca, di un popolo, di una classe sociale: *l’i. Medievale*; *l’i. Borghese* 2 Sistema di idee e principi che sta alla base di un partito, di un movimento politico o religioso: *l’i. Marxista*; *l’i. cattolica*.
(<https://dizionari.repubblica.it/Italiano/I/ideologia.html>)¹⁴

14. Questo e gli altri link citati sono stati consultati per l’ultima volta a settembre 2022.

Sabatini–Colletti: Complesso di idee e di finalità che costituiscono la ragione d'essere e il programma di un movimento politico, di un partito ecc.: *i. socialista*.

(https://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/I/ideologia.shtml)

De Mauro: 1.complesso di idee e principi propri di un'epoca, di un gruppo, di una classe sociale e sim.: ideologia marxista, liberale, socialista; ideologia nazionalista; ideologia borghese, contadina; 2. nella terminologia marxista, dottrina o concezione che nasconde sotto i propri ideali gli interessi particolari di una classe; estens., complesso di idee astratte e mistificatorie che non hanno riscontro alcuno nella realtà.

(<https://dizionario.internazionale.it/parola/ideologia>)

Anche senza procedere a un'analisi semantica dettagliata, è facile vedere che in questi testi sono presenti due nuclei principali di significato, più uno derivato. Da un lato abbiamo la generalizzazione del riferimento sociale, che passa dall'ancoraggio a una classe al riferimento a “un gruppo” qualunque, addirittura “un'epoca”. Dall'altro abbiamo “la ragion d'essere e un programma di un partito”. È in questo senso, quando per qualche tempo è sembrato che i partiti storici (comunisti, fascisti, socialdemocratici che fossero) avessero perso la loro specifica “ragion d'essere”, presentando fini analoghi (democrazia giustizia sociale, ecologia, ecc.), in particolare dopo la crisi definitiva del “socialismo reale”, si è parlato di “crisi delle ideologie” (Colletti 1980), o addirittura della loro “morte” con la “fine della storia” (Fukuyama 1992).

5. Le nuove ideologie

Ma, per dirla con Mark Twain, “l'annuncio della mia morte è una notizia grandemente esagerata”. È vero che il culmine dell'uso del termine “ideologia” si riscontra verso il 1975, come mostra una ricerca con lo strumento “ngram” di Google¹⁵, ma essa non è sparita: semmai ha perso il suo carattere sostanziale e ha assunto nell'uso comune una funzione prevalentemente aggettivale, con un senso più marcatamente negativo,

15. https://books.google.com/ngrams/graph?content=ideologia&year_start=1860&year_end=2011&corpus=22&smoothing=3.

che si vede bene interrogando i dizionari non sul sostantivo “ideologica”, ma sull’aggettivo “ideologico”:

IDEOLOGICO

Hoeppli: Che si fonda su un’ideologia: *discussioni ideologiche; contrasti ideologici* || Che riconduce tutto all’ideologia, interpretando i fatti non in base alla loro reale consistenza, ma adattandoli a determinati schemi ideologici.

(<https://dizionari.repubblica.it/Italiano/I/ideologico.html>)

Sabatini–Colletti: **1** Dell’ideologia: *base i. di un partito*; che trae origine da una ideologia: *contrast i. 2* estens. Condizionato da idee preconcepite, da pregiudizi: *il suo modo di vedere le cose è i.*

(https://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/I/ideologico.shtml)

Questa assiologia negativa, che è nell’uso comune, si chiarisce ancora meglio guardando ai dizionari dei sinonimi e contrari. Per esempio,

Treccani: *che concerne l’ideologia o un’ideologia: contrast i. ≈ dottrinario.*
(https://www.treccani.it/vocabolario/ideologico_%28Sinonimi-e-Contrari%29/#:-:text=%2D%20%5Bche%20concerne%20l’ideologia,%E2%89%88%20dottrinario)

Rizzoli: *Sinonimi* concettuale, teorico, filosofico, dottrinale; *Contrari* realistico, pratico, pragmatico.

(https://dizionari.corriere.it/dizionario_sinonimi_contrari/I/ideologico.shtml)

Il vecchio uso alla Destutt per cui l’ideologia sarebbe una teoria generale delle idee (e quindi dei costumi, dei segni, dei comportamenti sociali) è sparito dalla consapevolezza linguistica; sono deboli anche i riferimenti a partiti e a visioni del mondo generali. Non vi è più il carattere “globale” o totalizzante implicito in Marx e Gramsci e lucidamente colto da Eco. Come in molti aspetti della politica contemporanea, anche l’ideologia si è specializzata su *single items*, sempre con la pretesa che ciascuno di essi fosse il più importante, il “significante ultimo” dell’azione sociale, appena moderato dalla teoria dell’apparentamento fra alcuni di essi, chiamato nel gergo politico dell’estrema sinistra attuale “intersezionalità”. Il tratto sopravvissuto oggi dell’ideo-

logia è dunque la propensione a convinzioni “dottrinali” (o addirittura “dottrinarie”), sempre “preconcette” che tengono poco conto della “reale consistenza dei fatti” e delle necessità conseguenti, ma prova ad “adattarli a schemi”.

Ciò che in queste definizioni non appare, probabilmente perché sottinteso, ma che mi sembra di particolare importanza, è il carattere *collettivo* di tali schemi e convinzioni e il fatto che essi sono percepiti come *obbligatori*, dunque *discriminanti* fra chi li condivide, ne porta i segni e ne pratica i comportamenti e chi ne è estraneo. Un altro tratto caratteristico fondamentale del discorso ideologico è di essere destinato a *condurre all'azione, di avere carattere pratico* e la capacità o almeno l'intenzione di influenzare le masse nel loro comportamento privato ancor più che nelle scelte politiche esplicite. Il carattere “dottrinale” o “schematico” si riconosce nell'indurre comportamenti e giudizi collettivi anche senza che di essi ci sia coscienza.

Vi è ancora un altro tratto importante. Le vecchie ideologie positive e negative, di Marx, Gramsci, Barthes erano sì *totalizzanti*, nel senso di aver presa sull'intera organizzazione sociale e *politiche*, dato che in definitiva vertevano sul potere, ma si basavano sulla presa di una determinata classe (o più tardi di un determinato settore politico) sull'intera società, proponendosi di modellarla secondo gli interessi di questa parte. Oggi, come ho appena detto, questa pretesa si è relativizzata a singoli temi, ma non ha abbandonato la sua volontà di potenza sul sociale. Su questo piano bisogna riscontrare un'opposizione fra religione e ideologia, poiché, anche se vi sono organizzazioni sociali oggi impropriamente chiamati “religioni” come l'Islam, l'ebraismo e in genere le “religioni” antiche che hanno la stessa vocazione totalizzante, ma lo fanno in nome di un comando divino, non di un'utopia umana (Nongbri 2015, Barton e Boyarin 2016), l'idea corrente di religione, che è moderna e di origine cristiana, convoca prevalentemente l'intimità della persona e la sua fede *individuale* nelle cose ultime. Dunque è difficile definire ideologiche le religioni, benché spesso anch'esse abbiano con ogni evidenza caratteri mobilitanti e discriminanti.

Con le religioni le ideologie condividono però il carattere *modale*: non si tratta tanto di discorsi che abbiano l'obiettivo di stabilire *quel che c'è*, cioè *com'è effettivamente il mondo* — il che le contrappone al discorso scientifico — e neppure qual è la sua struttura essenziale, indagata con strumenti razionali logico-linguistici — il che fa la

differenza con il discorso filosofico, almeno nella sua versione classica, condivisa da tutti i filosofi più importanti fino alla fine dell'Ottocento e almeno in parte fino ad oggi, con l'eccezione di autori che spesso sono criticati per il carattere "ideologico" o "dottrinario" della loro produzione, come Martin Heidegger, per fare l'esempio più noto. L'ideologia invece, almeno come è intesa negli ultimi decenni, si occupa di come *dovrebbe essere o deve divenire* la società e, se si attardano a descrivere quella attuale, lo fanno in termini fortemente derogatori per indicare l'urgenza del suo cambiamento secondo i dettami della stessa ideologia. Tali descrizioni dello stato del mondo sono evidentemente parziali e poco motivate, spesso date per presupposte; le indicazioni di cambiamento sono sostenute per via retorica e connotativa, spesso secondo le modalità descritte da Barthes; ma talvolta sono semplicemente ingiunte con una pedagogia autoritaria che si basa sostanzialmente sulla demonizzazione e sulla punizione dei dissenzienti.

Le nuove ideologie, se vogliamo chiamare così quei dispositivi sociali oggi correnti, cui frequentemente viene mossa (dall'esterno) la critica di essere "ideologici", hanno un carattere diverso, nel senso che, almeno esplicitamente e programmaticamente, non riguardano l'organizzazione sociale complessiva, non costituiscono la piattaforma per partiti, e non indicano la strada per la conquista del potere politico, ma si costruiscono su singoli temi ritenuti abbastanza importanti da poter qualificare e discriminare chi li adotta da chi li rifiuta. Esprimono dei punti di vista parziali (oggi li si descrive spesso come "identità") che però pretendono di avere un valore universale, di distinguere cioè un campo "progressista" da uno "reazionario" o peggio. Questo riferimento al progressismo (termine evidentemente ideologico) spesso è espresso, oltre a questo, da altri termini che hanno un forte carattere mobilitante, modalmente marcato, retoricamente attivo. Per esempio negli ultimi tempi "intersezionale", "politically correct" e soprattutto "woke". Per citare qualche esempio:

Con il termine "intersezionalità" si indica la sovrapposizione (o "intersezione") di diverse identità sociali e di quelle che possono essere le relative discriminazioni, oppressioni, o dominazioni. Il termine è stato proposto nel 1989 dall'attivista e giurista statunitense Kimberlé Crenshaw. La teoria suggerisce ed esamina come varie categorie biologiche, sociali e culturali (il genere, l'etnia, la classe sociale, la disabilità, l'orientamento sessuale, la religione, l'età, la nazionalità e altri assi di identità)

interagiscono a molteplici livelli, talvolta simultanei. La teoria propone che occorre pensare a ogni elemento o tratto di una persona come inestricabilmente unito a tutti gli altri elementi per poter comprendere completamente la sua identità. La teoria sull'intersezionalità afferma che le concettualizzazioni classiche dell'oppressione nella società — come il razzismo, il sessismo, l'omofobia, la transfobia, la xenofobia e tutti i pregiudizi basati sull'intolleranza — non agiscono in modo indipendente, bensì che queste forme di esclusione sono interconnesse e creano un sistema di oppressione che rispecchia l'intersezione di molteplici forme di discriminazione.

(https://www.sinapsi.unina.it/intersezionalita_bullismoomofobico)

Woke. Detto di chi si sente consapevole dell'ingiustizia rappresentata da razzismo, disuguaglianza economica e sociale e da qualunque manifestazione di discriminazione verso i meno protetti; usato anche come s. f. e m. inv. | (*iron.*) Persona che, esibendo il proprio orientamento politico progressista o anticonformista, ha un atteggiamento rigido o sprezzante verso chi non condivide le sue idee. [...] Dall'ingl. *woke*, usato inizialmente dagli attivisti politici statunitensi del Black Lives Matter, nell'accezione di 'che è consapevole della gravità e ingiustizia delle disuguaglianze socioeconomiche e politiche. Si tratta di un uso agg.le metaforico di *woke*, che in origine è la forma del simple past (passato remoto) del verbo *to wake* ('svegliare').

(https://www.treccani.it/vocabolario/woke_%28Neologismi%29/)

Spesso questi atteggiamenti poi sfociano in quella “forma moderna di ostracismo nella quale qualcuno diviene oggetto di indignate proteste e di conseguenza estromesso da cerchie sociali o professionali — sia *online* sui *social media*, che nel mondo reale, o in entrambi”¹⁶ che viene definita dai suoi critici “cancel culture”.

L'identità, pur mantenendo in evidenza la sua *peculiarità* che si presenta soprattutto in nome dell'*identità* (“parlo *come* donna, *come* nero, *come* LGBT, ecc.) *pretende* di avere valore *universale*, di dover essere rispettata e appoggiata da tutti gli altri, anche da chi non ne condivide gli interessi, senza accordar loro alcuna reciprocità: si presenta come la sola posizione legittima cui tutti dovrebbero aderire. È una mossa *egemonica* (nel senso di Gramsci discusso sopra), analoga a quella di Marx quando dichiarava che “il proletariato” era per sua natura “classe

16. https://it.wikipedia.org/wiki/Cancel_culture.

generale”; senonché questa idea si fondava su un’analisi della dinamica produttiva nella società moderna, sia pure largamente falsificata in seguito; mentre le pretese di universalità delle “nuove ideologie” non hanno di solito fondamento teorico esplicito e non ne sentono la necessità, perché partono dall’espressione dell’“identità” di chi vi si esprime e non ammettono la discussione con chi non la condivide, ma anzi provano a “cancellarlo”. Un caso tipico, da questo punto di vista è quello di Black Lives Matter, il movimento che si definisce “antirazzista” pur credendo che “race matters”¹⁷, anzi pretendendo ossimoricamente che condizione dell’antirazzismo sia il riconoscimento dell’importanza della razza. Questo movimento, si legge sul suo sito,

Is a global organization in the US, UK, and Canada, whose mission is to eradicate white supremacy and build local power to intervene in violence inflicted on Black communities by the state and vigilantes. By combating and countering acts of violence, creating space for Black imagination and innovation, and centering Black joy, we are winning immediate improvements in our lives.

We are expansive. We are a collective of liberators who believe in an inclusive and spacious movement. We also believe that in order to win and bring as many people with us along the way, we must move beyond the narrow nationalism that is all too prevalent in Black communities. We must ensure we are building a movement that brings all of us to the front. **We affirm the lives** of Black queer and trans folks, disabled folks, undocumented folks, folks with records, women, and all Black lives along the gender spectrum. Our network centers those who have been marginalized within Black liberation movements. **We are working** for a world where Black lives are no longer systematically targeted for demise. **We affirm our humanity**, our contributions to this society, and our resilience in the face of deadly oppression. The call for Black lives to matter is a rallying cry for ALL Black lives striving for liberation. (<https://blacklivesmatter.com/about/>)

Non è questa la sede per analizzare l’ideologia di BLM, che difficilmente si trova più articolata della citazione che ho riportato, o quella di movimenti analoghi come l’ideologia o “teoria del genere” (su cui rimando a Murray 2019). Quel che interessa sottolineare qui è solo il fatto che queste proposte politiche rappresentano una nuova versione

17. <https://www.philosophytalk.org/shows/race-matters.>

identitaria del nostro concetto di ideologia che nella sua breve storia ha modificato continuamente il suo senso. Anche in questo caso l'analisi semiotica ha una presa: perché è chiaro che nel discorso di queste nuove ideologie è essenziale il carattere mitico, con l'intervento per via connotativa di un *plusvalore semiotico* che va molto al di là dei singoli problemi in discussione. Ma la pretesa esplicita della semiologia degli anni Sessanta di usare queste analisi per smascherare e depotenziare l'ideologia non funziona, perché in realtà la nuova ideologia come la vecchia si fonda su uno specifico *patto ideologico* ben individuato da Peter Sloterdijk (2019, p. 26):

L'ideologia [...] si fonda sul patto tra mentitori e ingannati e nella quale la produzione di idoli suggestivi converge con la domanda di illusioni edificanti. [...] Un tratto distintivo dell'errore di natura ideologica è il patto, in parte conscio e in parte inconscio, tra mentitori e ingannati. L'ideologia in senso stretto, [...] forma della coscienza errante e ingannevole, si ha quando una produzione più o meno esplicita di idoli suggestivi converge con una domanda più o meno aperta di illusioni edificanti.

L'ideologia vecchia e nuova insomma parla soprattutto a chi già la accetta o ne ha bisogno (primi fra tutti i suoi produttori e riproduttori) e serve soprattutto a motivarlo, non a convincere gli scettici e gli eretici, che devono venire invece costretti con l'intimidazione o con la forza, quando c'è, ad adeguarvisi. Ma, come dice ancora Sloterdijk citando un celebre motto del cinquecentesco cardinal Carafa, *mundus vult decipi, ergo decipiatrur*: il bisogno di ideologia, di "distinzione" (Bourdieu 1979) e della sicurezza identitaria che ne deriva è diffusissimo; difficile che venga dunque a mancare chi la proponga costruendo su di essa potere e influenza.

Riferimenti bibliografici

- ADORNO T. W. (1964) *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca, Bollati Boringhieri, Torino 2016).
- ALTHUSSER L. (1969) *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris.
- . (1970) *Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)*, "La Pensée", 151, <http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser>

- ser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE_texte.html.
- BARTON C.A. e D. BOYARIN (2016) *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, Fordham University Press, New York.
- BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Ed. du Seuil, Paris (trad. it. Miti d'oggi, Einaudi, Torino 1994).
- . (1964a) *Éléments de sémiologie*, Ed. du Seuil, Paris (trad.it. Elementi di semiologia, Einaudi, Torino 1966).
- . (1964b) *Essais critiques*, Ed. du Seuil, Paris (trad. it. Saggi critici, Einaudi, Torino 1966).
- . (1998) *Scritti. Società, testo, comunicazione*, a cura di G. Marrone, Einaudi, Torino.
- BENDA, J. (2003 [1927]) *La Trahison des clercs*, Grasset, Paris.
- BOURDIEU P. (1979) *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Ed. de Minuit, Paris.
- CALABRESE O. (2001) *Breve storia della semiotica*, Feltrinelli, Milano.
- CARLYLE T. (2017 [1839]) *Chartism*, Create space, Scott Valley.
- COLLETTI L. (1980) *Crisi delle ideologie*, CE, Milano.
- DESTUTT DE TRACY A.L.C (2018 [1801–1815]) *Éléments d'Idéologie*, vol. 1: *Idéologie Proprement Dite*, Forgotten Books, London.
- ECO U. (1967) “Per una guerriglia semiologica”, comunicazione al Congresso “Vision ‘67”, New York, ottobre 1967, organizzato dall’International Center for Communication, Art and Sciences; ripubblicato in *Il costume di casa*, Bompiani, Milano 1973, 290–9.
- . (1968) *La struttura assente*, Bompiani, Milano.
- . (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- . (1979) *Lector in fabula*, Bompiani, Milano.
- . e P. Violi (1976) “La controinformazione”, in V. Castronovo e N. Tranfaglia (a cura di), *Storia della stampa italiana*, vol. VI: *La stampa italiana del neocapitalismo*, Laterza, Roma–Bari, 97–172.
- FLAUBERT G. (1978 [1881–1913]) *Bouvard et Pécuchet: Avec des fragments du second volume, dont le Dictionnaire des idées reçues*, Flammarion, Paris.
- FUKUYAMA F. (1992) *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York.
- GREIMAS A.J.(1966) *Sémantique structurale*, PUF, Paris.
- GRAMSCI A. (1975) *Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci (4 voll.), Einaudi, Torino.
- HARRIS M. (1976) *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, “Annual Review of Anthropology”, 5: 329–50.
- LENIN (2002 [1902]) *Che fare?*, La città del sole, Reggio Calabria.
- MARX K. (1859) *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Erstes Heft, Verlag von Franz Duncker (W. Besser’s Verlagsbuchhandlung), Berlin (trad. it. *Per la*

- critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1973).
- e L. ENGELS. (2018) [1845–46] *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.
- MORAVIA S. (1996) “La ‘raison’ e il potere. Il confronto fra tradizione illuminista e regime napoleonico”, in D. Galligani (a cura di), *Napoleone e gli intellettuali: Dotti e hommes de lettres nell'Europa napoleonica*, Franco Angeli, Milano.
- MURRAY D. (2019) *The Madness of Crowds: Gender, Race and Identity*, Bloomsbury, London.
- NONGBRI B. (2015) *Before Religion*, Yale University Press, New Haven.
- PEIRCE C.S. (1931) *Collected Papers*, Belknap Press, Cambridge.
- RASTIER F. (1972) *Idéologie et théorie des signes: analyse structurale des “Éléments d'idéologie” d'Antoine–Louis–Claude Destutt de Tracy*, Mouton, The Hague–Paris.
- SAID E. (1995) *Culture and imperialism*, Alfred A. Knopf, New York (trad. it. *Cultura e imperialismo*, Gamberetti, Roma 1998).
- SLOTERDIJK P. (2019) *Falsa coscienza: Forme del cinismo moderno*, Mimesis, Milano.
- TOSCANO M.A. (2006) *Introduzione alla sociologia*, Franco Angeli, Milano.
- VOLLI U. (1997) *Fascino*, Feltrinelli, Milano.
- . (2004) “Il simbolo, plusvalore semiotico”, in AA.VV., *Sul simbolo*, Sossella Bologna.
- . (2019) *Il resto è interpretazione*, Belforte, Livorno.
- WILLIAMS R. (1983) *Keywords*, New York, Oxford University Press.

RIPENSARE L'IDEOLOGIA OLTRE LA SEMIOTICA

GABRIELLA RAVA*

ENGLISH TITLE: *Rethinking Ideology Beyond Semiotics*

ABSTRACT: Despite its relatively recent origin, the concept of “ideology” has been widely discussed since Marx introduced it as a central aspect of his political theory. Difficult to define and yet at the same time charged with meaning, the notion of ideology seems to still offer a fertile ground for theoretical reflections, particularly at a time characterized by a deep social and political crisis. Avoiding the classical opposition between ideology as false consciousness and the more neutral definition of it as worldview, the present paper investigates three forms of manifestation of the ideological thinking: as an *image*, *representation* and *practice*. These three forms do not attempt to summarize the historical development of the concept or its theoretical reach; they try, instead, to reflect the complexity and pervasiveness of the ideological phenomenon, according to a rising level of radicalization. Ideology is thus rethought as a complex apparatus that not only works in reinforcing the social cohesion inside and between the groups, but also as the original condition from which the sense is produced. This *semiotic* aspect, beyond the more obvious semiotic nature of any ideology, introduces the dimensions of body and desire in the reflection on the way ideological thinking emerges and circulates in the society. Despite the possible relation between imaginary and ideology had already been suggested by Althusser (1965, 1970), it has been widely neglected, with the exception of Slavoj Žižek (1989) in the recent years. The present essay proposes to recover this relation in order to develop a theory of ideology able to account for its power of seduction and, possibly, the aesthetic dimension that characterizes it. Finally, following the suggestions of Landowski (2019), the article ends by encouraging semiotics to turn into a form of politics in order to deal with its own ideological foundation.

KEYWORDS: Ideology; Image; Representation; Practice; Imaginary.

* Università Carolina di Praga.

1. Introduzione: per una ridefinizione dell'ideologia

Alcune parole sembrano avere una storia più travagliata rispetto ad altre. Dal momento in cui un vocabolo inizia a circolare in quella dimensione sociale e collettiva nella quale esiste il linguaggio, esso acquisisce un valore, che non è certo stabile e definitivo, ma al contrario dipendente dagli usi e dai discorsi attraverso i quali si propaga. Esiste insomma una sorta di economia delle parole, che può essere parzialmente ricostruita nella forma di uno studio dello sviluppo storico delle stesse.

Quale valore ha, ancora, al presente, la nozione di “ideologia”? Termine sfuggente e al tempo stesso eccessivamente *marcato*, quasi lordo¹, esso sembra faticare a scrollarsi di dosso una memoria ingombrante che ancora troppo spesso lo associa quasi esclusivamente al pensiero politico dominante². “Ideologia” sembra dunque essere una parola paradossalmente nebulosa *eppure* eccessivamente carica di senso, nonostante sia stata coniata in tempi relativamente recenti. Il valore originariamente attribuitole da Destutt de Tracy, incapace di attecchire nel terreno dell'uso sociale della parola, è stato presto oscurato dalla definizione di ideologia elaborata da Marx, il cui peso si è rivelato ben diverso per lo sviluppo teorico della nozione³.

Se da un lato all'ideologia come falsa coscienza è andata affiancandosi un'interpretazione dal valore più “neutrale”, nella forma di una visione del mondo, è dall'altro possibile eludere tale dicotomia. Sul modello di Ricoeur (1984), si è infatti cercato di individuare tre possibili forme di manifestazione del fenomeno ideologico, secondo un livello crescente di radicalizzazione del fenomeno stesso. L'ideologia è allora analizzata come *immagine*, come *rappresentazione* e infine come *pratica*. Tali forme di manifestazione, va specificato, non corrispondono alle concrete e storiche forme in cui il pensiero ideologico appare e circola a livello sociale; neppure vogliono esse riassumere la controversa evoluzione del termine, ripercorrendone le tappe, sulla scia della

1. Da intendersi metaforicamente sia nel senso di “pesante”, “carico”, che in quello di “macchiato”, “impuro”.

2. Sia esso la borghesia, come in Barthes (1957), oppure la classe politica al potere nei sistemi totalitari, nei quali la macchina ideologica dello stato e della propaganda è stata ampiamente studiata (si veda Arendt 1951; Gentile 2001).

3. Destutt de Tracy ha coniato il termine “ideologia” alla fine del XVIII secolo con il significato di “scienza delle idee”; per un'analisi dell'evoluzione del concetto dalla sua origine al senso attribuitogli da Marx si veda Kennedy (1979).

ricostruzione proposta da Nöth (2004). Si tratta piuttosto di una proposta d'analisi che cerca di ridefinire un concetto sfuggente e difficile da fissare in una concezione unitaria e stabile. Escludendo l'originario significato attribuito al vocabolo da Destutt de Tracy e partendo dalla metafora marxiana dell'immagine rovesciata, l'ideologia viene ridiscussa all'interno di un quadro teorico che ne fa progressivamente emergere la pervasività e la dimensione sociale. Attraverso il complesso modello articolato da Ferruccio Rossi-Landi (1972, 1978), che integra il pensiero ideologico alla sfera economico-sociale e alla natura semiotica (e non soltanto linguistica) dello stesso, l'ideologia può essere ripensata come una modalità del senso che struttura l'esistenza umana. Emerge allora, sulla scorta delle riflessioni di Keane (2018), quella che viene qui definita come una dimensione semiosica, e non soltanto semiotica, alla base del fenomeno ideologico⁴. Essa permette, come verrà mostrato in seguito, di reintrodurre tanto la corporeità quanto il desiderio, aspetti che l'ideologia come pratica pone centralmente nel suo manifestarsi sociale. Sulla scorta delle suggestioni di autori come Althusser (1965; 1970) e Žižek (1989), l'ideologia ritrova il proprio legame con l'immaginario, aprendo a una dimensione del senso che porta la disciplina semiotica a interrogarsi sui propri limiti.

2. Ideologia come immagine

Un film poco ricordato del 1988, *They Live*, del regista americano John Carpenter, mette in scena una critica alla società statunitense e occidentale malata di consumismo e sommersa dalla pubblicità. L'eroe di questo lungometraggio tra il fantascientifico e l'horror, John Nada, è un disoccupato che, poco dopo il suo arrivo a Los Angeles, trova nascosti in una scatola degli occhiali da sole che possiedono una curiosa proprietà. Essi permettono di leggere, al di sotto della patina dei cartelloni pubblicitari o delle riviste, i "reali" messaggi veicolati ai cittadini, ovvero l'invito a consumare e a conformarsi ai modelli che la società propone attraverso una capillare propaganda. Inoltre, grazie alle speciali

4. Con il termine *semiosi*, Charles Sanders Peirce indica il processo attraverso il quale il senso si produce nelle nostre interazioni con il mondo. L'aspetto fenomenologico alla base di tale processo di significazione viene evidenziato da Keane (2018, pp. 72-4), restituendo tanto il dinamismo quanto la fallibilità che lo caratterizzano, troppo spesso trascurati dalla semiotica.

lenti, Nada è in grado di vedere il vero aspetto di molti cittadini che, dietro all'apparenza di normali uomini di potere, nascondono in realtà la loro origine aliena, che si rivela attraverso un orrendo volto simile a un teschio. In sintesi, a John Nada è data la possibilità di smascherare una realtà celata, e in particolare l'impianto ideologico sul quale l'intera società si regge.

Ora, due sono gli aspetti da rilevare: il primo è che tale operazione di smascheramento avviene primariamente sul piano visivo, attraverso una realtà che si manifesta agli occhi del protagonista; il secondo è come questa stessa realtà emerga soltanto grazie al dispositivo ottico/tecnologico degli occhiali da sole. Come nota anche Slavoj Žižek nel documentario *The Pervert's Guide to Ideology* (2012), l'aspetto interessante del film è proprio dato dalla radicalizzazione dell'ideologia, ormai del tutto incorporata nelle abitudini (e nello sguardo) di ogni cittadino. Il meccanismo di smascheramento viene allora rovesciato: non è nello sfilarsi qualcosa che viene imposto con la forza che si può "vedere" finalmente la realtà, ma è piuttosto nell'atto di indossare un dispositivo ottico che essa si rivela⁵. L'importanza del regime visivo nel film è data inoltre, oltre che dall'espedito degli occhiali da sole, dal modo stesso in cui l'ideologia tende a manifestarsi. Essa è veicolata perlopiù attraverso le immagini accattivanti dei manifesti pubblicitari o delle riviste; è una dimensione primariamente iconica e, nella finzione filmica, a colori. Gli occhiali da sole, invece, oltre a restituire una realtà in toni grigiastri, traducono anche il contenuto iconico della pubblicità e il fascino delle sue immagini in linguaggio scritto. In *They Live*, in sintesi, se l'ideologia privilegia l'immagine come mezzo espressivo, la critica ideologica si dà invece attraverso il linguaggio verbale.

John Carpenter, nella sua rappresentazione dell'ideologia, sembra riproporre l'originaria definizione marxiana. Paul Ricoeur (1984) ricorda come in principio l'ideologia venga da Marx teorizzata in forma di immagine, attraverso la metafora della camera oscura all'origine della fotografia; l'ideologia è infatti descritta da Marx come un'immagine rovesciata della realtà. Si tratta di un'immagine mentale, nella forma di

5. Žižek analizza anche la scena del combattimento, che dura alcuni minuti, tra Nada e l'amico Frank Armitage come una metafora della radicalizzazione dell'ideologia; è necessaria in un certo senso una buona dose di violenza su sé stessi per "liberarsi" dal giogo ideologico. Lo smascheramento della realtà illusoria sulla quale si fonda la società si configura dunque come un'esperienza necessariamente dolorosa per il soggetto.

una rappresentazione distorta dei rapporti di potere che reggono una certa società in un dato momento storico.

Curiosamente, se si guarda all'etimologia della parola "ideologia", si può notare come il concetto di immagine sia direttamente evocato. L'*idéologie*, termine derivante dal greco antico e coniato da Destutt de Tracy alla fine del XVIII secolo come "scienza delle idee", è infatti formato dalle parole *idea* e *logos* (quest'ultimo scienza, discorso). *Idea*, in greco propriamente "forma", "aspetto", deriva dal verbo *idein*, "vedere", che ne suggerisce la traduzione come "immagine" o "raffigurazione mentale". Appare in questo senso interessante la scelta da parte di Marx della metafora visiva dell'immagine rovesciata come rappresentazione di una realtà che la classe al potere propone come effettiva e universale verità dei rapporti di forza di una società.

Questa prima teorizzazione dell'ideologia in forma di immagine sembra sopravvivere in alcune espressioni che mantengono un riferimento al regime del visivo e che sono spesso impiegate come sinonimi o aspetti del pensiero ideologico. Tra le possibili definizioni di ideologia che Ferruccio Rossi-Landi (1978) propone c'è quella di *visione del mondo*, corrispondente all'inglese *worldview* e al tedesco *Weltanschauung*, nei quali il riferimento al visivo è ben evidente. Ma l'ideologia è spesso anche descritta come una *prospettiva* sulla realtà, un punto di vista dal quale quest'ultima è colta e analizzata. D'altronde è spesso emersa l'osservazione secondo la quale il linguaggio ideologico tende a essere figurativo, in opposizione a quello "razionale" della scienza (Gertz 1973), e per questo vicino o assimilabile a quello del mito, cui l'ideologia è stata spesso associata.

Nel mettere in scena il potere seduttivo delle immagini, *They live* fa confluire in esse quella forza quasi ipnotica dell'ideologia, quel carattere imperativo e tautologico che Barthes (1957) riconosceva al mito come forma dell'ideologia piccolo-borghese. Appare allora curioso che il semiologo francese, il quale ha insistito nel ridurre il mito alla dimensione del linguaggio, della parola, non si sia avventurato nell'esplorare il possibile legame tra il fascino dell'ideologia e l'*ottuso* dell'immagine che egli teorizzerà successivamente (Barthes 1982)⁶.

6. L'*ottuso*, che Barthes esplora in relazione all'immagine filmica, introduce una dimensione che eccede la significazione, e sembra coinvolgere direttamente il corpo dello spettatore. Tali aspetti, che producono quella fascinazione che caratterizza il senso ottuso, sono tutt'altro che estranei all'ideologia, come verrà illustrato più avanti.

3. Ideologia come rappresentazione

L'originaria teorizzazione marxiana dell'ideologia come immagine rovesciata o distorta offre la possibilità di riflettere sul potenziale legame tra pensiero ideologico e regime del visivo. Tale relazione è rimasta sostanzialmente inesplorata, e potrebbe rappresentare un interessante quanto innovativo sviluppo della teoria dell'ideologia. Prima di ritornare in seguito, seppur brevemente, sull'importanza dell'immagine e del visivo, è tuttavia necessario compiere un passo ulteriore verso una forma di manifestazione dell'ideologia più complessa, che include e supera quella di immagine. Il termine "rappresentazione" risponde tanto all'esigenza di rendere conto della complessità delle manifestazioni ideologiche quanto di includere forme di espressione altre rispetto al linguaggio e ai discorsi pubblici, principali veicoli dei messaggi collettivi. Van Dijk (2005) definisce l'ideologia come un certo sistema di credenze condivise da un gruppo sociale; nella sua definizione, l'ideologia è dunque l'impianto patemico/cognitivo/valoriale che sta alla base delle rappresentazioni sociali di un certo gruppo. Si tratta tuttavia di una distinzione problematica, possibile forse solo sul piano teorico. Affinché credenze e sistemi valoriali vengano assimilati socialmente, è necessario che essi circolino attraverso rappresentazioni collettive che fanno di essi parte integrante di una data cultura. L'ideologia si dà insomma nel momento in cui credenze e valori si *manifestano*, e tale piano espressivo non può che essere solo teoricamente separato dai contenuti che veicola, laddove van Dijk sembra effettivamente distinguerli.

L'ideologia come rappresentazione è qui concepita in termini simili alla terza funzione del fenomeno ideologico individuata da Ricoeur (1984), quella che il filosofo francese definisce come la *funzione d'integrazione*. Quest'ultima si manifesta nelle forme di commemorazione collettiva, laddove una certa comunità si riconosce e identifica in alcuni episodi del passato celebrati come momenti fondativi. La funzione d'integrazione connette allora il fenomeno ideologico alla memoria sociale/collettiva del gruppo o dell'intera nazione, e permette di "diffuser la conviction que ces événements fondateurs sont constitutifs de la mémoire sociale et, à travers elle, de l'identité même de la communauté"⁷ (*ibid.*, p. 58). Ricoeur vede nell'immagine che un certo gruppo forma

7. Diffondere la convinzione che tali eventi fondatori siano costitutivi della memoria sociale e, attraverso essa, dell'identità stessa della comunità (trad. mia).

di sé attraverso la propria memoria collettiva il livello più profondo del pensiero ideologico; nonostante ritorni nelle parole del filosofo il concetto di “immagine”, in realtà tale processo identitario sembrerebbe per Ricoeur fondarsi prevalentemente sull'atto narrativo, che riattualizza nel presente l'evento passato.

L'operazione del riattualizzare il passato nel presente è centrale alla nozione di rappresentazione, ovvero ciò che viene *ri-presentato*⁸, ma anche ciò che acquisisce carattere segnico, ovvero che si manifesta in forma sensibile. Tuttavia, il privilegio accordato da Ricoeur all'atto narrativo come forma attraverso la quale il passato è riattualizzato sembra limitare la complessità del fenomeno ideologico. Ripensare l'ideologia come rappresentazione apre alla possibilità di riconsiderare la stessa in termini più ampi, al di là di una sua teorizzazione nella forma di una pseudo-logica o falsa razionalità.

Appare in ogni caso interessante la connessione istituita da Ricoeur tra ideologia e memoria sociale. Aleida Assmann (2008) nota come curiosamente il concetto di “memoria collettiva” sia emerso con forza (a partire dagli anni '80) proprio nel momento in cui i discorsi della e sull'ideologia iniziavano a circolare sempre più raramente all'interno della sfera pubblica e accademica⁹. Assmann propone come parziale spiegazione il progressivo affermarsi del multiculturalismo, i cui presupposti teorici poggiano su un relativismo culturale che pone in crisi il carattere tendenzialmente “assolutista” del pensiero ideologico. Quest'ultimo è stato infatti perlopiù teorizzato nei termini di una rappresentazione che vuole porsi come “autentica riproduzione” della realtà; in particolare, il pensiero di matrice marxista degli anni '60 e '70 ha posto l'ideologia in relazione alle strutture di potere dominanti come lo stato e i suoi apparati (Althusser 1970). Il multiculturalismo e la pluralità delle memorie sarebbero insomma tra le cause dell'eclissi del concetto di ideologia, la cui eccessiva connotazione politica e una persistente interpretazione negativa ne avrebbero causato la sostituzione con termini percepiti come “neutri”. Il pensiero ideologico non scompare affatto, semplicemente si maschera dietro un linguaggio differente che,

8. Il riferimento è qui al concetto di rappresentazione come *ri-presentazione*, nel senso della sostituzione di ciò che è assente con un segno che lo rappresenta. Si veda Careri (2015) sulla semiotica del ritratto del re di Louis Marin.

9. Come ricorda Assmann, la possibile equivalenza tra ideologia e memoria collettiva era stata proposta da Susan Sontag (2003), la quale di fatto escludeva l'esistenza di una “autentica” memoria collettiva, quest'ultima nient'altro che un puro costrutto ideologico.

almeno in apparenza, legittima il manifestarsi di una pluralità di prospettive.

E in realtà proprio tale relativismo, tale apertura alla molteplicità, segnano il radicalizzarsi del fenomeno ideologico. Come nota Geertz (1973), quando i fondamenti di un sistema politico o più ampiamente culturale di una certa società entrano in crisi, il pensiero ideologico tende a rafforzarsi, non a indebolirsi¹⁰. Rappresentazioni alternative all'ordine istituito emergono e si moltiplicano, almeno in un primo momento: l'ideologia verrebbe così a manifestarsi con più forza nell'attimo della massima apertura, quando, quanto meno potenzialmente, la realtà può essere riscritta alternativamente. Dalle suggestioni di Geertz emerge una possibile interpretazione dell'ideologia come sistema di rappresentazioni dinamico e aperto, in opposizione al modo in cui essa è stata tradizionalmente teorizzata. L'ideologia, infatti, non è soltanto generalmente associata alla classe dominante o allo stato, ma, più specificamente, alla necessità di tali organismi di mantenere un certo sistema sociale che l'apparato ideologico deve difendere e diffondere.

Tale tendenza a vedere nell'ideologia una forma di pensiero che si "cristallizza" in rappresentazioni stabili e permanenti è centrale nella riflessione di Ricoeur (1984). Per il filosofo francese, che recupera un'opposizione già proposta da Karl Mannheim (1936), se l'ideologia preserva l'ordine sociale è all'utopia che spetta il compito di porlo in crisi, aprendo a rappresentazioni potenziali e alternative della realtà. Si tratta però di un'opposizione che risente del modo in cui l'ideologia è ancora teorizzata e limitata a un ruolo essenzialmente conservativo, privata di una dimensione dinamica e storica. Le rappresentazioni ideologiche, esattamente come le memorie collettive cui Aleida Assmann le associa, non sono necessariamente statiche e non sempre sono fatte proprie da gruppi mossi dall'interesse a preservare un certo ordine sociale. Inoltre, non è forse lo stesso pensiero utopico nient'altro che un'altra forma di ideologia, possibilmente rivoluzionaria? Non nasce forse una rappresentazione utopica da una certa prospettiva, da un certo sguardo sulla realtà che è già ideologico in sé?

La necessità di restituire all'ideologia un carattere dinamico e la capacità di evolversi nel tempo risponde a una concezione della stessa

10. L'osservazione di Geertz sembra riecheggiare nel pensiero di Immanuel Wallerstein (2004), il quale afferma come il fenomeno ideologico sia nato dalle crisi socio-politiche sfociate nella rivoluzione francese e l'affermarsi di un ordine alternativo a quello monarchico.

come fatto sociale che non può essere compreso isolatamente dai cambiamenti politici, economici e culturali nei quali si inserisce. Una necessità avvertita da Ferruccio Rossi-Landi, per il quale il livello ideologico non può che svilupparsi in relazione a quello economico/sociale/politico, pur non necessariamente rispecchiandolo (Rossi-Landi 1972, 1978). Il manifestarsi dell'ideologia attraverso sistemi segnici, che Rossi-Landi teorizza come costituenti il livello propriamente semiotico del suo modello, le consente infatti di circolare all'interno di una data collettività storica dalla quale in parte dipende, ma in parte anche influenza. Tale modello dinamico può essere ripensato al fine di elaborare un differente approccio all'ideologia nelle società del presente.

Le rappresentazioni ideologiche si evolvono infatti storicamente in dipendenza dai cambiamenti sociali e possono, in parte o completamente, essere riadottate in contesti diversi che ne trasformano o attivano il potenziale sovversivo. Il loro carattere dinamico e storico viene pensato da Stuart Hall (1985) nei termini della possibilità della lotta ideologica, la quale non si colloca soltanto al livello in cui sistemi rappresentativi diversi entrano in conflitto, ma anche nel tentativo di ridefinire/riarticolare certe strutture significanti. Viene così ad aprirsi nello studio dell'ideologia una dimensione semiotica che va al di là della banale constatazione che i sistemi ideologici sono delle semiotiche o di una critica che si limita a demistificarne la parzialità. Il fenomeno ideologico può essere ripensato come il momento dell'emergere o del riemergere del senso stesso in forma di rappresentazione della realtà o di una sua parte. Prima di (eventualmente) irrigidirsi in una certa semiotica, intesa come sistema segnico alla maniera di Rossi-Landi, il fatto ideologico appare come pura semiosi, processo stesso del farsi del senso. Questa dimensione *semiosica*, e non soltanto semiotica dell'ideologia, riemerge proprio quando una certa rappresentazione, e tanto più in momenti di maggiore crisi sociale, inizia a sfaldarsi, aprendosi, quanto meno potenzialmente, a una reinvenzione della realtà. Tale aspetto semiosico è stato messo in evidenza da Webb Keane (2018) in quella che egli definisce come una *semiotic ideology*, che riguarda principalmente il modo in cui gli esseri umani articolano la propria esperienza affinché questa acquisisca un senso (ma, prima ancora, si potrebbe aggiungere, una significatività). Keane attribuisce al fenomeno ideologico una portata epistemologica che forse soltanto l'originaria definizione di Destutt

de Tracy possedeva, evidenziandone però anche le ricadute politiche ed etiche. Le ideologie sono infatti *agite* nella realtà sociale degli individui, un aspetto che verrà analizzato nei paragrafi seguenti.

4. Ideologia come pratica

La proposta di considerare l'ideologia come pratica, da intendersi come manifestazione del senso non soltanto nel linguaggio e nei discorsi, ma anche nelle attività e nei comportamenti sociali dell'individuo, viene avanzata da Althusser (1970) nel quadro di una ridefinizione del fenomeno ideologico come prodotto di un lavoro sociale. La materialità dell'ideologia che il filosofo francese teorizza compiutamente in *Idéologie et appareils idéologiques d'État* non rappresenta in realtà una negazione della sua precedente definizione; l'intuizione di radicare la dimensione dell'ideologico nell'*inconscient* piuttosto che nella falsa coscienza di derivazione marxiana (Althusser 1965) sembra infatti trovare la sua naturale conseguenza nel manifestarsi dell'ideologia nelle pratiche sociali (Gillot 2021). Si tratta di un materialismo dell'immaginario che radicalizza e afferma la necessità dell'ideologia, attraverso la quale la stessa soggettività viene a costituirsi.

L'introduzione dell'inconscio nella teorizzazione dell'ideologia da parte di Althusser è un aspetto fondamentale per comprendere quest'ultima come un meccanismo che sta alla base del rapportarsi dell'individuo con la "realtà". Il filosofo francese supera quella problematica divisione tra teoria e praxis sulla quale si fondava la definizione dell'ideologia come falsa coscienza, isolando la vita pratica degli individui dal regime dell'immaginario. Tale fallacia viene evidenziata da Ricoeur (1984) come grave limite della concezione dell'ideologia che risale al giovane Marx. Tuttavia, è forse possibile rileggere nell'originaria intuizione del filosofo tedesco racchiusa nella metafora della camera oscura un'anticipazione del regime dell'immaginario rimasta inespresa sul piano teorico, sviluppatosi a favore di un pensiero cosciente a partire dallo stesso Marx. Ritornando alle immagini pubblicitarie che dominano il paesaggio urbano della Los Angeles di *They Live*, non sono forse esse il manifestarsi stesso di un immaginario collettivo attraverso il quale l'ideologia circola? Non sembra allora casuale che, e lo si ribadisce ancora una volta, sia il linguaggio verbale nel film a fungere da

strumento per una critica dell'ideologia e contro il potere seduttivo dell'immagine.

Il materialismo dell'immaginario che viene teorizzato da Althusser nel manifestarsi del fenomeno ideologico nelle pratiche sociali è un'idea che riappare anche nelle analisi di Slavoj Žižek, per il quale è la stessa realtà sociale come tale a darsi in forma ideologica (Žižek 1989). Per il filosofo l'ideologia non va dunque ricercata tanto sul piano teorico come regno della coscienza, falsa o illusoria che essa sia, quanto piuttosto sul piano della realtà pratica nella quale l'inconscio si materializza. Viene così a essere reintrodotta una dimensione del desiderio e della corporeità che l'ideologia come rappresentazione sembra in gran parte trascurare, riducendo il fenomeno ideologico a un fatto esclusivamente logico-razionale. Nelle pratiche sociali, il desiderio viene incorporato e agito, e non soltanto rappresentato; per questo uno studio dell'ideologia che riduca quest'ultima a una pura semiotica è probabilmente insufficiente. L'importanza che il corpo, le passioni dell'individuo e il momento dell'emergere del senso occupano nella ricerca semiotica contemporanea a partire dalla svolta sociosemiotica testimoniano della necessità di analizzare il fenomeno ideologico all'interno di una cornice più ampia e complessa.

La proposta di Rossi-Landi di considerare il livello più articolato di manifestazione dell'ideologia come *progettazione sociale* (Rossi-Landi 1978; Borrelli 2020) che investe i comportamenti stessi degli individui, e dunque la sfera delle pratiche collettive, confina tuttavia il fattore ideologico alla razionalità di una classe dominante che tende a irrigidire eccessivamente il modello offerto dall'autore. Al di là della maggiore complessità e frammentazione delle società contemporanee rispetto a quella descritta da Rossi-Landi, il limite di tale modello sembra risiedere anche nell'incapacità di considerare il potere seduttivo dell'ideologia, quell'aspetto che il regime del desiderio che in essa si manifesta evidenzia come centrale. Se l'analisi dell'ideologia come rappresentazione ha posto l'accento sul lavoro di produzione del senso, oltre che sul rafforzamento di identità collettive, la nozione di pratica rimette in gioco una dimensione del corpo desiderante che deve ancora in gran parte essere sviluppata.

Teorizzata nei termini di una falsa coscienza da Marx, l'ideologia è stata in seguito perlopiù definita come un insieme di rappresentazioni, credenze o giudizi, privilegiando una razionalità del senso

nell'articolare le esistenze degli individui. Lo sviluppo teorico del concetto di ideologia, non a caso, è andato incentrandosi sul linguaggio come suo veicolo principale, particolarmente nella forma dei discorsi sociali che una collettività mette in circolazione (Verón 1987). Il desiderio non è certo estraneo alla sfera del linguaggio; tuttavia, la riscoperta della dimensione del visivo e dell'immagine che è all'origine della nozione di ideologia può forse più efficacemente contribuire ad ampliare la ricerca futura sulle diverse manifestazioni ideologiche.

5. Conclusioni: per una semiotica politica

Le brevi considerazioni fatte nei paragrafi precedenti sui modi in cui l'ideologia può manifestarsi socialmente lasciano aperte molte questioni. Il radicalizzarsi del fenomeno ideologico nella stessa vita pratica degli individui rende problematico e ambiguo ogni tentativo di "smascherarlo", funzione, quest'ultima, che la semiotica greimasiana aveva già abbandonato. Da una critica della *démystification* (retta da una logica dello smascheramento), Greimas passa a una semiotica come *démythification* (retta da una logica puramente descrittiva), che si distingue in modo importante dall'approccio teorico che ancora caratterizza le *mythologies* di Barthes (Keršytė 2020). Se quest'ultimo rimaneva ancora legato a una concezione dell'ideologia come falsa coscienza (e di conseguenza a una semiotica come sua critica)¹¹, con Greimas l'ideologia già si estende a tutto il linguaggio, incluso quello scientifico che si incarica di descriverla. Resta il dubbio se questo possa bastare alla semiotica contemporanea, tanto per riaffrontare la questione ideologica con uno sguardo diverso, quanto per ridefinirsi essa stessa in relazione alla posizione ideologica che la sottende. Interessante è a tal riguardo la proposta avanzata da Landowski (2019) e intrapresa in numerosi studi dedicati a una rilettura politica dei regimi del senso. Se il fattore ideologico non può essere eliminato in quanto parte integrante dell'analisi,

11. Concezione sostanzialmente condivisa da Umberto Eco (1975, p. 369, corsivi dell'autore): "ma l'ideologia è visione del mondo *parziale e sconnessa*: ignorando le multiple interconnessioni dell'universo semantico essa cela anche le *ragioni pratiche* per cui certi segni sono stati prodotti insieme coi loro interpretanti. Così l'oblio produce falsa coscienza". La prospettiva adottata da Eco, che farà della semiotica una forma di critica sociale (Desogus 2012), tende ancora a sovrapporre la nozione di ideologia a quella di mistificazione, motivo per il quale non viene qui affrontata.

che l'autore reclama come "sguardo implicato" (*ibid.*, p. 11, trad. mia) dell'osservatore, l'approccio "neutrale" avanzato da Greimas può allora essere abbandonato. L'analisi semiotica compie così un passo ulteriore, accettando la propria parzialità e il peso politico che essa può esercitare.

Le osservazioni di Landowski nascono da un diverso approccio al senso, il quale non è puramente riducibile a una serie di operazioni razionali, quanto piuttosto un processo che è già in se stesso politico, e che come tale ha delle ricadute sulla realtà. La rivendicazione da parte della semiotica dei propri fondamenti ideologici significa aprirsi all'accettazione del ruolo politico che essa può giocare, assumendosi la responsabilità di intervenire nella realtà e tentando di trasformarla. La proposta di Landowski per una semiotica politica non ribadisce dunque soltanto il fatto banale che ogni analisi è necessariamente dipendente da una prospettiva ideologica, ma anche che quest'ultima è a sua volta motivata dai cambiamenti della realtà sociale in cui si genera. La semiotica stessa si evolve insomma in dipendenza dai costrutti ideologici che circolano in un certo momento storico e che essa può, almeno potenzialmente, sollecitare. Se Landowski ha "smascherato" la visione politico-economica alla base della semiotica greimasiana in relazione a un certo modello di democrazia, le crisi sociali del presente motivano l'esigenza di nuovi approcci semiotici e di un differente operare della disciplina. Recentemente, molte analisi sono state dedicate alla struttura ideologica che soggiace ai movimenti populistici sviluppatasi in diversi paesi (Landowski 2018; Turpin 2006, tra gli altri); essi hanno messo in evidenza l'inadeguatezza dei precedenti modelli semiotici a cogliere una realtà politica dominata da una differente razionalità e un mutato immaginario sociale. Affinché la riflessione semiotica sull'ideologia possa svilupparsi in modo proficuo nel panorama di profonda crisi che caratterizza il presente, è necessario però che essa inizi forse a considerare anche la dimensione del proprio desiderio, e non soltanto di quello altrui. Si tratta cioè di accettare definitivamente che il discorso semiotico, come qualsiasi altro discorso, è condizionato anche da una dimensione passionale che in larga parte dipende da un certo immaginario storico. Tale può essere la strada da intraprendere verso una semiotica come politica agita e coscientemente ideologica.

Riferimenti bibliografici

- ALTHUSSER L. (1965) *Pour Marx*, Maspero, Paris.
- . (1970) *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, "La Pensée", 151: 24–36.
- ARENDT H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York.
- ASSMANN A. (2008) *Transformations between History and Memory*, "Social Research", 75(1): 49–72.
- BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris.
- . (1982) *L'obvie et l'obtus. Essais critiques 3*, Seuil, Paris.
- BORRELLI G. (2020) *Ferruccio Rossi–Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*, Edizioni Dal Sud, Bari.
- CARERI G. (2015) *1981. Louis Marin e Il ritratto del re*, "Il lavoro culturale", <https://www.lavoroculturale.org/1981-louis-marin-e-il-ritratto-del-re/gioanni-careri/2015/>, consultato il 02/10/2022.
- DESOGUS P. (2012) *La teoria critica di Umberto Eco. La critica dell'ideologia e la guerriglia semiologica*, "Enthymema", VII: 322–34.
- ECO U. (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- GEERTZ C. (1973) "Ideology as a Cultural System", in Id., *The interpretation of cultures. Selected essays by Clifford Geertz*, Basic Books, New York, 193–233.
- GENTILE E. (2001) *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma–Bari.
- GILLOT P. (2021) *Althusser, le retour à Marx et le matérialisme de l'imaginaire*, "Implications Philosophiques", <https://www.implications-philosophiques.org/althusser-le-retour-a-marx-et-le-materialisme-de-limaginaire/>, consultato il 01/06/2022.
- HALL S. (1985) *Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates*, "Critical Studies in Mass Communication", 2(2): 91–114.
- KEANE W. (2018) *On semiotic ideology*, "Signs and Society", 6(1): 64–87.
- KENNEDY E. (1979) "Ideology" from Destutt De Tracy to Marx, "Journal of the History of Ideas", 40(3): 353–368.
- KERŠYTĚ N. (2020) *L'idéologie réactualisée dans la sémiotique de Greimas*, "Actes Sémiotiques", 123, <https://doi.org/10.25965/as.6505>, consultato il 28/05/2022.
- LANDOWSKI E. (2018) *Populisme et esthésie. Présentation*, "Actes Sémiotiques", 121, <https://doi.org/10.25965/as.602>, consultato il 01/06/2022.
- . (2019) *Politiques de la sémiotique/The political stances of semiotics*, "Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio", 13(2): 6–25, <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/542>, consultato il 01/06/2022.

- MANNHEIM K. (1929) *Ideologie und Utopie*, Cohen, Bonn (trad. ingl. L. Wirth e E. Shils, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1936).
- NÖTH W. (2004) *Semiotics of ideology*, "Semiotica", 148: 11–21.
- RICOEUR P. (1984) *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, "Autres Temps. Les cahiers du christianisme social", 2: 53–64.
- ROSSI-LANDI F. (1972) *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano.
- . (1978) *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, ISEDI, Milano.
- SONTAG S. (2003) *Regarding the Pain of Others*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- TURPIN B. (2006) *Pour une sémiotique du politique: schèmes mythiques du national-populisme*, "Semiotica", 159: 285–304.
- VAN DIJK T. (2005) *Ideología y análisis del discurso. Ideology and Discourse Analysis*, "Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social", 10(29): 9–36.
- VERÓN E. (1987) *La semiosis sociale: fragments d'une théorie de la discursivité*, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis (trad. spagn. E. Lloveras, *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Gedisa, Barcelona 1993).
- WALLERSTEIN I. (2004) *World-systems analysis. An introduction*, Duke University Press, Durham.
- ŽIŽEK S. (1989) *The sublime object of ideology*, Verso, London–New York.

Filmografia

- They Live*, J. CARPENTER (1988, United States, Alive Films, Larry Franco Productions, 94 min.).
- The Pervert's Guide to Ideology*, S. FIENNES (2012, United Kingdom, P Guide Productions, Zeitgeist Films, 136 min.).

SULL'IDEOLOGIA: UNA RIFLESSIONE TRA MODELLI SEMIOTICI E PROSPETTIVE DI ANALISI PRAGMATICA

CINZIA BIANCHI*

ENGLISH TITLE: *On Ideology: A Review of Semiotic Models and Perspectives of Pragmatic Analysis*

ABSTRACT: While not representing a properly semiotic category, ideology has a close interrelation with categories of semiotic interest, such as, for instance, sign and language, text and textuality, culture and values, and social systems. This explains why, mainly in the 1960s and 1970s, scholars like Roland Barthes, Umberto Eco, and Ferruccio Rossi-Landi elaborated semiotic theories on ideology, laying the theoretical bases for later critical reflections, revisions, and further proposals. Nowadays, reflections on ideology are not a constant presence in the landscape of semiotic studies, and this is a common feature with ideology studies themselves. In this essay, I reconstruct the relationship between semiotic theories and ideology in an attempt to indicate, through a critical reflection, which current semiotic tools are most relevant for understanding the ideological configurations underlying social and cultural discourses.

KEYWORDS: Ideology, Semiotics, Roland Barthes, Umberto Eco, Ferruccio Rossi-Landi.

1. Premessa

Partiamo da un presupposto: l'ideologia *non* è una categoria propriamente semiotica ma ha un legame stretto con categorie e concetti con cui la semiotica si confronta continuamente, come, per esempio, lingua e linguaggio, segno, testo e testualità, cultura e valori, sistemi sociali.

Il punto di partenza di questo rapporto tra teoria semiotica e ideologia risale agli anni sessanta e settanta del Novecento, quando notoriamente Roland Barthes, Umberto Eco e Ferruccio Rossi-Landi (a

* Università di Modena e Reggio Emilia.

cui avremmo potuto aggiungere anche altri valenti studiosi come Louis Prieto e Eliseo Verón) proposero i loro modelli semiotici dell'ideologia, base teorica per le successive riflessioni critiche, rivisitazioni e ulteriori proposte. Non si può dire che tali riflessioni siano costantemente presenti nel panorama degli studi semiotici, e questo è un destino comune con gli stessi studi sull'ideologia.

2. L'ideologia: rimozioni e riletture

Seguire le riletture del concetto di ideologia, specialmente in ambito anglo-americano, vuol dire anche ricostruire la storia di rimozioni teoriche che coinvolgono riflessioni generali e pratiche interpretative, adeguatezze e incompatibilità definitorie. Vuol dire cioè constatare come sia prevalsa in molti autori la convinzione che il concetto di ideologia sia inappropriato per descrivere ciò che appare socialmente complesso e che sia problematica l'individuazione puntuale delle componenti ideologiche di ogni pratica politica e sociale. Come è possibile, si domandava Terry Eagleton negli anni Novanta, che “in un mondo devastato dai conflitti ideologici il concetto stesso di ideologia [sia] sparito senza lasciare traccia dagli scritti dei postmoderni e dei poststrutturalisti? (1991, trad. it. 1993, p. 11). A tali rimozioni teoriche, a cui possiamo dare una spiegazione culturale e storica (*ibidem*), sono seguite nuove riconsiderazioni, mai pedissequamente mere riproposizioni di una stessa problematica con uguale centralità concettuale e con uguale valenza pragmatica.

La logica delle successive rivisitazioni ha previsto infatti una rilettura del concetto di ideologia attraverso le molte storie che lo hanno percorso, ognuna delle quali ha portato con sé un suo particolare aspetto; tuttora, crediamo, l'ideologia può essere adeguatamente analizzata solo se vengono prese in considerazione le sue interrelazioni con altri concetti, anch'essi opportunamente rivisitati, come quello di cultura, individuo, gruppo, identità, ciascuno dei quali assume più o meno rilevanza nell'ambito sociale e individuale dell'esperienza.

La relativizzazione dei punti di vista, la frammentazione del contesto culturale, l'emergenza di nuove identità sociali portano infatti a preferire una distinzione tra ideologico e non-ideologico molto settoriale e parziale, che ha come unica costante la pretesa di non porsi mai come universale. Così, la radicale messa in discussione dell'opposizione vero/

falso, eredità della tradizione marxista, dipende da questa relativizzazione, essendo preferita una dimensione di analisi socio-culturale, anche quando l'intento rimane quello di valutare il ruolo della falsità dell'ideologia nel contesto della vita sociale. Oltre a ciò, si delinea una preferenza per studi che tengano conto dell'importanza delle forme discorsive e linguistiche; anche la distinzione tra filosofia e ideologia e tra scienza e ideologia sono riconsiderate sulla base di una maggiore consapevolezza del fatto che in ogni caso siamo di fronte a discorsi su fenomeni di vario tipo. Si può quindi continuare a distinguere il discorso filosofico e quello scientifico dal discorso ideologico, ma questa differenza dipende dagli oggetti di analisi specifici o, detto altrimenti, dall'analisi di aspetti diversi di uno stesso continuum concettuale.

Tale impostazione comporta un esplicito scetticismo nei confronti di tutte le tesi essenzialistiche: quella storicista, ovviamente, per cui l'ideologia rappresenta una coerente visione del mondo propria di un "soggetto di classe"; quella più vagamente spontaneistica, secondo la quale l'ideologia è una secrezione "naturale" delle strutture economiche della società; e, secondo Eagleton, anche quella semiotica, che identifica l'ideologia con una "chiusura discorsiva", oppure con una "naturalizzazione della realtà sociale" (1991, trad. it. 1993, pp. 257 e sgg.).

Nella loro diversità teorica, sembra che tutte queste tesi abbiano alla base l'idea che l'ideologia debba essere considerata come un *cemento sociale* che unisce i membri della società sulla base di valori e norme comuni. A ciò si vuole contrapporre "politicalmente" un'analisi dei valori e delle credenze diffuse che non sono più cemento sociale, ma veri e propri processi di valorizzazione, in cui le divergenze e i conflitti tra individui e gruppi, ma anche la costruzione di strategie di consenso, sono sempre parziali, frammentate, circostanziate, collegate alle identità prima culturali e poi sociali.

Seguendo tali studi, si evince che non sembra più possibile concepire l'ideologia come una qualsiasi statica aggregazione di idee, ma piuttosto come un sistema di *effetti* complessi interni al discorso, con la conseguente apertura verso una teoria dell'ideologia connessa all'atto linguistico e allo svelamento dei meccanismi di *ricezione* ideologica all'interno dell'interazione sociale; in sintesi, un'ideologia "in azione"¹.

1. Cfr. per esempio Spivak 1988. In un saggio in pieno stile post-strutturalista dedicato alla "politica dell'interpretazione", l'autrice sostiene che l'ideologia si insinua proprio ai margini del discorso e ai confini del testo, "laddove le metafore e gli esempi sembrano scelti

In sintesi, tali studi culturali si sono quindi allontanati progressivamente dalla concezione epistemica dell'ideologia in favore di una concezione discorsiva e testuale; una prospettiva di analisi che converge, a nostro avviso, con alcuni studi semiotici recenti, i quali, abbandonando, in modo variegato ma progressivo, una impostazione schematica dell'ideologia (quella a cui si riferiva evidentemente Eagleton nella citazione precedente), sono giunti a una visione più pragmatica di comprensione e lettura delle componenti ideologiche dei discorsi.

3. I modelli semiotici dell'ideologia tra schemi e pratica politica

Se assumessimo solo uno sguardo di storia della semiotica, dovremmo sostenere che le teorie semiotiche sull'ideologia si sono concentrate in un lasso di tempo abbastanza definito, tra gli anni sessanta e settanta, quando la disciplina stava prendendo la via della sua istituzionalizzazione. Fortemente influenzata dal momento storico e politico che le società occidentali stavano attraversando, la questione dell'ideologia si inseriva come un possibile oggetto d'analisi, intrigante e sufficientemente complesso da essere un buon campo di prova per molti semiotologi, i quali hanno proposto schemi e modelli semiotici dell'ideologia e hanno riflettuto sulla natura di segni e connotazioni ideologiche, con una successione ben nutrita di confronti, approfondimenti, prese di posizioni e discussioni. Ben presto gli interessi della semiotica si sono rivolti altrove, individuando altri oggetti d'analisi privilegiati e subendo notevoli mutamenti metodologici. Ma la comprensione di questo processo di allontanamento degli studi semiotici dalle riflessioni sull'ideologia potrebbe fornire, a nostro avviso, una chiave di lettura di una

arbitrariamente" (*ibid.*, p. 125, trad. nostra) e allora solo un'analisi testuale attenta potrà mostrare in modo eloquente le tracce ideologiche, permettendoci in seconda istanza di comprendere il valore "politico" di determinati testi, le loro condizioni di enunciazione e le "posizioni del soggetto" rispetto alla propria appartenenza a un genere sessuale, a una razza, a una cultura, a un gruppo sociale; in breve, le posizioni del soggetto entro l'ideologia che è a sua volta costitutivo dell'ideologia. È ciò che Spivak definisce come "ideologia in azione": ciò che un gruppo considera naturale e "auto-evidente", e che quindi non può accettare come risultato di una determinata sedimentazione storica; "è sia la condizione, sia l'effetto della costituzione del soggetto (dell'ideologia) come colui in grado di esercitare il libero arbitrio e di scegliere in modo consapevole, all'interno di un mondo considerato come sfondo" (*ibid.*, p. 118, trad. nostra).

traiettorie della pratica di analisi e di riflessione semiotica tuttora in atto.

Se prendiamo in considerazione l'opera di Barthes nel suo complesso possiamo discutere uno dei principali modelli teorici dell'ideologia, basato sul concetto di connotazione, e il suo superamento teorico, compiuto da Barthes stesso, nelle fasi successive della sua ricerca². Lo scopo esplicito del Barthes di *Mythologies* (1957) è quello di de-mistificare le mitologie della società piccolo-borghese e di intraprendere una critica all'ideologia sottostante alla ricorrenza dei discorsi sociali e alle comunicazioni di massa.

Il mito, dice Barthes, è un sistema semiologico secondo che si edifica metalinguisticamente sul sistema primo della lingua; ogni segno del sistema linguistico (composto saussurianamente dall'unione di significante e significato) può diventare il significante del mito che avrà poi un suo significato connesso, un "vuoto" su cui si possono innestare altri significati e altre storie. E tali storie possono sottostare a intenzioni non esplicitate e nascoste dietro immagini o espressioni della vita quotidiana che, in un processo di naturalizzazione del mito, sono strettamente correlate, per Barthes, all'ideologia piccolo-borghese. L'ideologia dunque si manifesta sempre nel segno e, aggiunge Barthes, ciò avviene attraverso le vie della connotazione. L'idea di connotazione, proveniente opportunamente rivisitata dalla glossematica di Hjelmslev (1961 [1943])³, permette a Barthes di compiere un ulteriore passo nella sua disamina dell'ideologia: a partire dal sistema denotativo primario del linguaggio, l'ideologia si insinua metalinguisticamente nei discorsi sociali. I significati connotativi sono, dice Barthes, "frammenti" di ideologia; "comunicano strettamente con la cultura, il sapere, la storia, ed è attraverso di essi, se così si può dire, che il mondo penetra il sistema" (Barthes 1964, trad. it. 1966, p. 81).

Attraverso tale impostazione Barthes ha cercato di conciliare due obiettivi: pensare la semiologia come una forma di critica sociale; far sì che la semiologia si appropriasse di alcuni strumenti linguistici per

2. Gli studiosi di Barthes tendono a suddividere la sua opera perlomeno in due fasi, quella "semiologica", in cui è evidente l'impegno sartriano e marxista, la scienza semiologica e l'analisi strutturale, e quella "post-strutturale", dopo gli anni settanta, caratterizzata dal disimpegno, l'erranza, il piacere del testo e l'attenzione agli atti soggettivi. Per approfondire il pensiero di Barthes, cfr. Marrone 1994, Pezzini 2014 e Samoyault 2015.

3. Sulle riletture del concetto di connotazione da parte di Barthes, cfr. Eco 1986 e Traini 2001.

diventare una disciplina autonoma. La considerazione della forma del segno propria della linguistica saussuriana, l'utilizzo di termini come metalinguaggio e connotazione di Hjelmslev in contesti di analisi non esclusivamente linguistici, sono operazioni da leggere in questo senso, tentativi di definizione di un orizzonte etico del lavoro semiotico associato a un rigore metodologico. Ma questa prospettiva di critica del sociale non durò a lungo nella ricerca di Barthes. Presto Barthes, perseguendo studi di tipo letterario (come con *S/Z* nel 1970), si rende conto che il nucleo fondamentale della sua teoria dell'ideologia, basato sulla distinzione tra denotazione e connotazione, perde di focalizzazione e gli si trasforma tra le mani, insinuandosi nel suo lavoro una logica della lettura dei testi che è dettagliata, paziente, multi-livellare, ma poco riconducibile al precedente progetto di demitologizzare l'ideologia borghese⁴. Seguire le "vene del senso" di cui è composto ogni testo, specialmente se letterario, cambia e amplia la prospettiva di Barthes. Come spiega in una conferenza del 1974,

ciò che la semiologia deve attaccare non è più solamente, come ai tempi di *Mythologies*, la buona coscienza piccolo-borghese, ma il sistema simbolico e semantico della nostra civiltà, nel suo complesso; è troppo poco voler cambiare alcuni contenuti, bisogna sempre cercare di incrinare (*fissurer*) il sistema stesso del senso. (Barthes 1985, trad. it. 1991, pp. 8–9)

Lo svelamento dei meccanismi di occultamento dell'ideologia non è più l'obiettivo primario di Barthes e neppure degli studi semiotici: è solo uno dei campi a cui si sono applicati in momenti diversi sia Barthes stesso che altri semiologi, come Umberto Eco.

Il *Trattato di semiotica generale* del 1975 è il libro di Eco in cui la questione dell'ideologia viene affrontata in modo organico e ancorata a un'idea di codifica e decodifica dei messaggi. Lavorando su contraddittorietà, parzialità e incompletezza dei codici sui quali l'interprete deve avanzare "ipotesi interpretative che funzionano come forme tentative di nuova codifica" (Eco 1975, p. 183), Eco considera le possibili inferenze, menzioni e presupposizioni come il più evidente esempio di

4. Anche molti altri studiosi, attenti lettori di Barthes, hanno criticato questa sua definizione di ideologia basata sul rapporto tra metalinguaggio, denotazione e connotazione. Cfr. per esempio le riflessioni di Eliseo Verón e la sua proposta alternativa di un'analisi ideologica costruita su basi pragmatiche (Verón 1971 e 1982).

produzione di funzione segnica (*ibid.*, p. 187). Gli atti concreti d'interpretazione costituiscono processi embrionali di "ipercodifica" o di "ipocodifica"⁵ e contribuiscono così a modificare i codici stessi. E questa è una caratteristica che accomuna, nella trattazione di Eco, il discorso retorico e il discorso ideologico, riservando a quest'ultimo un intento manipolatorio esplicito che non tiene mai conto della contraddittorietà dello spazio semantico di riferimento. L'ideologia risulta essere quindi una "visione del mondo *parziale e sconnessa*", che ignora "le multiple interconnessioni dell'universo semantico", celando "le *ragioni pratiche* per cui certi segni sono stati prodotti insieme con i loro interpretanti" (*ibid.*, p. 369).

Nei libri successivi al 1975, la teoria dei codici di Eco viene ritratta in una più omnicomprensiva teoria dell'interpretazione, dove una più attenta lettura peirceana della semiosi come continuo rimando e la postulazione del concetto di Enciclopedia (Eco 1979 e 1984) hanno permesso di individuare limiti e regole dell'attività interpretativa.

In *Lector in fabula* (1979), l'attività pragmatica del lettore è prevista e regolata dal testo; il Lettore Modello del testo, in quanto strategia testuale, coincide con l'insieme delle conoscenze che il testo richiede: all'individuazione di codici e sottocodici è necessario aggiungere l'attualizzazione di strutture narrative della fabula, del topic, dei frames e, alla fine, il riconoscimento delle strutture ideologiche. Per Eco è quindi necessario "vedere (caso per caso) in che misura un testo prevede un Lettore Modello partecipe di una data competenza ideologica"; ma "si tratta anche di vedere come la competenza ideologica del lettore (prevista o meno che sia dal testo) interviene nei processi di attualizzazione dei livelli semantici più profondi, in particolare quelli considerati strutture attanziali e strutture ideologiche" (*ibid.*, p. 84). In sostanza, sostiene Eco, ogni testo possiede allo stesso tempo una struttura attanziale e un sistema di valori propri e di presupposti ideologici che però, per emergere, devono fare i conti anche con l'ideologia, conscia o inconscia, del lettore/destinatario. Strutture attanziali e strutture ideologiche (sia a livello di competenza enciclopedica, sia nella sua attualizzazione testuale) sono strettamente correlate: quando un'impalcatura attanziale

5. Si ha un processo di ipercodifica quando, sulla base di una regola precedente, viene proposta una regola additiva per una applicazione particolarissima della regola generale. Un tipico esempio di ipercodifica sono le regole retoriche e stilistiche o grammaticali. L'ipocodifica procede invece da codici inesistenti (o ignoti) a codici potenziali e generici. Cfr. Eco 1975, pp. 188 e sgg.

viene investita di giudizi di valore e i ruoli veicolano opposizioni assiologiche è come se il testo esibisse “in filigrana” la sua ideologia.

Riferimenti così espliciti all’ideologia non sono più individuabili nella riflessione successiva di Eco, sebbene i temi affrontati soprattutto nei *Limiti dell’interpretazione* (1990) possano indicarci una via di contemporanea analisi ideologica del discorso. Eco, ribadendo che la cooperazione interpretativa, così lungamente studiata, prevede un’oscillazione tra libertà del lettore e rispetto del testo, individua due tipi di interpretazione: da una parte abbiamo il ruolo e i compiti di un destinatario che riempie di significato un testo (quello che Eco chiama “interpretazione semiosica”) e dall’altra la spiegazione del motivo per cui un testo possa produrre alcune interpretazioni — “l’interpretazione semiotica” (cfr. *ibid.*, p. 29).

Il primo ambito, quello di “interpretazione semiosica”, può essere ricondotta alla dinamica dei presupposti ideologici del destinatario e del mittente, che possono combaciare, se c’è la condivisione di una stessa visione del mondo, o entrare in conflitto, quando i due agenti in gioco fanno riferimento a diversi percorsi nell’Enciclopedia e a differenti sue porzioni. Si potrebbe dire che i fraintendimenti sui presupposti ideologici del mittente funzionano con la stessa dinamica di interpretazione sospettosa, propria anche della “semiosi ermetica”: non si tiene conto dei limiti che il testo stesso, in quanto strategia che costituisce l’universo delle sue interpretazioni, dovrebbe imporre alla lettura stessa.

E giungiamo così al secondo ambito, quello che riguarda innanzitutto il rapporto tra ogni testo e le sue interpretazioni condivise (“interpretazione semiotica”). Secondo Eco, il sapere semiotico è un sapere sempre condiviso, l’aspetto comune dell’esperienza (cfr. Violi 1992). Non riguarderebbe perciò l’analisi semiotica tutta quella serie di presupposti ideologici che fanno parte dei sistemi d’attesa propri di ogni individuo; essi assumono rilevanza semiotica, per Eco, solo se vengono condivisi da un gruppo sufficientemente grande di individui. Inoltre, non rientrerebbero in questa analisi né i conflitti all’interno dei meccanismi della significazione, né la logica attraverso cui è possibile condividere una certa porzione del sapere: il soggetto è solo un partecipante di un gruppo della cultura all’interno della quale si è “formato” intrattenendo relazioni con gli altri soggetti e all’interno delle costruzioni sociali e culturali. Non riguarderebbe poi l’analisi semiotica neppure tutto

ciò che appartiene alla dinamica sociale tra i gruppi e le differenze presenti specialmente all'interno della marginalità e dei paradigmi non dominanti. Ne deriva un'intersoggettività che può essere ulteriormente approfondita solo facendo riferimento all'interazione tra soggetti (e non tra individui), in un processo continuo di interpretazione.

Nella concezione di Eco, soglie e confini dell'analisi semiotica non riguardano però solo l'*individualità*, punto particolarmente discusso negli studi successivi (cfr. in particolare Violi 1997 e 2015), ma anche la *prassi e la dinamica sociale*, soglia invalicabile in questo caso soprattutto perché rimane solida e chiara in lui la distinzione tra teorizzazione (descrivere uno stato di cose) e pratica (agire per cambiare uno stato di cose), sebbene la seconda non possa fare a meno della prima⁶.

Intorno a quest'ultima soglia, se così si può dire, si muove l'intera ricerca semiotica di Ferruccio Rossi-Landi. Il tentativo di fondare una semiotica materialista porta l'autore a teorizzare "una semiotica globale dei codici sociali" (Rossi-Landi 1968, p. 235), una prospettiva complessiva in cui il linguaggio viene comparato al lavoro, conferendo a entrambe le dimensioni un valore antropogenetico. La produzione linguistica e la produzione materiale vengono così considerate "omologhe", indagabili cioè attraverso un comune "metodo omologico", lo studio genetico delle fasi sincroniche e simmetriche dei processi esaminati; il metodo omologico è dunque allo stesso tempo uno studio logico-strutturale e storico-genetico, come chiarisce ripetutamente Rossi-Landi (cfr. in particolare 1985, pp. 50 e sgg.).

Il fondamento per giustificare tale omologia va poi ricercato in una più ampia teoria della "riproduzione sociale", dove modi di produzione e ideologie entrano in correlazione. Ed è a questo punto della ricerca di Rossi-Landi, negli anni settanta, che compare una critica alla tradizione marxista, che ha cercato di spiegare la dinamica tra la struttura economica (cioè il modo di produzione) e la cosiddetta "sovrastruttura" (cioè le ideologie). Rossi-Landi propone una riformulazione triadica di tale dinamica, in cui i "sistemi segnici" vengono considerati mediatori tra le due entità, in quanto, dialetticamente, "sono *già* presenti in ogni modo di produzione e in ogni ideologia" (1982 [1978], p. 240).

All'interno di questa ampia prospettiva, Rossi-Landi introduce il discorso sull'alienazione e sull'ideologia, poiché ritiene impossibile

6. Per approfondire l'analisi del discorso ideologico secondo Eco, cfr. in particolare Bianchi 2015a e 2017; Lorusso 2017.

prescindere da uno studio così generale se si vuole analizzare il ruolo dei sistemi segnici nell'organizzazione delle ideologie, nella produzione del consenso, nella progettazione sociale. Se l'ideologia può essere vista sia come falso pensiero sia come una forma di progettazione sociale che permea ogni tipo di discorso, Rossi–Landi sostiene che essa può essere recuperata anche *come pensiero critico e trasformativo*. La teoria di Rossi–Landi deve quindi essere letta sia come una proposta teorica sia come un'indicazione pratica piuttosto precisa, una “precisa strategia per cambiare le regole che reggono l'attuale produzione sociale dell'uomo” (*ibid.*, p. 52). Non a caso tutta la riflessione sull'ideologia ha conseguenze anche sul piano della pratica politica. Dal momento che il processo di consapevolizzazione deve prendere le mosse dai sistemi segnici, così fondamentali in ogni tipo di progettazione sociale, il ruolo degli studiosi di comunicazioni di massa, di linguistica e di semiotica consiste per Rossi–Landi nel fornire il loro contributo intellettuale, anche attraverso un impegno di divulgazione e di promozione culturale, per favorire il processo di demistificazione delle ideologie contemporanee, passo fondamentale per fare comprendere ai singoli individui quale sia la logica della programmazione sociale a cui tutti siamo sottoposti⁷.

4. Prospettive di analisi semiotica sull'ideologia

Dopo questa breve descrizione, ci sembra evidente come le grandi distinzioni proposte negli anni settanta, come quella tra denotativo e connotativo, ma anche tra discorso ideologico e persuasivo, oppure la rivisitazione in senso semiotico della contrapposizione tra struttura e sovrastruttura ideologica, fossero in grado di affrontare l'ideologia solo all'interno di una spiegazione generalizzata dei fatti dei segni o del sociale. Nella semiotica di Eco, nel modello strutturalista proposto da Barthes, ma anche in quello semiotico–marxista di Rossi–Landi, c'è la ricerca di una spiegazione generale dell'ideologia; una prospettiva teorica presto abbandonata o rivisitata. Così il secondo Barthes si è rivolto

7. Quella indicata è una prospettiva che viene perseguita da alcuni studiosi che hanno cercato di integrare l'approccio di Rossi–Landi con altri studi riguardanti la dinamica delle comunicazioni di massa, gli studi letterari, le scienze umane, sempre in una prospettiva di semiotica marxista, profondamente influenzata dalla teoria dell'interpretazione e dalla lettura di Peirce. Cfr. in particolare Ponzio 2008, 2012 e Bonfantini–Ponzio 1994, Bonfantini 1987. Per un approfondimento del pensiero di Rossi–Landi cfr. Bianchi 1995 e 2015b; Borrelli 2020.

sia all'individuazione dei molti sensi presenti nei testi attraverso un'analisi che non aveva alla base alcuna griglia prestabilita, sia a una sorta di riscrittura romanzesca degli atti stessi delle proprie letture. Dall'altra parte la ricerca di Eco ha indagato in modo prioritario il processo interpretativo e di cooperazione tra lettore e testo.

Seguire queste evoluzioni teoriche non vuol dire necessariamente condividerle appieno. Sebbene i modelli semiotici dell'ideologia abbiano mostrato i loro limiti, gli strumenti analitici che da allora la disciplina semiotica ha messo a punto, non avendo più come oggetto d'analisi privilegiato l'ideologia, potrebbero risultare appropriati per comprendere come i significati/valori ideologici si possano trasmettere, attraverso manifestazioni testuali di vario tipo, accanto a valori estetici, stilistici ecc. e che rapporto ci sia tra i primi e gli altri in un periodo di parzializzazione completa dei punti di vista e del "tessuto" culturale e sociale.

Infatti, se lo studio che la semiotica compie sulle strutture astratte dei sistemi di significazione può tralasciare l'attenzione all'ideologia, riteniamo che non possa invece prescindere una semiotica "che studia i processi nel corso dei quali gli utenti applicano praticamente le regole di questi sistemi allo scopo di comunicare, cioè di designare stati di mondi possibili o di criticare e modificare la struttura dei sistemi stessi" (Eco 1990, p. 260). D'altra parte, uno studio dell'ideologia non può prescindere a sua volta dal fare uso di alcuni strumenti della pragmatica della comunicazione così come vengono indicati da Eco stesso (*ibid.*, p. 265): casi di co-riferimento testuale, il topic, la coerenza testuale, il riferimento a un insieme di conoscenze posto idiolettalmente da un testo come riferimento, l'implicatura conversazionale.

L'attenzione alla pragmatica appena indicata non deve essere relegata solo a una semiotica che si ispira a Peirce e/o Eco; si tratta di una prospettiva di analisi in atto che, sebbene particolarmente evidente negli studi di semiotica di impronta anglo-americana e interpretativa, è individuabile anche in altri studi di ambito francese che maggiormente risentono di una tradizione strutturalista e che riguardano in particolare la prassi enunciativa, nel tentativo di rendere maggiormente conto delle componenti contestuali della testualità e di ricongiungere: la dimensione sociale dell'enunciazione a quella soggettiva, sensibile e creativa; la singolarità dell'esperienza ai significati già esistenti e depositati

nell'universo di discorso della cultura di riferimento; l'istanza individuale all'istanza collettiva.

L'enfasi sull'intera pratica enunciativa viene generalmente collegata all'ambito di analisi della percezione estetica, all'atto sensibile come luogo di emergenza delle forme significanti e generatore di un'assiologia non basata sul trascendentale ma sul "destarsi di una sensibilità verso qualcosa di nuovo che si presenta alla percezione". In questo contesto riemergono allora questioni legate all'uso delle comunità linguistiche e culturali, in cui si generano "regole di interpretabilità condivise", che "fondano su luoghi comuni il sentimento di appartenenza collettiva" (Bertrand 1995, p. 27). Riemerge così, opportunamente rivisitata, la questione mai risolta della relazione tra esperienza individuale del sensibile e istanza collettiva. L'analisi delle forme di estetizzazione della vita quotidiana, che vengono nominate, ispirandosi a Wittgenstein, "forme di vita", si costituisce quindi come una prospettiva di analisi a lungo perseguita; per spiegare i processi di risematizzazione e rivalorizzazione della vita quotidiana occorre collegare le problematiche del sensibile a quelle della prassi enunciativa e considerare ogni manifestazione come una sintesi di valori estetici/estesici e culturali.

In questo contesto di analisi pragmatica si dovrebbe, a nostro avviso, collocare una contemporanea analisi dell'ideologia, superando, per quanto possibile, soglie e confini che la disciplina si è data, aggiungendo all'analisi consolidata delle forme di testualità anche un'attenzione particolare a quei valori riconducibili a sistemi ideologici, soggiacenti alla vita sociale e culturale. E nel recuperare una prospettiva "critica", individuabile sia nel primo Barthes ma in modo più sistematico nella semiotica di Rossi-Landi, allungare il nostro sguardo verso le nuove forme di costruzione del potere e del consenso, chiedendoci, per esempio, non tanto quali interpretazioni sono condivise da una comunità, ma semmai quale comunità possa accettare e produrre date interpretazioni. E questo è tanto più urgente perché, come risulta evidente a un qualsiasi superficiale analisi dell'esistente, le nostre società non hanno più da tempo un ordine sociale "stabile" e quindi l'accento deve essere spostato verso i processi attraverso i quali si raggiunge un accordo "stabilizzante" tra individui e tra gruppi. La stabilità delle nostre società non sembra dipendere infatti dal consenso riguardante particolari valori o norme, ma spesso dalla mancanza di consenso su punti

dove le opposizioni di principio potrebbero essere tradotte in azione politica. Sono proprio le attività creative, immaginarie dei singoli, a permettere allora il perpetuarsi di relazioni sociali asimmetriche rispetto all'organizzazione del potere⁸. In questa prospettiva, la costruzione di visioni ideologiche si delinea come una mediazione e una frammentazione di sistemi già esistenti compiuta dai singoli individui, in un progressivo processo di ricomposizione di ciò che può risultare condivisibile in un dato contesto sociale e culturale.

Solo seguendo questa nuova prospettiva generale, crediamo, sarà possibile far emergere l'importanza di alcuni nostri strumenti teorici e compiere analisi nelle quali i valori ideologici non siano sovrastanti, ma neppure subordinati ad altri valori, come quelli narrativi, estetici, sociali e culturali. E nelle quali l'ideologicità di ogni discorso sia un presupposto di analisi piuttosto che un obiettivo da contrastare in nome di un impegno critico o di una scientificità della semiotica tutta da dimostrare.

Riferimenti bibliografici

- BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Seuil, Paris (trad. it. *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974).
- . (1964) *Éléments de sémiologie*, "Communication", 4 (trad. it. *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 1966).
- . (1970) *S/Z*, Seuil, Paris (trad. it. *S/Z*, Einaudi, Torino 1973).
- . (1985) *L'aventure sémiologique*, Seuil, Paris (trad. it. *L'avventura semiologica*, Einaudi, Torino 1991).
- BERTRAND D. (1995) "L'ideologia del sensibile", in M.P. Pozzato (a cura di), *Estetica e vita quotidiana*, Lupetti, Milano, 23–34.
- BIANCHI C. (1995) *Su Ferruccio Rossi-Landi*, ESI, Napoli.
- . (2015a) *Thresholds, Boundaries, Limits: Ideological Analysis in the Semiotics of Umberto Eco*, "Semiotica", 103(1/4): 109–127.
- . (2015b) *Ferruccio Rossi-Landi: Language, Society and Semiotics*, "Ocular", 16: 1–28, www.ocula.it/rivista.php?id=27.
- . (2017) "Textual Ideological Structures and Reader Competence in the Interpretative Semiotics of Umberto Eco", in T. Thellefsen e B. Sorensen

8. Cfr. per esempio i lavori di John Thompson (in particolare Thompson 1984 e 1990) che hanno alla base un'attenta disamina e rivisitazione di molti lavori di Michel Foucault.

- (a cura di), *Umberto Eco in his own Words*, DeGruyter Mouton, Boston–Berlin, 127–33.
- BONFANTINI M. (1987) *La semiosi e l'abduzione*, Bompiani, Milano.
- . e A. PONZIO (1994) “Ferruccio Rossi–Landi. Senso e prospettiva”, introduzione a J. Bernard *et alii* (a cura di), *Reading su Ferruccio Rossi–Landi: semiosi come pratica sociale*, ESI, Napoli, 5–16.
- BORRELLI G. (2020) *Ferruccio Rossi–Landi: semiotica, economia e pratica sociale*, Edizioni del Sud, Bari.
- EAGLETON T. (1991) *Ideology: an Introduction*, Verso, New York (trad. it. *Che cos'è l'ideologia*, Il Saggiatore, Milano 1993).
- ECO U. (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- . (1979) *Lector in fabula*, Bompiani, Milano.
- . (1984) *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Bompiani, Milano.
- . (1986) “La maestria di Barthes”, in P. Fabbri e I. Pezzini (a cura di), *Mitologie di Roland Barthes*, Pratiche, Parma, 297–304.
- . (1990) *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.
- HJELMSLEV L.T. (1961 [1943]) *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Wisconsin Press, Madison (trad. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968).
- LORUSSO A.M. (2017) “Looking at Culture Through Ideological Discourse”, in T. Thellefsen e B. Sorensen (a cura di), *Umberto Eco in his own Words*, DeGruyter Mouton, Boston–Berlin, 48–56.
- MARRONE G. (1994) *Il sistema di Barthes*, Bompiani, Milano.
- PEZZINI I. (2014) *Introduzione a Barthes*, Laterza, Roma–Bari.
- PONZIO A. (2008) *Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi–Landi*, Mimesis, Milano–Udine.
- . (2012). *Ferruccio Rossi–Landi e la filosofia del linguaggio*, Adriatica, Bari.
- ROSSI–LANDI F. (1968) *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano.
- . (1972) *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano.
- . (1982 [1978]) *Ideologia*, Mondadori, Milano.
- . (1985) *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Bompiani, Milano.
- SAMOYVAULT T. (2015) *Roland Barthes*, Seuil, Paris.
- SPIVAK G.C. (1988) “The Politics of Interpretation”, in *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Routledge, London–New York, 118–133.
- THOMPSON J.B. (1984) *Studies in the Theory of Ideology*, University of California Press, Berkeley.
- . (1990) *Ideology and Modern Culture*, Polity Press, Cambridge.
- TRAINI S. (2001) *La connotazione*, Bompiani, Milano.
- VERÓN E. (1971) *Ideology and Social Sciences: a communicational Approach*, “Semiotica”, 1: 59–76.

- . (1982) ... *Qui sait?*, "Communications", 36: 49–74.
- VIOLI P. (1992) "Le molte enciclopedie", in P. Magli, G. Manetti e P. Violi (a cura di) *Semiotica: Storia Teoria Interpretazione. Saggi intorno a Umberto Eco*, Bompiani, Milano, 99–113.
- . (1997) *Significato ed esperienza*, Bompiani, Milano.
- . (2015) *Global and Local: Encyclopedic meaning revisited*, "Semiotica", 103 (1/4): 89–108.

RETORICA, IDEOLOGIA, APPARTENENZA

ANNA MARIA LORUSSO*

ENGLISH TITLE: *Rhetoric, Ideology, Belonging*

ABSTRACT: Through an examination of Umberto Eco's positions on ideology, this paper reflects on (i) the textual specificity of the semiotic approach to ideology, (ii) the dialectic between individuality and collective subjectivities that ideological discourses produce, and (iii) the illusory deceitfulness of ideological rhetoric. Particular attention is given to the category of "code switching".

KEYWORDS: Rhetoric, Ideology, Umberto Eco, Collective Identities, Semiological Guerrilla.

1. Premessa

La legittimità semiotica della questione ideologica è, possiamo dire, fuori discussione.

A partire da Saussure, che ha inquadrato lo studio della vita dei segni nel quadro della vita sociale, sono di indubbia pertinenza semiotica tutti gli interrogativi che riguardano i rapporti tra codici e pratiche di significazione storiche e collettive, tra linguaggi individuale e circolazione collettiva del senso.

Dobbiamo però constatare che, in realtà, tale categoria è stata dalla semiotica piuttosto trascurata; forse intimorita dall'idea di "contesto", e condizionata da una parte dall'eredità di uno strutturalismo, che ha nutrito approcci immanentisti-testuali, dall'altra da un'eredità più logico-cognitivista che ha focalizzato l'attenzione più sui processi inferenziali di tipo individuale che sulle dinamiche sociali di rielaborazione del senso, la semiotica si è occupata abbastanza marginalmente di ideologia. Il tema non è certo sfuggito a Roland Barthes (ma fra tanti altri temi e senza una focalizzazione specifica), che si è concentrato però più sulla

* Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

categoria di mitologia (certamente tangente) che su quella di ideologia *tout court*; è stato ampiamente trattato da Ferruccio Rossi Landi (1972, 1978, 1985, per citare solo gli studi più importanti), entro un alveo marxista che, però, ha datato la teoria; ha sollecitato Umberto Eco (che per molti anni se ne è occupato con chiarezza, per poi abbandonare il tema)¹. Passata una certa *vague* militante, la categoria è tornata nell'ombra, nonostante — va detto — la grande attenzione che negli ultimi vent'anni si è portata al tema delle pratiche, dunque agli aspetti legati a una rielaborazione del senso concreta e sociale. Il sospetto è che sulla categoria di ideologia ci sia stata sempre una sorta di ombra “politica” — da cui la semiotica, volendo presentarsi come scienza — ha preferito mantenere le distanze.

Riteniamo invece che si tratti di una categoria cruciale per tutto lo studio semiotico; tematizzarla consente di realizzare una delle vocazioni essenziali della disciplina: studiare le *logiche della cultura*. La logica ideologica è, infatti, uno dei modi di organizzazione della cultura, ovvero uno dei *modi di strutturazione* delle significazioni sociali e uno dei *modi di gestione* delle loro dinamiche e appropriazioni.

In questo mio contributo mi concentrerò sulla teoria di Umberto Eco che, nonostante per decenni, come accennavo, non sia più stata oggetto di una interrogazione specifica da parte dell'autore, resta a mio avviso insuperata, per profondità teorica ed euristività analitica. Come ogni teoria, tuttavia, anche questa lascia aperti dei problemi, mostra delle debolezze, tanto più di fronte a un mondo che è ampiamente cambiato. Per questo, nell'ultimo paragrafo di questo intervento, andrò a delinearne alcuni punti deboli, o punti per lo meno ancora da sviluppare.

2. Codici e ideologia

Eco parla di ideologia in tre luoghi fondamentali: *La struttura assente* (1968), *Le forme del contenuto* (1972) e il *Trattato di semiotica generale* (1975)². Nel corso di questi sette anni, porta avanti una riflessione che evolve: non smentisce le posizioni precedenti, ma si completa

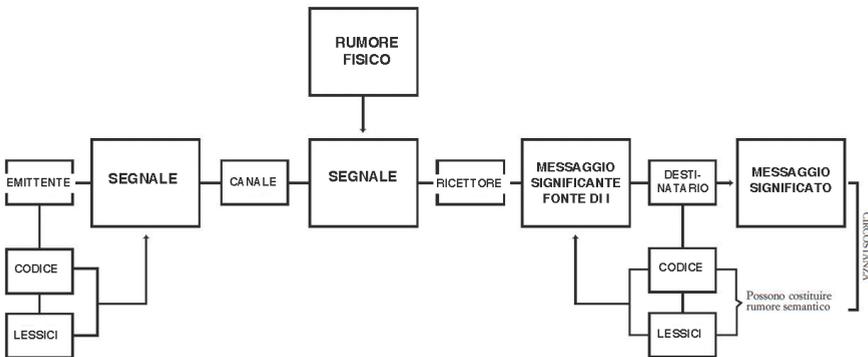
1. Naturalmente mi limito qui a citare solo gli interventi più propriamente semiotici, mentre non prendo in considerazione i numerosi studi, certamente interessanti per la semiotica, di taglio più linguistico o sociologico e antropologico.

2. Sulla teoria dell'ideologia di Eco segnalò Bianchi (2015), Desogus (2012) e Lorusso (2017).

progressivamente. O almeno questa è la mia chiave di lettura. Per questo vedo la teoria del *Trattato di semiotica generale* come un *approdo*, e dunque in definitiva come *la* teoria di Umberto Eco sulla ideologia.

Pur con questo inquadramento, e questa attenzione già spostata sul *Trattato*, è comunque interessante vedere la prima fase della riflessione echiana, quella della *Struttura assente*. Come possiamo immaginare, qui il tema dell'ideologia si inserisce in una riflessione generale sul metodo strutturale, anzi: sullo strutturalismo come metodo (una delle tante accezioni di strutturalismo, come Eco rileva nel volume, ma anche l'unica da salvare in un'ottica semiotica). Eco in quegli anni si occupava di comunicazione (lo specifica lui stesso nella "Prefazione") ed era colpito dalla trasformazione dello strutturalismo in filosofia: la sua ontologizzazione. Per giustificare la sua idea non ontologica di struttura, Eco si concentra sulla strutturalità come forma di organizzazione dei codici semantici, rendendo così centrale in tutto il volume la categoria di codice.

È all'interno di questa riflessione sulla organizzazione strutturale dei sistemi semantici in codici che Eco si interroga su cosa succede nella trasmissione della comunicazione, con uno schema che oggi risulta certamente un po' invecchiato (e che Eco stesso supera) (Fig. 1).



Schema 2. Il processo comunicativo tra esseri umani

Figura 1. Il processo comunicativo ne *La struttura assente* (in Eco 2016 [1968], p. 104)³.

3. Le immagini tratte da *La struttura assente* vengono riprodotte per gentile concessione dell'editore.

Il tema per Eco è vedere come avviene — nelle pratiche comunicative — il passaggio dei messaggi, chiaramente formati *a monte* da codici e lessici che sono sociali, ma evidentemente chiamati a essere interpretati *a valle* dal destinatario, in funzione di suoi filtri interpretativi, ovvero suoi propri codici e lessici (non necessariamente corrispondente a quelli a monte).

È in questo passaggio da universo del mittente a universo del destinatario che si colloca la questione delle ideologie:

Di fronte a un messaggio, sia ambiguo che ordinato e ridondante, il destinatario ricorre a certi codici e lessici di interpretazione: su quale base (oltre alle determinazioni della circostanza, del contesto e delle indicazioni di codice esplicitate dal messaggio) il destinatario sceglie i suoi codici? Questa domanda ci apre alla problematica di un rapporto tra universo dei segni e universo del “sapere” complessivo del destinatario, tra universo dei sistemi retorici e universo delle ideologie (cfr. A.5). (*ibid.*, p 105)

La questione su cui Eco riflette è quella del non automatismo dell'interpretazione, specie di fronte a messaggi complessi o contraddittori. L'esempio che porta riguarda un messaggio che comunica una rapida sequenza di due stati opposti (come se, rispetto a un bacino idrico, arrivasse un messaggio che dice: acqua bassissima–acqua altissima; potremmo dire oggi, trasponendo l'esempio a casi che ci suonano più familiari: come se, rispetto a uno stato pandemico, arrivasse un messaggio che dicesse: zero contagi–impennata di contagi, in un brevissimo intervallo temporale). Di fronte a una sequenza così incoerente, una macchina — dice Eco — si limiterebbe a registrare la cosa, senza perplessità, senza adattamenti, senza esitazioni: “la macchina non ha opinioni; riceve e agisce. Se invece il destinatario è un uomo, questo comportamento dell'acqua, contrario a tutte le leggi fisiche e a tutte le esperienze precedenti, provoca una crisi del suo sistema di attese” (*ibid.*, p. 106).

Il problema non è nella produzione del messaggio; i codici consentono di costruire e mandare un messaggio contraddittorio; il problema è nel sistema di attese del destinatario; possiamo dire: nella *forma del suo sapere*, che inevitabilmente accoglie e filtra, come un *triage*. È questa forma che Eco definisce “universo ideologico”. Con una distinzione che oggi suona certo strana, troviamo ne *La struttura assente* la separazione di universo segnico e universo ideologico (come se i due non

fossero in effetti compenetrati e sovrapposti): se il primo è a monte del messaggio e pertiene alla produzione comunicativa (ed è tutto linguistico), l'altro è a valle, e pertiene alla interpretazione (e può includere molti e diversi elementi, di tipo circostanziale, contestuale, morale, passionale vorrei aggiungere, visto il peso della dimensione di aspettativa).

Insomma, per Eco in questi anni la questione dell'ideologia è una declinazione della questione dell'interpretazione. Non c'è interpretazione che non sia ideologica, perché non c'è interpretazione che non avvenga sulla base di un certo insieme personale di codici, attese, schemi di decodifica... Il problema è definitivamente affrontato nel cap. 5 del libro, "Retorica e ideologia":

Noi intendiamo conferire al termine ideologia, in coppia con retorica, una accezione molto più vasta: intendiamo per ideologia l'universo del sapere del destinatario e del gruppo a cui appartiene, i suoi sistemi di attese psicologiche, i suoi atteggiamenti mentali, la sua esperienza acquisita, i suoi principi morali (diremmo la sua "cultura", nel senso antropologico del termine, se della cultura così intesa non facessero parte anche i sistemi retorici). (*ibid.*, p. 146)

Qui Eco avverte, comunque, che produzione segnica e interpretazione ideologica non possono essere trattati come due domini separati. Le ideologie, infatti, per essere comunicate devono a loro volta esprimersi attraverso codici:

I.2. Quello che un individuo pensa e vuole, sfugge all'analisi semiologica: possiamo identificarlo solo quando l'individuo lo comunica. Ma egli può comunicarlo solo quando lo riduce a sistema di convenzioni comunicative, solo quando cioè quello che egli pensa e vuole viene socializzato, reso partecipabile dagli altri suoi simili.

Ma per ottenere questo, il sistema di sapere deve diventare sistema di segni: l'ideologia è riconoscibile quando, socializzatasi, diventa codice. Nasce così una stretta relazione tra il mondo dei codici e il mondo del sapere preesistente. Questo sapere diventa visibile, controllabile, commerciabile quando si fa codice, convenzione comunicativa. (*ibidem*)

Proprio in ragione di tale convenzionalizzazione, in ragione del ricorso a codici condivisi, si creano comunità di intesa, e comunità di sentire. L'esempio che Eco fa, dopo la riflessione delle righe precedenti, è molto significativo:

I.3. La parola “Nazione” connota tutto un universo di atteggiamenti morali e politici perché un certo modo di pensare i rapporti associativi e il peso dello Stato si è tradotto in un certo modo di nominarlo. Un nazionalista fascista riconosce i propri simili dal fatto che, per indicare il “Paese” in cui vivono, lo chiamano “Nazione”. (*ibidem*)

I segni, insomma, riflettono sistemi di valori; utilizzarli significa assumere quei sistemi, facendosi, intorno ad essi, comunità. O almeno è così per tutti gli usi semiotici che vorrei definire irriflessi, cioè per gli usi non meta-linguistici, in cui invece il ricorso a certi segni può essere ispirato proprio dalla messa in discussione del sistema di valori ad essi convenzionalmente associati.

Ma più in generale, al di là delle prese di distanza meta-linguistiche e ironiche, sono possibili usi non ideologici dei lessici della propria cultura? Quali sono gli spazi di gioco che separano (o uniscono) gli elementi segnici e gli elementi ideologici? È possibile pensare frizioni, non corrispondenze, revisioni e relative innovazioni ideologiche, pur senza arrivare al gioco meta-linguistico?

Su questo si interroga Eco nella sezione successiva a “Retorica e ideologia”, quando intraprende un’analisi dei codici visivi. Troviamo in queste pagine un Eco “testuale”, che fa precisi esempi ed analisi del testo, con cinque casi, di cui quattro pubblicitari. Li menzioneremo tutti, anche se la “vulgata” echiana ha reso celeberrimo solo uno di questi esempi, il più facile ahimè, quello della pubblicità Camay (Fig. 2).

In questo caso, la comunicazione è poco problematica. Il messaggio — dice Eco (*ibid.*, p. 248) — è ridondante sul versante retorico e ridondante sul versante ideologico. Ridondante qui significa semplice, vorrei quasi dire smaccato: i codici dell’enunciato non sono problematici ma denotativi, ordinari; il messaggio (che Eco sovrappone qui all’effetto interpretativo, come tale ideologico) altrettanto semplice: bellezza-fascino-attrazione-potere-eleganza: una serie di associazioni non messe in discussione e non “ri-create” in alcun modo.

Il secondo caso che Eco porta non è visivamente fornito (ed è interessante, ma senza possibilità di risposta, chiedersi perché: irreperibilità dell’immagine o una omissione che ha a che fare con una forma di pudore disciplinare?). Eco fa riferimento a un manifesto a quanto pare molto diffuso all’epoca per le strade italiane, che vede una donna nuda ma coperta dal seno al pube da una banda nera: una balaustra o un paravento, non è dato saperlo, scrive Eco. La sorpresa per il destinatario

è doppia: anzitutto c'è evidentemente il gioco con la nudità seduttiva della donna, ma proprio la parte più seduttiva è coperta: aspettativa delusa, dunque. In secondo luogo, si tratta della pubblicità di un costume, e dunque ad essere negata è proprio la visibilità del prodotto.

Secondo Eco, questo è un caso di innovazione sul piano segnico (il messaggio non è denotativo ma indiretto: pubblicizza qualcosa senza farlo vedere, anzi coprendo) ma di non innovazione sul piano ideologico: non viene messa in discussione nessuna aspettativa, gli stereotipi di seduzione, nudità, desiderio, sono assolutamente confermati, anzi: rilanciati. Sono esattamente ciò su cui si gioca. Con questo esempio Eco fa dunque riflettere sul fatto che non tutti i messaggi indiretti o ironici sono anche anti-ideologici.

Abbiamo poi una terza pubblicità, una pubblicità Volkswagen (Fig. 3). Qui il gioco è l'opposto del precedente: nessuna originalità segnica (un'automobile classica e riconoscibile per la pubblicità di un'automobile); alta originalità ideologica.

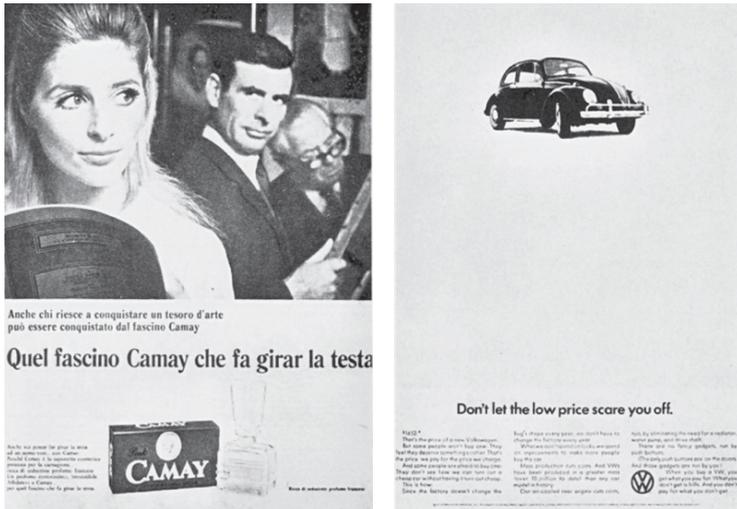


Figure 2 e 3. A sinistra, l'annuncio Camay (in *ibid.*, p. 245). A destra, pubblicità americana della Volkswagen 1200 (in *ibid.*, p. 252).

È fuor di dubbio che il messaggio, anche se sul versante retorico pone in opera artifici non sorprendenti (l'immagine non è ambigua, la ridondanza del testo è fondata su reiterazioni dell'epitrope), smuove il destinatario sul versante ideologico: muta il suo modo di vedere l'automobile come feticcio e status symbol. Cambia i codici di

interpretazione del significante automobilistico. Provoca un riassetto di vari atteggiamenti ideologici, che non potranno non assumere nuove forme retoriche (da allora il gadget non significherà più “pregio” o “comodità” o “prestigio” ma “spreco”, e “frozolo inutile”). (*ibid.*, p. 254)

L'esempio più interessante è quello successivo (Fig. 4), non pubblicitario ma comunque “persuasivo” (il rilievo è dello stesso Eco): si tratta di un manifesto ideato negli Stati Uniti, ma distribuito anche in Italia, che riproduce il modulo che il Dipartimento di Stato inviava agli uffici telegrafici per comunicare la morte di un congiunto alle famiglie dei caduti in Vietnam (*ibid.*, p. 257).

URGENT
Special Purpose Telegram Blank No. 74 AG-US Army Form No. AF7659-8274 AG

TO: Civilian Telegraph Service
Communications Division
Pentagon, Washington

FROM: Personnel Division
Civilian Liaison Bureau
Pentagon, Washington

DISPATCH FOLLOWING IMMEDIATELY by civil telegraph system:
Message begins.

Express delivery _____

We regret to inform you that your son/husband/father
was killed in action in **VIETNAM**
on _____ at _____ hours, stop, we will contact you with
further information as soon as possible, stop, United States Army.

Message code _____

Form completed by _____ Form 511764 Report No. _____
Date of completion _____ Date of transmission _____
Transmitted by _____ Date of transmission _____

Following dispatch of telegram the completed blank is to be placed in section 511764.1. Retain Office for filing.

U.S. Army Form No. AF7659-8274 AG
(Rev. 1-65)

This telegram blank is to be transmitted on
BLACK & WHITE or color telegraph as soon as
possible following receipt of report
No. 511 (in case of personnel killed in action).

Instructions for completion:

- Full name of next of kin.
- Address, No. and City, State & zip code.
- Rank, Grade, grade code, telephone, teletype No.
- Field of action.
- Name & title of full (do honor check).

How No. of message
Blank completed by
Name of recipient
Date of transmission

Figura 4. Modulo americano per comunicare la morte di un congiunto alle famiglie dei caduti in Vietnam (in *ibid.*, p. 257).

Il manifesto, occupando quasi tutto il suo spazio con questo modulo, vuole mettere in evidenza cosa è diventata la morte — un certo tipo di morte — per gli USA: burocrazia, fatto di massa, spersonalizzazione, ... Solo per citare alcune delle osservazioni testuali di Eco:

- la presenza del modulo suggerisce l’idea che la morte in Vietnam sia un fatto di massa, trattato come tale, e sia al tempo stesso un accadimento burocratico rubricato come tale;

- menzioni come “We regret to inform you that your son/husband/father...” danno il senso dell’assoluta intercambiabilità delle creature umane di fronte al trattamento burocratico della morte;
- espressioni come “We regret” contrastano ironicamente col fatto che sono predisposte a stampa per qualsiasi condoglianza possibile (così che le espressioni usate dal burocrate si caricano, decodificate alla luce dell’ingrandimento e dell’ostentazione che ne fa il manifesto, di altri valori retorici come ironia, sarcasmo eccetera). (*ibid.*, p. 256)

Qui, secondo Eco, abbiamo dunque una originalità doppia: è originale la costruzione segnico–testuale, che ricorre a un modulo burocratico dentro una comunicazione persuasiva, ma soprattutto è originale il messaggio sul piano ideologico: una critica al sistema di valori imperante.

Chiude la disamina echiana un ultimo caso (Fig. 5), la pubblicità di una crema Knorr, che fornisce un esempio di comunicazione puramente fatica, che non aggiunge nulla sul piano comunicativo, né in termini di codici espressivi né in termini di messaggio. Tutto, in questo annuncio, è secondo Eco estremamente riconoscibile, iper–codificato a livello iconico, verbale e ideologico: non c’è sorpresa, non c’è sforzo interpretativo, non c’è novità alcuna: la comunicazione serve solo a mantenere e rafforzare il rapporto marca–consumatore.



Figura 5. Pubblicità Knorr (in *ibid.*, p. 260).

Ho voluto riportare tutti e cinque gli esempi di Eco per evidenziare come, in questa fase della sua riflessione, il problema ideologico sia un problema che ha a che fare con il confronto fra il sistema di valori dei codici denotativi delle figure e la loro traduzione nel sistema culturale. Eco parla di opposizione tra livello segnico e livello ideologico, ma non è questa opposizione il punto, perché — lo abbiamo già detto — anche le ideologie sono fatte di segni e anche i segni denotano dei sistemi di valori. L'opposizione non è neanche tra denotazioni e connotazioni, come a tratti può sembrare, perché le connotazioni, in quanto derivate delle denotazioni (secondo lo schema barthesiano che tutto sommato Eco non problematizza), non potrebbero essere in contrasto con le denotazioni. L'opposizione mi sembra piuttosto *tra semantica delle figure e pragmatica dell'interpretazione culturale*. In base ai codici, le figure hanno certi significati, ma nel circuito pragmatico della comunicazione (che prevede contesti, circostanze, passioni collettive e sensibilizzazioni sociali particolari) quelle figure possono assumere interpretazioni diverse e rendersi funzionali a discorsi nuovi (come quello contro il lusso della Volkswagen o quello contro la spersonalizzazione dello Stato nel testo con il volantino sul Vietnam).

L'ideologia sta esattamente nella *funzionalizzazione pragmatica* delle figure codificate: non è che i segni in sé non significhino nulla, ma possono essere usati per significare tante cose diverse; l'ideologia sfrutta questa consapevolezza, giocando sulla familiarità dei codici, ma sfruttandola secondo le proprie priorità. E sfruttandola anche in funzione di appassionamenti che possono essere diversi, pur restando forti (possiamo innamorarci del lusso, ma possiamo anche intraprendere la battaglia del *low profile*: l'importante è che ci sia una passione trainante — come vedremo anche nell'ultimo paragrafo di questo testo).

Per concludere, dunque, questo percorso nella *Struttura assente*, possiamo dire che — a fronte di un lessico ancora irrigidito da una teoria della comunicazione vetero-informazionale, che separa nettamente polo della produzione e polo della ricezione, denotazioni e connotazioni, codici e sottocodici, segni e sapere — lo sguardo di Eco mette già in evidenza alcuni punti di tutto rilievo, che vorrei tenere ben fermi nella mia riflessione:

- l'ideologia ha a che fare con l'interpretazione (intesa non come fase a valle di un processo, ma come fase pragmatica di attualizzazione di una virtualità testuale)
- essa può essere ripetizione o sovversione (non è dunque necessariamente retrograda, o conservatrice, o poco originale e irrigidita): ci sono discorsi ideologici originali!
- si dà nella dialettica con le convenzioni di una cultura (pertanto non vive nell'individualità di un personale sistema di pensiero, ma nelle codifiche dei segni di una cultura, che sfrutta a piene mani).

3. La contraddizione del sistema

Come ho detto all'inizio, i testi in cui Eco tematizza la questione dell'ideologia sono tre; fra *La struttura assente* e il *Trattato di semiotica generale*, sta *Le forme del contenuto* (1971), con un capitolo dedicato alla "Semiotica delle ideologie".

Rispetto allo studio precedente, troviamo già dei passaggi che saranno centrali nel *Trattato* (la categoria di "commutazione di codice", ad esempio), ma prima di vederne più da vicino la complessità e lo scarto rispetto alla teoria precedente, vorrei evidenziare una osservazione che può sembrare una nota a margine di scarsa importanza, quasi superflua, ma che a mio avviso invece è da considerare con attenzione: "Quando parliamo di ideologia parliamo di qualcosa di *condiviso da molti parlanti*" (corsivo mio). È il punto che evidenziavo in chiusura del paragrafo precedente: la questione ideologica ha sempre a che fare con una dimensione intersoggettiva, sociale, collettiva. Non si può pensare al discorso ideologico come a un discorso individuale; certo, può esserci un portavoce individuale, un *enunciatore dell'ideologia*, ma se una ideologia si consolida come tale, se cioè assume la forma *percepita* di una interpretazione del mondo (non di una interpretazione di un enunciato, ma di una interpretazione di un enunciato sulla base di una visione del mondo) significa che può fare aggio su una condivisione di codici. Tale condivisione può anche essere *il risultato* di un singolo discorso, l'*effetto* di un preciso testo, non deve presupporre una necessaria intersoggettività a monte, ma deve essere l'approdo: l'ideologia funziona come leva di condivisione, *risorsa di appartenenza* (si veda, a questo proposito, la tesi finale di Bianchi 2015).

Non trascurerei questo aspetto, anche alla luce della nostra attualità o dei tanti casi di discorso ideologico che la storia ci ha mostrato. Il successo di una ideologia dipende proprio da tale capacità di creare *effetti di appartenenza*, creare dunque nuove forme di comunità (sfruttando, a questo fine, tutte le risorse possibili: visive, patemiche, identitarie). Dicevamo prima con le parole di Eco, in una delle citazioni riportate, che chi usa la parola “nazione” anziché “Paese”, evidentemente condivide un certo sistema di valori. Ebbene, le ideologie hanno anche un potenziale creativo, inventivo, non trainano solo associazioni già fatte: un certo uso della lettera Z nel conflitto Russia–Ucraina è stato un uso inventivo, originale, inedito: quasi un’invenzione di codice⁴ che ha catalizzato (ahimè, vorrei aggiungere) una certa comunità. Se così non fosse successo, quella Z non avrebbe espresso alcuna ideologia, ma sarebbe rimasto il simbolo di un discorso singolare. Le ideologie, insomma, non le fanno dei pazzi o dei geni nell’esercizio del loro intelletto; le fanno i gruppi che in quel prodotto individuale si ritrovano.

Evidenziare questo aspetto non significa semplicemente dire che le ideologie rappresentano dei collanti sociali (in fondo, le ideologie hanno sempre tenuto insieme le persone, e la cosiddetta crisi delle ideologie del secondo ’900 è stata individuata anche come una delle concause dell’individualismo contemporaneo). Quello che vorrei evidenziare è la dinamica *simulacrale* su cui le ideologie giocano: *pretendono a* una condivisione che forse esiste, forse no (a monte) ma che si produce — se l’ideologia funziona e se dunque può essere chiamata tale — a valle. Anche le ideologie, insomma, come le istituzioni, hanno un potere istituyente: costituiscono soggetti collettivi, che però possono essere mobili, che si aggregano fino a quando si riconoscono nei codici messi in gioco dal discorso ideologico (laddove le istituzioni costruiscono soggetti collettivi più stabili e riconoscibili, perché in qualche modo normati).

Ma veniamo ora al *Trattato di semiotica generale* (Eco 1975), dove a mio avviso si produce un vero e proprio scarto rispetto alle riflessioni de *La struttura assente*. Diversi, infatti, sono i presupposti semantici e comunicativi che ormai Eco ha fatto propri. Gli universi culturali non sono più degli insiemi di contenuti e linguaggi, strutturati da codici e convenzioni. Sono *reti di percorsi*, non sempre corrispondenti, talora

4. Dico “quasi” perché il significante era già a disposizione evidentemente nella lingua; è cambiato il suo significato, producendo così una nuova funzione segnica.

molto divergenti, fino ad essere in contraddizione. Passare da un percorso (codificato) all'altro è ciò che Eco definisce "commutazione di codice".

In Eco (1971) era stato già fornito un esempio di persuasione ideologica basata sul meccanismo di commutazione di codice. Si trattava del crollo, avvenuto nel 1969, della pubblicità dietetica americana. Eco riprende lo stesso esempio nel *Trattato*. La pubblicità dietetica aveva basato il suo successo sui ciclamati, sostituti dello zucchero ma senza calorie. Quando però i ciclamati si erano scoperti cancerogeni, la pubblicità, dopo settimane di blocco, si era ri-orientata in modo quasi paradossale: sempre gridando al prodotto "magico" e imperdibile, aveva preso a promuovere i cibi dietetici innocui, innocui grazie alla scritta: "senza ciclamati, con zucchero aggiunto". Quel che prima era nemico della salute, lo zucchero (causa di aumento di peso, e come tale facilitatore di problemi cardiaci, e dunque dannoso sul piano della salute, non solo dell'estetica della linea), ora diventava un plus, la garanzia di un cibo non cancerogeno.

L'appello dietetico (e dunque un intero sistema di valori), però — nota Eco — restava invariato, continuava a giocare sullo sfondo, altrimenti non ci sarebbe stato bisogno di comprare cibi "speciali"; sarebbe stato più conveniente comperare cibi normali, non dietetici. Era proprio quell'appello invariato, quella cornice immutata, a mascherare l'inversione di linea (contro lo zucchero → a favore dello zucchero). Nell'illusione ottica fornita da una stessa cornice (il discorso dietetico), si era insomma verificata una latente ristrutturazione semantica: dall'universo iniziale basto sulla serie di connotazioni

zucchero = grasso = + infarto = morte = (-)

opposta a :

ciclamati = magro = - infarto = vita = (+)

(Eco 1975, p. 423)

si era passati a una seconda fase, in cui la serie delle connotazioni e delle opposizioni era così ristrutturata:

zucchero = - cancro = vita = (-)

opposta a :

ciclamati = + cancro = morte = (+)

(*ibid.*, p. 424)

Il punto che colpisce Eco e deve, dopo quasi cinquant'anni, colpire noi è il fatto che la *forma del ragionamento* resta invariata: si oppongono zuccheri e ciclamati all'interno dell'universo dietetico; sono loro a costituire i perni della comunicazione e della promozione: ciò che fa la differenza. Ma mentre nella prima fase il valore di base era "magrezza", nella seconda fase è "salute" e dunque la valorizzazione di quei due termini cambia: non è che la valutazione precedente fosse sbagliata (se il valore è magrezza, il ciclamato resta più funzionale dello zucchero), è che sono cambiate le premesse argomentative che orientano il discorso.

Il fatto è — come Eco ha messo definitivamente a fuoco con la sua teoria dell'enciclopedia — che il mondo consente percorsi contraddittori: possiamo sostenere che i ciclamati siano ottimi così come possiamo sostenere che lo zucchero sia ottimo. Dipende dall'universo di valori che scegliamo. Si tratta di capire il valore di base del nostro universo di discorso. Se "spostiamo" la connotazione "positivo o negativo" da un percorso di senso all'altro, allora realizziamo una surrettizia commutazione di codice: assumiamo una diversa selezione circostanziale (spostandoci da un discorso sulla magrezza a un discorso sulla salute) facendo *come se* le connotazioni potessero restare invariate.

È così che il discorso si fa ideologico: non si tratta "solo" (come si sosteneva nella *Struttura assente*) di produrre una interpretazione che attualizza pragmaticamente una delle virtualità previste dai termini utilizzati ("zucchero", "ciclamato", "dieta", "salute", ...), ma di produrre una interpretazione che gioca su quella che ho chiamato una sorta di *illusione ottica*: mantiene la fisionomia di un discorso (un discorso sulla dieta), portando avanti in realtà le istanze di un altro discorso, altrettanto legittimo ma diverso (il discorso sulla salute).

Questa qualità illusionista⁵ è la marca falsificante (e in questo senso marxiana) della ideologia ed è ciò che la mette in relazione con tante forme evidenti di discorso ideologico, primo fra tutti il discorso di propaganda (pensiamo, oggi, al discorso contro il nazismo nella retorica russa anti-ucraina a fronte del più ovvio discorso contro il modello liberal-atlantista: "contro il nazismo" è un valore comune al discorso russo e al discorso atlantista, ma la propaganda putiniana crea "l'illusione ottica" che si tratti di un valore proprio solo a un certo discorso, assolutizzandolo).

5. Su questo ha riflettuto anche Paolucci (2020).

Le interpretazioni ideologiche sono interpretazioni che neutralizzano la differenza tra percorsi di senso differenti, operando per commutazioni che, nascondendo le alternative possibili, assolutizzano una sola posizione.

Tenere distinti percorsi alternativi significherebbe accettare e dichiarare la possibilità della differenza interpretativa; viceversa le commutazioni di codice unificano i discorsi in una sola interpretazione del mondo, che non lascia spazio ad altre possibilità. Per questo il discorso ideologico è per sua natura assolutista: è parziale come qualsiasi visione del mondo, è interessato come qualsiasi visione del mondo, ma a differenza di una visione del mondo consapevole della propria relatività, sostiene di essere l'unico possibile, l'unico legittimo, anzi: l'unico discorso *tout court*.

4. Ideologie per l'oggi

Giunta al termine di questo percorso, vorrei provare a contestualizzare la ragione di questo approfondimento echiano. La filologia non è pratica tipica della semiotica, neanche la filologia echiana; dunque, se ho ritenuto opportuna questa ricostruzione del pensiero di Eco sulla ideologia è perché ritengo che questa teoria semiotica sia di straordinaria attualità e di insuperata euristica.

Anzitutto, come nessun'altra teoria, riesce a tenere insieme un'analisi delle forme, ovvero un'analisi testuale, con un'analisi delle logiche della cultura: un'analisi che non arretra di fronte ai contesti, alle circostanze, alle dinamiche della Storia. Troppo spesso si è parlato e si parla di ideologia solo in termini di sistemi di valori, come se poi il modo in cui i valori sono messi in discorso fosse secondario. Eco, viceversa, in queste pagine (già in quelle della *Struttura assente*, in cui fa utilissime analisi testuali delle pubblicità, e poi in quelle successive delle *Forme del contenuto* e del *Trattato*), fa analisi del testo: analisi che sono lessicali, semantiche, figurative, retoriche, argomentative... L'analisi testuale è l'unico modo possibile per cogliere *in flagrante* i meccanismi dell'elaborazione ideologica. Come Eco dice nel *Trattato*, l'ideologia è una retorica, nel senso che è una forma discorsiva; non può dunque essere colta indipendentemente dalla sua forma.

Ma, come dicevo prima, è una retorica “sociale”. E questo è un altro punto da tenere ben presente nelle riflessioni anche attuali. Con “sociale” non voglio dire che l’ideologia sia un discorso che *riflette* gruppi socialmente definiti (con un enunciatore a monte e un enunciatario collettivo a valle); voglio dire che l’ideologia è un discorso che, nella trama del sociale, *costruisce soggetti collettivi* (che non necessariamente hanno una comune caratterizzazione empirica) e funziona solo se riesce in questa operazione.

Non ci sono ideologie personali, né di despoti, né di leader populistici, né di santi o influencer: le ideologie, se sono tali, hanno una “giustificazione” collettiva. Con “giustificazione” intendo una *adeguatezza*, una forma di *giustizia collettiva*, tale per cui, ricorrendo a un determinato pattern di codici, l’ideologia riesce a creare un *effetto di appartenenza*. Questa dinamica alleggerisce l’onere e la responsabilità di molti “leader ideologici”, nella mia visione più simili ad alferi che a demiurghi, al massimo teorici strategici in grado di vedere percorsi retorici efficaci, ma mai uomini soli al comando delle masse. Se le ideologie rispondono a un progetto interessato e strategico (e come tale hanno una istanza enunciazionale a monte), tuttavia traggono la propria forza dalla rappresentatività che realizzano, e questo chiama in causa la comunità che vi si riconosce⁶.

L’ideologia in quanto insieme di enunciati funziona come *filtro di correlazione*: fra posizioni enunciative diverse (definendo ruoli e agenzialità) che costruiscono gruppi, identità collettive, comunità di sentire e di valori, e fra manifestazioni discorsive diverse, non necessariamente coerenti a monte, ma coerenti e rappresentative per chi sta a valle. Per questo l’ideologia non riflette gruppi sociali già dati; non è il discorso di portatori di interesse definiti. Le ideologie costruiscono patchwork correlando elementi diversi, costruendo forme cangianti in cui enunciatori diversi possono riconoscersi; per questo le ideologie possono essere molto efficaci, molto più efficaci di singoli discorsi d’interesse: una rivendicazione di categoria non è una ideologia, è una manifestazione di interessi; la necessità di un certo riscatto sociale può invece

6. Sulla capacità di istituire, per via proiettiva, comunità di appartenenza, si vedano anche le riflessioni sul senso comune che ho condotto in Lorusso 2022, dove individuo “l’utilità del senso comune” (da cui il titolo del libro) proprio in questa capacità di creare comunanza. Non c’è dubbio, dal mio punto di vista, che in questo ideologie e senso comune hanno zone di sovrapposizione.

essere una ideologia, perché non corrisponde a nessun interesse in particolare, ma crea una convergenza di proiezioni da più parti.

In questa operazione proiettiva e istitutiva di comunità, come abbiamo già avuto modo di dire in precedenza, un ruolo fondamentale lo giocano le passioni, in quanto vettori di un'adesione e di una fiducia che non passa per l'argomentazione e il convincimento razionale, ma si basa su sintonizzazioni somatico-emotive. Per riconoscersi nell'ideologia green è più facile passare per l'*ammirazione* che ha suscitato Greta Thunberg o la *paura* che sollecitano i dati sulla qualità dell'aria nelle metropoli o il *sospetto* che solleva il rialzo delle temperature nelle nostre città in pieno autunno, che ascoltare, leggere e capire dati e teorie sullo sfruttamento delle risorse naturali del pianeta e il collasso di certi equilibri di sistema. Possiamo convergere sul green sia se siamo nostalgici abitatori di boschi che credono nella decrescita felice, sia se siamo Wasp rampanti che sfrecciano sui monopattini in una capitale dell'Occidente. I nostri interessi sono diversissimi, ma è come se convergessimo insieme, emotivamente sollecitati allo stesso modo, su una *parola-promessa*.

Da questo punto di vista, lo sguardo semiotico segna una differenza — credo — dallo sguardo sociologico e da quello storico: i gruppi ideologici non riflettono stabili criteri di classificazione sociale, né mutazioni storiche; i gruppi ideologici dipendono dalle strutturazioni discorsive che li costruiscono in quanto soggetti (se non di discorso, certamente di ascolto, ricezione e proiezione).

Questa caratterizzazione apre la strada a una riflessione sulla mutabilità/stabilità delle ideologie. Non possiamo trascurare, peraltro, la volatilità delle pratiche interpretative contemporanee: i posizionamenti cambiano facilmente, le differenze non vengono percepite come contraddittorie, i percorsi mutano. A me sembra che ciò a cui assistiamo (ad esempio quando lamentiamo le prese di posizione autocontraddittorie di un leader politico) sia spesso leggibile come una esasperazione del meccanismo di commutazione di codice smascherato da Eco — un meccanismo facilitato da un sistema mediatico che rende tutto più veloce e più facile (produzione-ricezione-circolazione degli enunciati): si cambia selezione discorsiva, e nel diverso universo selezionato, i giudizi di valore sono diversi, pur non essendo mutata *la forma del discorso* precedente.

Penso ad alcune grandi topiche contemporanee: quelle ecologica, ad esempio, cui mi sono già richiamata. Se ripensiamo al primo semestre 2022 (in cui ho riflettuto a questo paper) è evidente come siamo passati — all'interno di un discorso sul miglior equipaggiamento energetico del Paese — da una catena associativa che vedeva:

energie rinnovabili = – inquinamento, + futuro + autonomia

a una catena associativa che vede:

fonti tradizionali (carbone incluso!) = + futuro + autonomia + approvvigionamento

È sparita la premessa sull'inquinamento, è diventata centrale la premessa sulla autonomia di risorse (ovvero sulla non dipendenza dalla Russia), è rimasto il topic “*emergenza* energetica”, nascondendo però emergenze completamente diverse: una ecologica, l'altra bellica.

Le ideologie, dunque, narcotizzando differenze e divergenze, costruiscono sistemi discorsivi che coprono i cambiamenti, le oscillazioni di pensiero, le auto-contraddizioni. Con le loro commutazioni di codice, costruiscono degli effetti di coerenza capaci di “tollerare” la volatilità dei posizionamenti attuali.

Nel creare effetti di coerenza, un ruolo particolare spetta, come già evidenziato, alla dimensione passionale. Questo è un aspetto su cui la riflessione echiana appare oggi insufficiente. Eco ha, infatti, chiaramente una visione molto logico-argomentativa del funzionamento ideologico. Nel suo *Trattato* parla di *inventio* e *dispositio* retoriche, dunque reperimento di argomenti e loro concatenazione strategica. Non possiamo però trascurare l'aspetto passionale (che peraltro nella retorica tradizionale era ben presente), ovvero il ricorso a una *leva di proiezione* che ha due vantaggi perlocutivi sugli argomenti logici:

1. le passioni sono effetti semiotici non legati a contenuti argomentativi (per cui posso creare un effetto di sdegno a partire dalla denuncia di un comportamento razzista o a partire dalla denuncia di un'ondata migratoria che toglie posto di lavoro agli italiani...: lo sdegno sarebbe cifra comune), e per questo consentono, supportano e coprono le commutazioni di codice;

2. sono effetti semiotici basati sull'esperienza, vale a dire su una dimensione (sensibile, percettiva, corporea, ordinaria) accessibile a tutti, e che dunque non ha effetti esclusivi. Le passioni accomunano (a differenza degli argomenti logici); per queste le ideologie non possono trascurarle.

Queste due "qualità" rendono le passioni uno strumento fondamentale della elaborazione ideologica. Non si tratta affatto di vedere nelle passioni la forza dell'emotività; non è questo il punto. Anche in una rivendicazione convinta di interessi contingenti ci può essere un grande appassionamento e un grande trasporto.

Quello che rende l'elemento passionale essenziale al discorso ideologico è la sua qualità *generica*, che è funzionale sia al mascheramento delle commutazioni di codice sia alla costruzione di un immaginario condiviso, trasversale, che rafforza l'impressione di una forza comune. Greimas e Fontanille (1991) hanno parlato di "immaginario modale": "in molti casi si è proprio obbligati a constatare che la passione è indifferente al modo di esistenza assegnato al soggetto nello stato delle cose, al momento di referenza del discorso" (*ibid.*, trad.it. 1996, p. 49). Proprio questa capacità simulacrale di adattamento e autonomia rispetto "allo stato delle cose al momento di referenza del discorso" e al contempo la forza di proiezione, rendono le passioni una risorsa essenziale del discorso ideologico, completamente congruente al suo funzionamento (così come descritto da Eco, che pure non teneva in conto l'elemento passionale).

Delineate dunque alcune ragioni dell'attualità e della utilità della teoria echiana, resta aperto il problema di quale forma possa prendere, nel mondo contemporaneo, il discorso anti-ideologico: se e come, cioè, sia possibile sfuggire all'ideologia, o combatterla. Ha ancora senso, ad esempio, per restare nel solco echiano, parlare di guerriglia semiologica?

"Nell'epoca della comunicazione di massa, la battaglia contro le false credenze e la manipolazione ideologica non si combatte nel punto in cui il messaggio parte, ma là dove arriva", scriveva Eco (1973, p. 297) in "Per una guerriglia semiologica".

Io credo che oggi la guerriglia sia una categoria inattuale, basata com'era sulla asimmetria tra destinante e destinatario. Oggi, il nostro mondo mediale ci rende tutti produttori e riceventi, destinanti e destinatari. La rivoluzione del web 2.0 ha stravolto per sempre il mondo

della comunicazione (che è il mondo *tout court*, perché non c'è un mondo esente da — o indifferente a — la comunicazione). Pensare dunque di proporre interpretazioni aberranti a valle della produzione comunicativa è impensabile: le fonti sono esse stesse punti di arrivo; le interpretazioni sono sempre interpretazioni di interpretazioni, in un circuito in cui tutto è trasposizione, traduzione, spostamento, rilancio.

Il discorso anti-ideologico può assumere, dunque, a mio avviso, oggi più che mai solo la forma del discorso genealogico, in grado di tracciare *le serie* di segni, di forme, di testi, di pratiche, che una certa visione ideologica correla: non si tratta di intenzioni, di psicologie, di cause e di effetti, ma di *catene di segni e giochi di commutazioni*. La pratica genealogica è evidentemente una pratica molto diversa da quella “guerri-gliera” volta a dare interpretazioni aberranti; qui si tratta di cogliere le pertinenze delle interpretazioni e i modi della loro normalizzazione, che assolutizzano certe visioni del mondo.

Per i discorsi ideologici, non ci sono punti di vista, alternative possibili, residui inspiegati. Il mondo è chiaramente leggibile. Il discorso anti-ideologico, viceversa, sarà un pensiero delle alternative: non aberranti, ma pertinenti e plausibili.

Riferimenti bibliografici

- BIANCHI C. (a cura di) (2002) “Le rimozioni dell’ideologia”, in C. Bianchi, C. Demaria e S. Nergaard (a cura di), *Spettri del potere: ideologia, identità e traduzione negli studi culturali*, Meltemi, Roma, 31–9.
- . (2015) *Thresholds, boundaries, limits: Ideological analysis in the semiotics of Umberto Eco*, “Semiotica”, 206: 109–27.
- DESOGUS P. (2012) *La teoria critica di Umberto Eco. La critica dell’ideologia e la guerriglia semiologica*, “Enthymema”, VII: 322–33.
- Eco, U. (2016 [1968]) *La struttura assente*, La nave di Teseo, Milano.
- . (1971) *Le forme del contenuto*, Bompiani, Milano.
- . (1973) *Il costume di casa. Evidenze e misteri dell’ideologia italiana*, Bompiani, Milano.
- . (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- GREIMAS A.J. e J. FONTANILLE (1991) *Sémiotique des passions. Des états des choses aux états d’âme*, Paris, Seuil (trad.it. *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d’animo*, Bompiani, Milano 1996).

- LEONE, M. *Dall'ideologia linguistica all'ideologia semiotica. Riflessioni sulla smentita*, "eidos", 14: 236–49.
- LORUSSO A.M. (2017) "Looking at Culture Through Ideological Discourse", in T. Thellefsen (a cura di), *Umberto Eco in his own words*, De Gruyter, Boston, 48–56.
- . (2022) *L'utilità del senso comune*, il Mulino, Bologna.
- PAOLUCCI C. (2020) *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Bompiani, Milano.
- ROSSI-LANDI F. (1972) *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano.
- . (1978) *L'ideologia*, ISEDI, Milano.
- . (1985). *Metodica filosofica e scienza dei segni: nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, Bompiani, Milano.
- SCHIEFFELIN B., K.A. WOOLARD e P.V. KROSKRITY (1998) *Language ideologies. Practice and theory*, Oxford University Press, New York–Oxford.

L'IDEOLOGIA COME PROGETTAZIONE E LA RIPRODUZIONE SOCIALE IN FERRUCCIO ROSSI-LANDI¹

AUGUSTO PONZIO*

ENGLISH TITLE: *Ideology as Planning and Social Reproduction* in Ferruccio Rossi-Landi

ABSTRACT: In globalization communication plays a crucial role in production and consumption (automation, informatics, telework, “immaterial work”), and not only in the intermediate phase of exchange. The dominant ideology converges with the logic of the being of things, i.e. reality. Ideology presents itself as the *ideo-logic* of reality, giving rise to the idea of the end of ideologies. With the journal *Ideologie* (which he founded in 1967), *Semiotica e ideologia* (1972), *Linguistics ad economics* (1974), *Ideologia* (1978) and his last book, *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985), Ferruccio Rossi-Landi made a noteworthy contribution to the study of ideology, which he conceived in terms of *planning*. He evaluated the role carried out by ideology in relation to *social reproduction*, another central idea in his theorization. Studies in ideology are necessarily developed in relation to semiotics, given that ideologies are necessarily transmitted via signs. Sign systems and ideologies mutually evoke each other and must be considered together. This is so also to the end of orienting them in the direction of new and better projects.

KEYWORDS: Communication; Ideology; Planning; Sign; Social Reproduction.

Il fatto è che i sistemi di segni e le ideologie si richiedono e completano gli uni con le altre nella realtà. Semiotica e dottrina delle ideologie, pertanto, debbono essere sviluppate insieme.

* Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

1. Riprendo qui analisi e riflessioni di miei studi relativi alla semiotica di Rossi-Landi, che risalgono a Ponzio 1973, *Produzione linguistica e ideologia sociale* (ed. ampliata 2012b), dove la confronto con la linguistica di Chomsky, e a Ponzio 1976, il cui cap. “Produzione segnica e ideologia” riguarda Rossi-Landi e il *Trattato di Semiotica* (1975) di Eco.

Solo in tal modo si potranno portare a consapevolezza, per assoggettarli poi a nuove e migliori progettazioni, i complicati processi sociali che fan sì che gli uomini, come dice Marx, *facciano cose che non sanno di fare*.

Ferruccio Rossi-Landi,
“Premessa alla prima edizione” di
Semiotica e ideologia (1972)

1. L'ideologia e la comunicazione come produzione, scambio e consumo

Nell'attuale “globalizzazione” la comunicazione non investe solo, dei tre momenti del ciclo produttivo — produzione, scambio (o circolazione, o mercato) e consumo — quello centrale dello scambio. Essa non è solo la circolazione e lo scambio di merci. Non solo la stessa fase della produzione avviene evidentemente *tramite* la comunicazione (comunicazione di materie prime mediante mezzi e vie di comunicazione, quali ferrovie, autostrade, oleodotti, gasdotti, ecc.) *ma è essa stessa comunicazione* (automazione, teleproduzione, telelavoro, comunicazione come capacità di chi lavora di muoversi al passo con lo sviluppo delle tecnologie informatiche, ecc.). Il consumo, terza fase del ciclo produttivo, non è solo consumo di merci *tramite* la comunicazione (circolazione delle merci, comunicazione pubblicitaria, ecc.), ma è anche consumo *di* comunicazione, ed è *esso stesso comunicazione* (consumo telefonico, televisivo, consumo di programmi, di messaggi–merci per lo studio, la professione, il tempo libero).

La stessa produzione si realizza dunque come comunicazione, e lo stesso consumo, come consumo di merci–messaggi e di messaggi–merci, è anch'esso comunicazione. La comunicazione si presenta perciò come basilare, e ogni comportamento individuale o collettivo rientra in programmi, programmazioni o progettazioni della comunicazione nell'attuale forma di produzione, ubbidisce alla sua (ideo–)logica (v. Ponzio 2022a e b).

Ferruccio Rossi-Landi (Milano 1921–Triste 1985), nel seminario a Bari del 19 aprile 1985 (in Petrilli e Rossi Landi 2021, p. 52), faceva notare che la produzione materiale e la produzione linguistica, tra le quali, dalla seconda metà degli anni Sessanta, aveva evidenziato il rapporto di *omologia* (somiglianza strutturale, di ordine genetico; v. Rossi-Landi 2006 [1985], pp. 47–84), sono confluite come *hardware* e *software* nella produzione di computer. Il “lavoro materiale” e il *lavoro linguistico* (il cosiddetto “lavoro immateriale”(!)), tema del libro di Rossi-Landi del 1968 (nuova ed. 2003), in contrasto con la loro (“ideologica”) separazione, risultano ormai strettamente interconnessi (v. Petrilli 1987, 2004 e 2021, e anche Bernard, Bonfantini *et al.* 1994).

Come abbiamo premesso, la comunicazione nel ciclo produttivo non solo sta più, com in passato, in mezzo, fra produzione e consumo, come circolazione di merci. La comunicazione è l'impalcatura stessa della produzione e del consumo. Essa richiede un incremento continuo su tre livelli: infrastrutture di trasporto, comunicazione di energia (gasdotti ed elettrodotti), telecomunicazioni (“autostrade dell'informazione”, vettori, applicazioni telematiche: tele-amministrazioni, teleformazione, telemedicina). Data l'identificazione di produzione e comunicazione, l'intero ciclo produttivo-comunicativo, avendo come fine la produzione, ha come fine la comunicazione: produzione per la produzione, ovvero comunicazione per la comunicazione (v. Ponzio 2022b). Produzione per il profitto, certo, ma il profitto richiede la riproduzione allargata del ciclo produttivo-comunicativo e della complessiva rete comunicativa di cui fa parte e da cui dipende. Sicché, come già previsto da Rossi-Landi in *Semiotica e ideologia* (2011 [1972], pp. 203–204), risulta ormai chiaro che la “classe dominante” non è quella proprietaria di cose e neppure quella proprietaria di mezzi di produzione, ma quella che controlla settori ampi della rete della comunicazione, tramite la quale si realizzano produzione e valorizzazione.

Se, in generale, nello scambio mercantile, *l'arcano della merce* (Marx 1967 [1867]) si svela quando si risalga ai rapporti comunicativi umani, in quanto il mercato ha come base i rapporti sociali di produzione, oggi più che mai, nel sistema capitalistico attuale, il capitale è un fatto segnico, in quanto si costituisce, in base a quanto abbiamo premesso, tramite la comunicazione e come comunicazione. Nella globalizzazione, il mercato ha realizzato la sua tendenza ad essere mercato mondiale e con esso anche la comunicazione ha diffusione mondiale. Ciò significa che

tutti i programmi della comunicazione rientrano in un'unica grande progettazione che s'identifica con il piano di sviluppo del capitale. Essa è talmente realistica, talmente aderente all'essere delle cose, da presentarsi, sbandierando la lieta notizia della fine delle ideologie, più come la sua *logica*, che come la sua *ideologia*. Si può indicare oggi l'ideologia come l'*ideologica* dell'attuale forma sociale di produzione. L'ideologia funzionale alla riproduzione di questa forma sociale particolare finisce, con la buona o la cattiva fede di chi direttamente o indirettamente vi collabora, col far passare tale conservazione per quella della *riproduzione sociale in generale*, benché, al contrario, l'attuale forma di organizzazione sociale, ostacoli e metta in serio pericolo la stessa riproduzione sociale, oltre che l'intera vita sul pianeta (v. Ponzio 2022a).

2. La riproduzione sociale

La *riproduzione sociale* è concetto centrale della prospettiva di Rossi-Landi. In *Ideologia* scrive:

In che senso, piuttosto, è possibile affermare che tutto appartiene alla riproduzione sociale *in linea di principio*? Non è certo un senso idealistico: la riproduzione sociale non è solo coscienza o linguaggio o pensiero; è anche un insieme di processi in varie maniere più direttamente materiali, che si svolgono realmente sul pianeta Terra, e dei quali coscienza, linguaggio e pensiero sono semmai i prodotti (si vedano qui le ricerche di Trần duc Thao [1973, trad. it. 2020] sulle origini materialistiche del linguaggio e della coscienza). [...] Si vuole invece affermare che qualsiasi oggetto, qualunque sia il suo ordine o tipo di esistenza, viene sempre individuato, assunto e adoperato dentro alla riproduzione sociale. (2005 [1972, 1978], pp. 98–99)

La definizione che nel capitolo “Riproduzione sociale e ideologia” del suo libro *Su Ferruccio Rossi-Landi* ne dà Cinzia Bianchi risulta particolarmente utile ai fini della comprensione di tale concetto nella prospettiva secondo cui Rossi-Landi considera il rapporto tra ideologia e forma sociale di produzione:

Qualsiasi teoria della natura, dell'uomo, della società, della storia risulta interna alla riproduzione sociale. In questo senso, la riproduzione sociale è la categoria fondamentale, il principio di tutte le cose, la

struttura sempre presente. Detto in altri termini, è la somma, costruita dall'uomo, mentre produce e riproduce se stesso, di fattori storici (Bianchi 1995, p. 186).

L'individuazione delle costanze della riproduzione sociale è collegabile con il progetto del libro di Rossi-Landi del 1961, riedito nel 1980 (nuova ed. 1998). Qui con la nozione di "parlare comune", si riferiva alle comuni pratiche sociali relative alla natura umana che quindi stanno alla base delle diverse lingue e ne spiegano la molteplicità in quanto differenti modalità di soddisfare bisogni fondamentali di espressione e comunicazione, come pure spiegano la possibilità della traduzione interlinguistica. Ciò in contrasto con la concezione di E. Sapir e B. L. Whorf — secondo cui, in riferimento alle lingue amerindie (navajo, hopi, wintu), tale possibilità sarebbe limitata. Rossi-Landi di tale concezione evidenzia il carattere ideologico in *Ideologies of Linguistic Relativity* (1973; originariamente in *Ideologie* 4, 1968, pp. 3–69 e in *Semiotica e ideologia* 1972, nuova ed. 2011, pp. 117–89).

Certamente, nella traduzione interlinguistica, la componente ideologica del discorso può essere, nella traduzione interlinguistica, un elemento di disturbo, come lo è, del resto anche in quella endolinguistica della comunicazione ordinaria (v. Ponzio 2018, pp. 318–84): i "falsi amici" nella traduzione da una lingua all'altra, sono anche di natura *ideologica* (è per esempio il caso di "das menschliche Wesen" nella sesta delle *Tesi* di Marx su Feurbach, tradotto con "l'essenza umana" nelle traduzioni russe delle *Tesi* e in quelle francesi, italiane e polacche che si conformano ad essa, anziché con "l'essere umano", a cui si evita di fare riferimento; sicché, invece di "l'essere umano nella sua realtà è l'insieme dei rapporti sociali", si preferisce intendere che ad essere l'insieme dei rapporti sociali sia "l'essenza umana" (v. la discussione svoltasi in *L'homme et la société*, 1971–72, tra Adam Schaff e Lucien Sève, trad. it. in Schaff 2022).

Tornando a considerare ciò Rossi-Landi intende per *riproduzione sociale* va detto che essa sta alla base della necessità della trasformazione delle forme sociali di produzione. Ciò che comunemente accade è, invece, che l'ideologia della classe dominante tende a presentare come immodificabile la rispettiva forma sociale che la rende tale. E ciò malgrado il suo contrasto con la riproduzione sociale e quindi con sviluppo stesso della produzione e con le attuali "forze produttive", malgrado il suo essere d'ostacolo alla convivenza sociale, alle condizioni di salute, e

anche alla sua nocività per l'ecologia. Di più: la classe dominante non solo tende, tramite il dominio della propria ideologia, a far passare la forma sociale da cui trae profitto come quella che garantisce la riproduzione sociale, ma anche a presentarla come coincidente con essa.

Alla riproduzione sociale Rossi–Landi dedica, come indica il titolo, il saggio “Omologia della riproduzione sociale”, apparso nel 1972 in *Ideologie* (rivista da lui diretta dal 1967), 16–7: 43–103, poi ripreso nel suo libro del 1975, *Linguistics and Economics* e poi ancora in *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985, 2a ed. 2006). Il riferimento alla riproduzione sociale è un criterio basilare per distinguere, in rapporto ad essa, le ideologie di una determinata pratica sociale.

3. Ideologia come progettazione sociale

In “Ideologia come progettazione sociale” (1967) con cui si apriva il primo fascicolo di *Ideologie* (pp. 1–25) — ripubblicato come ultimo capitolo (il VI) nella prima (1968) edizione di *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (2003) e come IV nella seconda edizione (1973), e poi successivamente ripreso e notevolmente ampliato nella 2^a ed., del 1982, di *Ideologia* (2005), nella parte terza, che ha lo stesso titolo (pp. 313–79) — Rossi–Landi considera l'ideologia nel contesto storico di appartenenza, secondo il “metodo logico–storico”, da lui indicato come interdisciplinare, in contrapposizione al separatismo specialistico delle scienze, e come basato sull'apporto che può pervenire dalla semiotica, data la connessione segno–ideologia. Come falsa coscienza, falso pensiero e falsa prassi, l'ideologia è espressione di una situazione umana alienata, relativa a una determinata realtà storico–sociale.

Ma Rossi–Landi, ritiene giustamente che, anche se si dà il caso in cui “l'ideologia è falsa coscienza”, meglio “falso pensiero”, non si può considerare questa proposizione come definizione dell'ideologia. Il contributo specifico da parte di Rossi–Landi sta nel definire in generale dell'ideologia come *progettazione sociale*, come orientamento finale caratterizzante *programmi* e *programmazioni* (v. Rossi–Landi 2003 [1968, 1973], pp. 131–61; 2007 [1972, 1983], pp. 204 e 212; 2005 [1978, 1982], pp. 313–34; 2006 [1985], p. 172).

“Progettazione sociale” come caratterizzazione dell'ideologia si pone, sul piano paradigmatico, in alternativa rispetto a “programma” e a “pro-

grammazione". L'ordine dei termini "programma", "programmazione", "progettazione" va dal meno al più generale.

Un programma può essere anche limitatissimo [...]; una programmazione è qualcosa non solo di più vasto, ma anche di permanente [...]; una progettazione, infine, riguarda la società, o almeno un qualche processo fondamentale della riproduzione sociale, in maniera globale e potenzialmente esaustiva. (Rossi-Landi 2005 [1978, 1982], p. 318. V. *ibid.*, il cap. XII "Sui programmi della comunicazione non-verbale")

La definizione di ideologia come *progettazione sociale* comporta che l'ideologia possa essere considerata non solo in senso negativo — come falsa coscienza, e soprattutto falso pensiero e "falsa prassi", *ma anche in senso positivo*: come *progettazione in funzione di una maggiore corrispondenza della pratica sociale alle necessità della riproduzione sociale*. In un caso o nell'altro, quindi, il termine di riferimento e di confronto è la *riproduzione sociale*; la quale però può essere identificata — come dicevamo sopra — con la forma sociale esistente da parte dell'ideologia interessata alla sua conservazione.

Nell'"Editoriale" al numero 3 (1968) di *Ideologie* lo studio delle ideologie è presentato come *scienza generale dello storico-sociale*. E ciò trova espressione nel sottotitolo che compare nei primi numeri di *Ideologie* "Quaderni di storia contemporanea". In *Ideologie* è anche avviata la critica delle "sovrastutture" mostrando la connessione segni-ideologie nella periodo in cui comunicazione e produzione andavano coincidendo.

Volendo trovare una formula riassuntiva per esprimere tutto questo, l'editoriale al numero 3 di *Ideologie* proponeva l'espressione: *critica delle scienze umane*. Si intravede immediatamente, alla luce di questa scelta, la continuità, malgrado le differenze, fra la rivista *Ideologie* e quella successivamente diretta da Rossi-Landi dal titolo *Scienze umane* (quadrimestrale, Bari, Dedalo, 1979-1980, nn. 1-6).

La critica dei saggi pubblicati in *Ideologie* è rivolta al separatismo tra le scienze, tra le scienze umane — come nello studio dei segni verbali prescindendo dalle strutture sociali della loro produzione, cosa che avviene nella linguistica "tassonomica" a partire da Saussure e nella linguistica "generativo-trasformativa" di Chomsky —, ma anche delle scienze naturali; come pure all'impegno di quest'ultime per trarre conclusioni di ordine psicologico, sociologico e politico (v. per la critica in

tal senso, ad esempio, Di Siena “Ideologie del biologismo” e “Politica e biologismo”, in *Ideologie*, n. 9–10, 1970 e n. 15, 1971; Ponzio, “Ideologie dell’anormalità linguistica” e “Grammatica trasformazionale e ideologia politica”, in *Ideologie*, n. 15, 1971 e n. 16–17, 1972, quest’ultimo ripreso in Ponzio 1973).

Con una capacità di analisi che per lucidità può essere paragonata a quella svolta da Pier–Paolo Pasolini nei primi anni Settanta, Rossi–Landi, attento alle trasformazioni sociali — allora all’inizio, oggi ben visibili — e ideologiche dovute alla riorganizzazione dell’intero sistema di produzione, allo sviluppo dell’automazione (fino alla possibilità del soppiantamento da parte della macchina non solo del lavoro fisico ma anche di quello mentale) e all’incremento del carattere produttivo dello stesso consumo, studiava i rapporti tra segni e riproduzione sociale.

In tutto questo Rossi–Landi sviluppava e approfondiva quanto aveva evidenziato con il libro del 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*: che l’uomo lavora, in maniera inconsapevole e inintenzionale, anche linguisticamente, partecipando alla riproduzione del ciclo produttivo attraverso il consumo di messaggi–merci e di merci–messaggi. Ciò ha come conseguenza che si possa parlare, come ampiamente Rossi–Landi in quel libro dimostra, non solo di “lavoro alienato”, ma anche di “alienazione linguistica”, di “lavoro linguistico alienato” (espressione che all’epoca poteva sembrare strana o semplicemente metaforica) stabilendo una connessione tra produzione materiale e produzione linguistica, tra linguistica ed economia. Connessione che il Saussure del *Cours de linguistique générale*, aveva già individuato, ma secondo la concezione marginalistica dell’economia, e che Rossi–Landi rilegge invece secondo quella ricardiano–marxiana.

4. Ideologia e discorso

Necessariamente l’ideologia, sia in senso negativo, come falsa coscienza, come falsa prassi e come falso pensiero, sia in senso positivo, come riprogettazione disalienante, ha la lingua, una determinata lingua, come suo mezzo necessario. Ma *non solo* la lingua: i valori di una comunità sono “intessuti nei sistemi segnici verbali e non verbali della comunità stessa” (Rossi–Landi, “Criteri per lo studio ideologico di un autore” (1976), in Rossi–Landi 2006 [1985], p. 172). Il riferimento diretto è

qui a Sapir e Whorf e alla loro concezione della lingua che Rossi-Landi connota come “teoria della relatività linguistica” (v. sopra)². Le ideologie, come sistemi di valori, religiosi, morali, giuridici, estetici, ecc., sono presenti, dice Rossi-Landi, in forma più o meno istituzionalizzata, *all'interno dell'intero sistema della riproduzione sociale*, “e non certo solo nelle strutture della lingua”, che quindi determinerebbero da sola l'ideologia, “la visione del mondo”; “pena la loro estinzione, essi debbono appartenere a una più vasta progettazione ideologica che regge e governa l'intera società” (*ibidem*).

Nella “Parte terza” di *Ideologia* (2005 [1978, 1982] pp. 313–79) “Ideologia come progettazione sociale” — che riprende ampliandolo e rielaborandolo il saggio con cui si apriva il primo fascicolo della rivista *Ideologie* (v. sopra) — Rossi-Landi precisa che certamente l'ideologia è linguaggio verbale, ma *lo è al livello del discorso*. Questa precisazione è importante, in quanto esclude la semplicistica identificazione di “linguaggio” a “lingua” e “ideologia”.

Benché anche tra “progettazione sociale” e “discorso” non vi sia nessuna identificazione semplicistica, e benché la progettazione sociale non si esaurisca nel discorso, risulta tuttavia *inevitabile* che l'ideologia sia *anche* discorso, e che, quindi, nell'evidenziarla ed esaminarla, si debba passare attraverso una *analisi del discorso* (v. *ibid.*, p. 313).

Ogni discorso è necessariamente più o meno ideologico, nel senso che svolge, in maniera esplicita o implicita, o presuppone in maniera diretta o indiretta, consapevole o inconsapevole, una progettazione sociale; e per connotarne l'orientamento ideologico va esaminato nel suo specifico contesto.

Se, dunque, per quanto riguarda la progettazione sociale, non è possibile distinguere in generale le ideologie, e bisogna esaminarle volta per volta, nel loro effettivo contesto, invece *una distinzione in generale è possibile riguardo al modo in cui le ideologie considerano il proprio discorso*. Quelle cui inerisce un “falso pensiero” e che implicano una “falsa prassi”, negano al discorso il carattere ideologico, tendono a farsi passare come non ideologiche, contengono qualche oggetto ultimo, per esempio, “la libertà”, individualisticamente e astoricamente concepita,

2. A tale proposito si può fare anche riferimento a Roland Barthes, in particolare a Barthes 1978, *Leçon* (1977, trad. it. 1981). Diversa è la sua concezione dell'ideologia (descritta in termini di “doxa” e “logosfera”) nello stesso corso al Collège de France (1977–78) inaugurato da quella lezione: *Le Neutre*, trad. it. 2022; v. *ibid.*, la mia introduzione, pp. 14–61.

sottratto al divenire storico–sociale e che dunque fa da garanzia del carattere non ideologico del discorso che vi si riferisce (cfr. *ibid.*, p. 313). Dice Rossi–Landi a tale proposito:

La libertà è un'invenzione umana ed è un'invenzione ancora assai poco sviluppata, pressappoco come un carretto tirato da un ciuco se paragonato a un'automobile o a un aereo. La libertà è fondata essa stessa sulle programmazioni sociali. Se non ci fossero le programmazioni, non ci potremmo mai trovare in una di quelle condizioni che chiamiamo libere. Se non ci fossero le programmazioni, non potremmo mai inventarne di *nuove*; soprattutto, non potremmo inventare *programmazioni liberatorie*; e anche se, talentuosi, le inventassimo, non potremmo applicarle, perché nulla di sociale si applica nel vuoto sociale. (*ibid.*, p. 322)

Diverso è l'orientamento che consiste nel riconoscere pienamente il carattere ideologico del proprio discorso, nel riconoscerlo come progettazione, la cui validità è da verificare in riferimento al contesto storico–sociale. “Ciò corrisponde all'essersi resi conto che la riproduzione sociale è il principio di tutte le cose: che qualunque cosa si faccia o si pensi, si sta svolgendo una pratica sociale” (*ibid.*, p. 314). Ma ciò non toglie che un discorso la cui progettazione sia interessatamente rivolta alla conservazione della vigente forma sociale di produzione non possa far passare (vi abbiamo fatto riferimento sopra) la riproduzione di quest'ultima come la riproduzione della “riproduzione sociale” stessa, facendola apparire a tal punto coincidente con “la normale logica delle cose” da far parlare, conseguentemente, di “fine delle ideologie”.

5. Confronti e sviluppi

In *Ideologia* (2005), uno dei suoi libri più sistematici, anche perché originariamente, prima dell'edizione ampliata del 1982, pubblicato nell'Enciclopedia filosofica Isedi, Rossi–Landi mette a confronto la propria posizione con altre. Oltre a riferirsi agli autori che direttamente o indirettamente di ideologia si sono occupati, a cominciare da Bacone con la sua dottrina gli *idola* e poi da Destut de Tracy, che tale termine coniò nel 1796 — sulle diverse concezioni dell'ideologia rinvio alla voce “Ideology” (Ponzio 2004) e alla mia introduzione a Rossi–Landi

2011, come pure alla presentazione di questo numero di *Lexia* a cura di Simona Stano e Massimo Leone —, qui, come pure nel suo ultimo libro del 1985 (2^a ed. 2006), particolare attenzione Rossi-Landi rivolge ad Antonio Gramsci. Nel paragrafo “Sistemi segnici, ideologie e produzione del consenso” (2005, pp. 109–17), ripropone in forma semiotica la concezione gramsciana del rapporto ideologia–riproduzione sociale: “In termini gramsciani, l’ipotesi sarebbe dunque questa, che la società civile [introdotta da Gramsci come intermedia tra struttura e sovrastruttura], fondamentalmente, altro non sia che l’insieme dei sistemi segnici così come essi sono organizzati in una determinata società e, generalizzando, in qualsiasi società” (*ibid.*, p. 112).

La considerazione dell’ideologia come progettazione sociale tiene in particolare considerazione la dimensione pragmatica del segno, ma ciò non significa che quella sintattica e quella semantica non siano altrettanto importanti. Sicché Rossi-Landi (*ibid.*, p. 270) critica la concezione di Eliseo Verón (1971) per il quale l’ideologia riguarderebbe solo la dimensione pragmatica del linguaggio: “Anche i rapporti sintattici e semantici rappresentano fin dal loro nascere un approccio ideologico. Del tutto mitica è l’opposizione fra una sintattica e una semantica, che sarebbero indenni dagli influssi dell’ideologia, o almeno che potrebbero tendere ad esserlo (specialmente la prima, si sa), a una pragmatica che invece ne pullulerebbe”.

Queste considerazioni valgono anche nei confronti della grammatica generativo–trasformativa di Chomsky, che, per di più, prescindendo anche dalla dimensione pragmatica (v. Ponzio 2012b), non tiene conto della componente ideologica. Interessante sotto questo aspetto della concezione chomskiana del linguaggio è il libro di Chomsky *Knowledge of Language. Its Nature, Origin and Use*, in cui considera distinti due problemi: quello della scienza e quello dell’ideologia, che indica rispettivamente come il “problema di Platone” e come il “problema di Orwell”. Il primo consiste nel cercare di spiegare come sia possibile avere conoscenze molto ampie, pur partendo da dati limitati. Il secondo, invece, è il problema di spiegare come, pur avendo una notevole quantità di dati, sia possibile ottenere conoscenze molto limitate. Il primo problema è di pertinenza della scienza e, relativamente alla scienza del linguaggio verbale, la linguistica — che nulla avrebbe a che vedere con l’ideologia — viene risolto da Chomsky ricorrendo al presupposto della “grammatica universale innata”. Nei confronti del

secondo problema, quello dell'ideologia, non può esserci, secondo Chomsky, uno studio scientifico e bisogna accontentarsi della descrizione di fatti, di comportamenti, e, trattandosi di forme di falsa coscienza, tale descrizione implica la denuncia, la critica. Si stabilisce così la divisione fra due campi di interessi, che sdoppia lo stesso Chomsky in un Chomsky "scienziato" e in un altro che denuncia le ideologie dominanti e ne evidenzia il carattere distorto, riduttivo, alienante.

Nella concezione dell'ideologia da parte di Rossi-Landi un ruolo importante svolge Charles Morris (1901-1979) — v. il loro epistolario edito nel 1992 — al quale egli dedica la monografia del 1953, riedita nel 1975 nella collana "Semiotica e pratica sociale", da lui diretta con Tomás Maldonado, Luis J. Prieto e Adam Schaff (Feltrinelli Bocca). Morris (1964) congiunge semiotica e assiologia stabilendo un rapporto tra segni e valori e considerando il significato nel duplice senso di *significazione* (*signification*) e di significatività (*significance*). Distingue i valori in *objective values*, *operative values* e *conceived values*. Questi ultimi, più che alle ideologie, nel senso di progettazioni, corrispondono agli "stereotipi" e non differiscono molto dai "valori oggettivi" (buono, commestibile). Anche i "valori operativi", le norme, sono diverse dalle ideologie, tanto che si può parlare di ideologia di una norma morale, giuridica ecc.; e in esse il valore pragmatico è di tipo deduttivo: all'accettazione consegue il comportamento previsto.



Figura 1. Charles Morris e Ferruccio Rossi-Landi. Riproduzione fotografica cura di Luciano Ponzio.

Stereotipi negativi sono all'inizio di quella "catena", come diceva Primo Levi (1947), "alla cui fine c'è il lager". Su stereotipi del genere riflette anche Umberto Eco in *Il fascismo eterno* (2017). Ciò che Eco indica come "Ur-Fascismo", tipico di ogni ideologia reazionaria, si presenta in forme diverse ed è pronto a manifestarsi in comportamenti più o meno aggressivi, in ogni parte del mondo. Eco termina le sue considerazioni, purtroppo ben attuali, sul "fascismo eterno" avvertendo che "L'Ur-Fascismo può ancora tornare sotto le spoglie più innocenti. Il nostro dovere è di smascherarlo e di puntare l'indice su ognuna delle sue forme — ogni giorno, in ogni parte del mondo [...] Libertà e liberazione sono un compito che non finisce mai. Che sia questo il nostro motto: 'Non dimenticate'" (*ibid.*, p. 50).

Tuttavia, va detto che quando nel suo *Trattato di Semiotica generale* (1975, nuova ed. 2022, — facendo fin dall'inizio riferimento alla ricerca di Rossi-Landi (*Il linguaggio come lavoro e come mercato* 1968, nuova ed. 2003; *Semiotica e ideologia*, 1972, nuova ed. 2011) —, Eco si occupa di "Teoria della produzione segnica" (pp. 239–442), la sua teoria semiotica elude proprio il problema della produzione *sociale* segnica. L'equivoco di fondo della "teoria della produzione segnica" di Eco sta nel suo essere di fatto una teoria delle operazioni individuali che intervengono nell'interpretazione e nella emissione dei messaggi, quali, riferirsi, interrogare, comandare (v. *ibid.*, p. 242). Di conseguenza l'espressione "tipologia dei modi di produzione segnica" adoperata da Eco e che funge anche da titolo del capitolo 3.6 del suo *Trattato* si svuota, nell'uso che se ne fa, di ogni riferimento a forme e a strutture di rapporti sociali di produzione: "modo di produzione" non ha nulla a che vedere con le forme sociali di produzione e riguarda unicamente comportamenti *individuali*.

Delle carenze della "teoria della produzione segnica" risente necessariamente l'analisi di Eco dell'ideologia come oggetto della semiotica, e da essa deriva il posto marginale che nel *Trattato* a tale analisi viene assegnato nell'ambito della teoria semiotica (v. *ibid.*, "3.9. Ideologia e commutazione di codice", pp. 327–42).

C'è anche da dire che manca nel *Trattato* di Eco una definizione dell'ideologia. "L'ideologia è falsa coscienza" (*ibid.*, p. 328), benché abbia la forma di una definizione, non è una definizione dell'ideologia, ma la risposta alla questione del valore dell'ideologia, di una determinata ideologia in quanto "progettazione sociale" (Rossi-Landi 2011). Inoltre, come risulta dagli esempi e dai modelli cui Eco ricorre per

caratterizzare semioticamente l'ideologia, più che dell'ideologia egli in realtà si occupa di ciò che Schaff chiama "stereotipo". La connotazione ideologica di cui parla Eco è in realtà l'aspetto stereotipico di parole e d'espressioni (per ulteriori considerazioni sulla produzione segnica e sull'ideologia in Umberto Eco v. Ponzio 1976).

Come Schaff ha mostrato in *Introduzione alla semantica* (1960), lo stereotipo ("il valore oggettuale" di Morris), che è collegato con credenze, opinioni radicate, "abiezioni" (Kristeva 1980), e che presenta tutta una gamma di valutazioni, come quella di "clandestino" riferito all'extracomunitario migrante, non può essere identificato con l'ideologia, anche se quest'ultima lo presuppone.

Con Adam Schaff (1913–2006) Rossi–Landi è stato in rapporto collaborazione e di amicizia e ha condiviso diversi aspetti della sua "semantica". Ha partecipato (e con lui anch'io) ad alcuni degli incontri da Schaff promossi in varie città della Comunità Europea e anche a Mosca) in quanto per vent'anni Presidente onorario dell'European Coordination Centre for Research and Documentation in the Social Sciences dell'Unesco a Vienna (dove nel '69 si trasferì, in un momento di nazionalismo antisemita in Polonia). Tema degli incontri era la *Semiotica del vocabolario dell'Atto finale di Helsinki della Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa* (1975), noto soprattutto per l'accordo, da parte di tutti gli Stati firmatari, ivi compresi l'allora Unione Sovietica e gli Stati Uniti d'America, sul *divieto del ricorso alla guerra per la soluzione delle controversie internazionali* (non più rispettato a partire dalla cosiddetta Guerra del Golfo del 1991). Alla conferenza di Helsinki ci si richiama oggi in riferimento alla situazione causata dalla guerra in Ucraina, rispetto alla quale risuonano come massimamente attuali le considerazioni sull'ideologia da parte di Schaff in *Ökumenischer Humanismus* (1992, trad. it. 1994):

Spesso, più esattamente nella maggioranza dei casi, non badiamo — sia come laici sia come credenti — a quante lacrime e sangue quest'impeto delle ideologie, che lottano per la "loro" verità, costi all'uomo scritto minuscolo. Conduciamo queste nobili battaglie, e l'"uomo", scritto minuscolo, vive, soffre, affronta il pericolo delle diverse catastrofi — il genocidio, le carestie, la distruzione della terra sulla quale tutti viviamo, dei campi, dell'acqua, dell'aria e, perfino, dell'universo che ci circonda. Non è quindi tempo *ormai* di ritornare alla lucidità? (p. 135)

Schaff (1967, p. 50), per ridurre l'ambiguità della nozione di ideologia e gli equivoci che essa comporta, distingue in tre gruppi le sue definizioni: *definizione genetica*, che considera le condizioni in cui essa si sviluppa; *definizione strutturale*, che ne definisce specificità e differenze dal discorso non ideologico; la *definizione funzionale*, che ne considera le funzioni circa determinati interessi sociali. Schaff (1970, trad. it. 1977, pp. 83-4) sottolinea inoltre l'importanza di distinguere tra il problema della definizione della ideologia e quello del suo valore: una cosa è la definizione dell'ideologia, un'altra è la sua valutazione. Così, come abbiamo già avuto occasione di osservare, l'asserzione "l'ideologia è falsa coscienza", sembra una definizione ed è stata assunta come tale, ma non lo è.

Schaff propone la seguente definizione dell'ideologia: "Per ideologia s'intende un sistema di opinioni che, fondate su un sistema di valori ammessi, determinano le disposizioni e i comportamenti degli uomini nei confronti dei diversi obiettivi auspicati circa lo sviluppo della società, o di un gruppo sociale o dell'individuo" (Schaff 1967, p. 30, trad. mia).

Abbandonando ormai il mito della pura oggettività delle proposizioni scientifiche, bisogna riconoscere, dice inoltre Schaff, che scienza e ideologia, soggette entrambe al condizionamento sociale, contengono entrambe un elemento di soggettività, già per il fatto stesso che vi è introdotto dalla lingua, condizione necessaria del pensiero, e dal discorso, quotidiano o specialistico che sia. Perciò, "di contro alla tesi che contrappone scienza e ideologia [...] le proposizioni della scienza e dell'ideologia sono non solo collegate, ma in certi casi perfino identiche, al punto che da poter parlare di 'scienze ideologiche' e di 'ideologie scientifiche'" (Schaff 1968, trad. it. 1969, p. 167).

La pubblicazione nel 1973 del mio "Grammaire transformationnelle e idéologie politique" nel fascicolo speciale (n. 28) di *L'homme et la société*, insieme al suo "Grammaire génératrice et conception des idées innées" e a "Le langage comme travail et comme marché" di Rossi-Landi, è all'origine della mia amicizia con Adam Schaff, dell'intensa corrispondenza tra noi e del mio interesse verso la sua opera, interesse che dette luogo a una mia prima monografia che gli dedichai nel 1974 poi ampliata nel 2002, dal titolo *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff* dove centrale è il tema dell'ideologia. Alla riflessione di Schaff, Rossi-Landi e mia sul

linguaggio, segni e l'ideologia come progettazione sociale è dedicato il libro di Zhang Bi e Tang Xiaolin pubblicato nel 2016 a Chengdu (Cina).

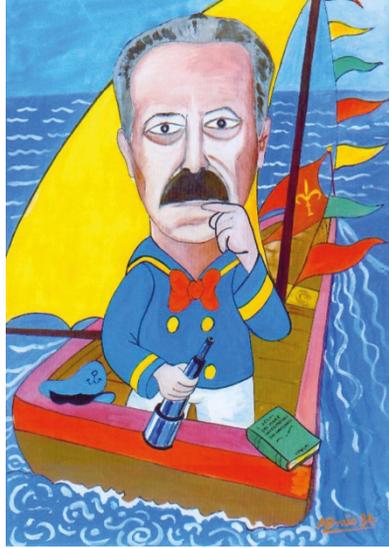


Figura 2. Augusto Ponzio, *Ferruccio Rossi-Landi*, 1984 (tempera su carta).

Oltre a Adam Schaff, un ulteriore riferimento per quanto riguarda la concezione dell'ideologia in Rossi-Landi va fatto a Michail Bachtin (1895–1975) e al suo Circolo, particolarmente a uno dei suoi due maggiori rappresentanti Valentin Vološinov (1895–1937) (l'altro è Pavel Medvedev (1892–1938)).

In *Ideologia* (2005, pp. 178–286), Rossi-Landi prende in esame la concezione bachtiniana. Qui oltre a riconoscere a Bachtin e Vološinov la grande originalità con cui, precorrendo i tempi, avevano studiato i rapporti tra ideologia e linguaggio, osserva che essi presentano “una concezione dell'ideologia talmente allargata e per certi aspetti indiscriminata, da ricordare addirittura la globalità d'approccio di Destut de Tracy” (*ibid.*, p. 179). L'unico apprezzamento del contributo bachtiniano all'ideologia consiste qui, secondo Rossi-Landi, nell'aver dato conferma “della necessità ormai ampiamente avvertita di un nuovo e creativo approccio marxiano ai problemi sia del linguaggio sia dell'ideologia sia dei loro rapporti” (*ibid.*, p. 281).

Nel corso degli anni, una più approfondita conoscenza dell'opera bachtiniana attraverso il susseguirsi delle traduzioni e una più approfondita interpretazione delle opere sue e dei suoi collaborati (v. in particolare Bachtin e il suo Circolo 1914) — ha fatto sì che via via Rossi-Landi, abbia potuto riconoscere, proprio circa la concezione dell'ideologia, l'importanza “del lavoro di restituzione storiografica che in questi ultimi anni si sta svolgendo in favore della “geniale” scuola di Bachtin sviluppatasi in Unione Sovietica a cavaliere fra gli anni Venti e Trenta e poi brutalmente soppressa” (2011 [1985], p. 217). Va precisato che il capitolo in cui ciò è detto era stato pubblicato già nel 1979 in *Scienze umane*, 3, e poi in inglese nel 1981 in *Contact. Human communication and its history*, a cura di Raymon Williams. Lo stesso Williams (1977, trad. it. 1981, p. 47) — a cui si deve anche la pubblicazione in inglese di *Ideologia* di Rossi-Landi nella collana “Marxist Introductions” (1990, con prefazione di Salvatore Veca) — a proposito di Bachtin e del suo Circolo afferma che “con l'affossamento del lavoro avviato da Bachtin si perse circa mezzo secolo, in termini reali, per quanto riguarda questa reimpostazione del dibattito di eccezionale importanza su linguaggio e ideologia”.

Ho cercato di mostrare quanto a Rossi-Landi dobbiamo circa la possibilità di riflessione e di critica nei confronti dell'ideologia, particolarmente nella sua forma di *ideologica* della attuale globalizzazione. Per quanto io personalmente gli devo colgo questa occasione per esprimere la mia gratitudine verso di lui.

Riferimenti bibliografici

- BACHTIN M. e IL SUO CIRCOLO (2014) *Opere 1919–1930*, testo russo a fronte, trad. it, con L. Ponzio, intr. e cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano.
- BARTHES R. (1978) *Leçon* (1977), Seuil, Paris.
- . (2002) *Le Neutre*, Seuil, Paris (trad. it. e cura di A. Ponzio, *Il Neutro*, Mimesis, Milano 2022).
- BERNARD J., M. BONFANTINI, J. KELEMEN e A. PONZIO (1994) *Reading su Ferruccio Rossi-Landi*, ESI, Napoli.
- BIANCHI C. (1995) *Su Ferruccio Rossi-Landi*, ESI, Napoli.
- CHOMSKY N. (1986) *Knowledge of Language. Its Nature, Origin and Use*, Praeger Publishers, Westport (trad. it. di G. Longobardi e M. Piattelli Palmari, *La conoscenza del linguaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1989).

- ECO U. (2002 [1975]) *Trattato di semiotica*, La nave di Teseo, Milano.
- . (2017) *Il fascismo eterno*, La nave di Teseo, Milano.
- JEUDY H.-P., S. LATOUSCHE, A. PONZIO, F. ROSSI-LANDI e A. SCHAFF (a cura di) (1973) *Linguistique, structuralisme et marxisme. L'homme et la société*, 28.
- KRISTEVA J. (1980) *Pouvoirs de l'horreur*, Seuil, Paris (trad. it. A. Scalco, *Poteri dell'orrore*, Spirali, Milano 2006).
- LEVI P. (1958 [1947]) *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino.
- MARX K. (1967 [1867]) *Il Capitale*, libro I, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- MORRIS C. (1964) *Signification and significance. A study of the relation of signs and values*, MIT Press, Cambridge (trad. it. e cura di S. Petrilli, *Significazione e significatività, Studio sui rapporti tra segni e valori*, Graphis, Bari 2000).
- . e F. ROSSI-LANDI (1992) *Social Practice, Semiotics and the Science of Man. The Correspondance Between Morris and Rossi-Landi*, a cura di S. Petrilli, fascicolo speciale di *Semiotica*, 88(1/2).
- PETRILLI S. (1987) *Per Ferruccio Rossi-Landi. Il Protagora*, 11–2.
- . (a cura di) (2004) *Lavoro immateriale*, dedicato a F. Rossi-Landi, Meltemi, Roma.
- . (a cura di) (2021), *Maestri di segni e costruttori di pace*, dedicato a F. Rossi-Landi, Mimesis, Milano.
- . e F. Rossi-Landi (2021) “L’ideologia dell’autore e la riproduzione sociale. Seminario con Ferruccio Rossi-Landi, Bari, 19, 4, 1985”, a cura di S. Petrilli, in S. Petrilli (a cura di), *Maestri di segni e costruttori di pace*, Mimesis, Milano, 2021, 75–104.
- PONZIO A. (1973) *Linguistica chomskyana e ideologia social* (nuova ed. di A. Ponzio, *Produzione linguistica e ideologia sociale*, De Donato, Bari (trad. port. *Linguística chomskyana e ideologia social*, UFPR, Curitiba 2012)).
- . (1976) *La semiotica in Italia. Fondamenti teorici*, Dedalo, Bari.
- . (1993) *Signs, Dialogue and Ideology*, John Benjamins, Amsterdam.
- . (2002) *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff*, Mimesis, Milano.
- . (2004) “Ideology”, in R. Posner, K. Robering e T. A. Sebeok (a cura di), *Semiotik Semiotics*, Mouton de Gruyter, Berlino, 3436–47.
- . (2006) *Produzione linguistica e ideologia sociale*, Graphis, Bari.
- . (2008) *Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi-Landi*, Mimesis, Milano.
- . (2012) *Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Pensa MultiMedia, Lecce.
- . (2015 [1992]) *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Bompiani, Milano.

- . (2018) *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Guerra, Perugia.
- . (2022a) *Quadrilogia*, Mimesis, Milano.
- . (2022b) *La comunicazione come scambio, produzione, consumo*, a cura di S. Petrilli, coll. "Athanos", 25, Mimesis, Milano.
- ROSSI-LANDI F. (dir.) (1967–1972) *Ideologie*, Edizioni di "Ideologie", Roma.
- . (1974) *Linguistics and Economics*, Mouton, Berlino (trad. it. C. Zorzella Cappi, *Linguistica ed economia*, Mimesis, Milano 2016).
- . (dir.) (1979–1980) *Scienze umane*, Dedalo, Bari.
- . (1992) *Between Signs and Non-Signs*, a cura di S. Petrilli, John Benjamins, Amsterdam.
- . (1998 [1961, 2a ed. 1980]) *Significato, comunicazione e parlare comune*, a cura di A. Ponzio, Venezia, Marsilio.
- . (2003 [1968, 2a ed. 1973]) *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, a cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano.
- . (2005 [1978, 2a ed. 1982]) *Ideologia*, a cura di A. Ponzio, Enciclopedia filosofica Isedi, Milano (trad. ingl. R. Griffin, *Marxism and Ideology*, con pref. di Salvatore Veca, Clarendon Press, Oxford).
- . (2006 [1985]) *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, a cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano.
- . (2011 [1972, 2a ed. 1979]) *Semiotica e ideologia*, a cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano.
- . (2022 [1957; 2a ed. 1967]) *Il metodo della filosofia. Saggi di critica del linguaggio*, a cura G. Vailati, Multimedia, Lecce.
- SCHAFF A. (1960) *Wstęp do semantyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa (trad. it. L. Pavolini, *Introduzione alla semantica*, Editori Riuniti, Roma 1965).
- . (1967) *La définition fonctionnelle de l'idéologie et le problème de la fin de siècle de l'idéologie*, "L'homme et la société", 3 : 49–59.
- . (1968) *Essays über die Philosophie der Sprache*, Europa Verlag, Wien (trad. it. A. Scarponi, *Filosofia del linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1969).
- . (1970) *Histoire et vérité*, Éditions Anthropos, Paris (trad. it. A. Marchi, *Storia e verità*, Editori Riuniti, Roma 1977).
- . (1992) *Ökumenischer Humanismus*, Otto Müller Verlag, Salzburg (trad. it. G. Giannico, *Umanesimo ecumenico*, Adriatica, Bari 1994).
- . (2022) *Traduzione e ideologia. Una discussione con Lucien Sève*, a cura di F. Fistetti e A. Ponzio, PensaMultimedia, Lecce.
- THAO T. D. (1973) *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*, Éditions sociales, Paris (trad. it. B. Menato, J. D'Alonzo e A. D'Urso, *Ricerche sull'origine del linguaggio e della coscienza*, Mimesis, Milano 2020).

- VERÓN E. (1971) *Ideology and social sciences, a communicational approach*, “Semiotica”, 1: 59–76.
- WILLIAMS R. (1977) *Marxism and Literature*, Oxford Press (trad. it. *Marxismo e letteratura*, Laterza, Roma–Bari 1981).
- . (a cura di) (1981) *Contact. Human communication and its history*, Thames and Hudson, London.
- ZHANG BI e TANG XIAOLIN (a cura di) (2016) *A European School of Marxist Semiotics* [in cinese], Sichuan University Press, Chengdu (Cina).

L'IDEOLOGIA COME RELAZIONE TRA CONOSCENZA, PRASSI E LINGUAGGIO: UN CONFRONTO TRA PRIETO E ROSSI-LANDI

EMANUELE FADDA*

ENGLISH TITLE: *Ideology as a Relationship Among Knowledge, Practice, and Language: A Comparison Between Prieto and Rossi-Landi*

ABSTRACT: This paper offers some elements for a comparative analysis of the notion of ideology in Luís J. Prieto and Ferruccio Rossi-Landi, focusing on two texts (Prieto's *Pertinence et pratique*, and Rossi-Landi's *Ideologia*) in which a notion of ideology is defined by considering the relationship between language and knowledge. After outlining a framework for comparison between the two authors, we will approach their ideas on language (quite similar, despite the different sources) and knowledge (in particular, in its relation to praxis). This will help us present two notions of ideology, and some reflections on the possibility (and nature) of non-ideological knowledge. The conclusions will focus on the relevance of the concept of ideology, particularly for the sciences of language.

KEYWORDS: Ideology, Language, Knowledge, Ferruccio Rossi-Landi, Luís J. Prieto.

Dès que cela a été possible, l'univers est devenu la chose de l'homme; il a pu être conçu — donc il a pu, d'une certaine façon, être — tel qu'il convenait à l'homme qu'il fût. Et il y a eu désormais la matière d'une histoire, différente de l'histoire naturelle.

Luís J. Prieto (1966)

Una volta riconosciuto il carattere intimamente linguistico dell'ideologia,

* Università della Calabria.

tutto ciò che sappiamo del linguaggio e degli altri sistemi segnici può essere applicato consapevolmente allo studio delle ideologie e alla loro demistificazione.

Ferruccio Rossi–Landi (1978)

1. Premessa

In queste pagine vorrei presentare alcuni elementi per un’analisi comparata della nozione di ideologia in Luís J. Prieto (1926–1996) e Ferruccio Rossi–Landi (1921–1985). Non essendo possibile (tanto più nello spazio ridotto di questo testo) affrontare ampiamente il pensiero dei due autori, e il complesso delle loro opere¹, mi concentrerò su due testi: *Pertinence et pratique* (1975) di Prieto — e in particolare il capitolo finale su *Pertinence et idéologie*² — e *Ideologia* di Rossi–Landi (1978, ma poi riedita nel 1982 e nel 2005)³. Si tratta di due testi legati tra di loro non solo in ragione della vicinanza cronologica e tematica, ma anche per il fatto che la traduzione italiana del libro di Prieto, uscita l’anno successivo ad opera di Daniele Gambarara, è inserita nella collana “Semiotica e pratica sociale”, edita da Feltrinelli–Bocca, in cui Rossi–Landi e Prieto sono associati, con Tomás Maldonado e Adam Schaff, alla direzione.

In particolare, ciò che mi interessa è la definizione della nozione di ideologia a partire dal rapporto tra linguaggio e conoscenza. Per questo, dopo una brevissima ricapitolazione di alcuni dei temi e dei principi metodologici cari ai due autori, esaminerò le rispettive concezioni

1. Per un primo approccio ai due autori, cfr. per Prieto Fadda (2015), e per Rossi–Landi Borrelli (2020), Decandia (2013) e i saggi raccolti in Borrelli e De Iaco (2019).

2. *Pertinence et pratique* comprende cinque saggi — di cui quello sull’ideologia è l’ultimo (anche perché trae le conseguenze dei principi enunciati negli altri). Si tratta forse del libro di Prieto che ha avuto più influenza sulla semiotica non strutturalista, a partire da Umberto Eco (cfr. Eco 2007).

3. Lascio quindi da parte altri testi rossilandiani (anzitutto Rossi–Landi 1972, ma anche 1968, 1985 e altri) in cui pure il tema dell’ideologia è presente e importante. In generale, si può dire che il contributo di Rossi–Landi alla definizione e al dibattito sul tema dell’ideologia *sub specie semioticae* è maggiore non solo rispetto a quello di Prieto, ma rispetto al contributo di qualsiasi altro autore, e come tale merita di essere studiato ampiamente e in dettaglio. D’altra parte, studiare un autore soltanto *iuxta propria principia* raramente è una buona strategia, e — tra i termini di confronto che si possono trovare — Prieto è senz’altro uno dei più validi, come cercherò di mostrare.

del linguaggio (più simili di quanto non potrebbe parere, nonostante l'attitudine dichiaratamente anti-saussuriana di Rossi-Landi) e della conoscenza (in particolare, nel suo rapporto con la prassi). Solo a quel punto sarà possibile presentare e mettere a confronto le due nozioni di ideologia, e le rispettive idee sulla possibilità (e l'eventuale natura) di una conoscenza non-ideologica. Da ultimo, presenterò alcune riflessioni sull'attualità della nozione di ideologia, in particolare per le scienze del linguaggio.

2. Due percorsi diversi, molti temi comuni

Per quanto, come ho detto, non sia possibile in poco spazio (e sia difficile in assoluto) dedicarsi a una ricostruzione comparata dei percorsi di Rossi-Landi e Prieto (e del contesto in cui si sono compiuti), è necessario quantomeno identificare alcune dimensioni che facciano da sfondo al confronto più specifico dei due testi scelti, chiamando in causa alcuni caratteri del momento storico, del modo di ragionare dei due autori, e del contesto (inter-)disciplinare in cui le loro opere si inseriscono.

Il momento storico è quello dell'inizio della fine — per così dire — del dialogo tra semiotica e marxismo, iniziato (almeno) con la postfazione a *Mythologies* (Barthes 1957). Con lo “scollamento” tra semiotica e marxismo, nei primi anni '80 il problema della relazione tra semiotica e ideologia si volgerà in quello del rapporto tra semiotica e scienze umane (o della semiotica come macro-scienza umana)⁴.

La formazione e il modo di ragionare dei due autori sono molto diversi. Rossi-Landi ha una formazione filosofica ampia e solida, abitudini da lettore onnivoro e una vocazione enciclopedica che non gli permette di sottomettersi alla gabbia di un inquadramento disciplinare. La sua ricerca (cfr. Petrilli e Ponzio 2022) nasce proprio dalla coscienza di un'insufficienza dei diversi paradigmi affrontati e dal tentativo di

4. Non a caso l'esperienza della rivista “Ideologie”, diretta da Rossi-Landi, ha un arco temporale che va dal 1967 al 1972, e nel 1979 nasce la rivista “Scienze umane”, diretta anch'essa da Rossi-Landi, che si richiama direttamente all'esperienza di “Ideologie” (cfr. Ponzio sd). Quanto a Prieto, nei primi anni '80 egli riprende il tema dell'ideologia nel considerare l'esperienza strutturalista, per poi “risolverlo” nell'ipotesi della linguistica come scienza umana *par excellence* e modello per le altre scienze dell'uomo. Questi interventi confluiscono poi nel progetto dei *Saggi di semiotica* (Prieto 1989, pp. 31-9 e 41-54).

fonderli. Prieto non è un filosofo di professione, ma un filosofo *naïf*, un ragionatore con un metodo che assomiglia un po' (nei difetti, ma anche nei pregi) a quello di un filosofo analitico: scarsissimo confronto con la letteratura secondaria⁵, catena di ragionamenti quasi-cartesiana, e continuo riferimento alla tradizione dello strutturalismo (cui continua, orgogliosamente, a richiamarsi, pur non lesinando a volte le critiche).

Il metodo di Rossi-Landi è l'*omologia*, cioè il rinvenimento, in due campi disciplinari apparentemente irrelati, di una medesima struttura, i cui caratteri emergono con chiarezza proprio da questo confronto; il metodo di Prieto è la generalizzazione progressiva di nozioni tecniche nate in un campo disciplinare ben preciso (la linguistica, e nella fattispecie la fonemica che deriva da Trubeckoj), fino ad arrivare — secondo il motto hjelmsleviano *humanitas et universitas* — a una compiuta teoria della conoscenza e dell'antroposemiosi, con risvolti umanistici (cfr. Fadda 2021, pp. 14–24)⁶.

Il terreno del confronto può essere individuato alla confluenza tra marxismo, pragmatismo e semiotica — senonché il rapporto dei due autori con questi ambiti è, ancora una volta, molto diverso. Rossi-Landi è uno studioso rigoroso del marxismo, informato su tutte le sue varietà. Prieto non è digiuno di letture sul tema, e partecipa al dibattito italiano e francese, ma il suo marxismo è soprattutto, per così dire, una questione “vissuta”, legata all'esilio forzato dalla propria madrepatria, l'Argentina, per ragioni politiche⁷. Quando è il caso, non esita ad opporre il proprio materialismo “strutturalista” al materialismo marxista, o almeno ad alcune versioni di esso (cfr. Prieto 1989, pp. 23–9).

Quanto al pragmatismo, sappiamo che Rossi-Landi vi si accosta precocemente e ne ha buone conoscenze (cfr. Petrilli e Ponzio 2022). Egli arriva ad accostare il pragmatismo al materialismo marxista (in un

5. Con la candida ammissione di potersi trovare a “sfondare delle porte aperte” (Prieto 1995, p. 8), almeno agli occhi del lettore non digiuno di filosofia. Le analogie tra Prieto e la filosofia analitica, peraltro, non si fermano qui: egli è l'unico semiologo strutturale (con Benveniste, forse) che prenda sul serio il problema della verità e del riferimento, e inoltre fa uso costante di principi logici nelle proprie dimostrazioni (cfr. Fadda 2012).

6. Ad entrambi questi modi di procedere potrebbe essere applicata, per quanto in modo diverso, l'osservazione peirceana per cui un uomo di scienza *non deve escludere, per principio, alcuna correlazione* tra campi del sapere (cfr. CP 8.60).

7. Informazioni biografiche su Prieto fino al 1991 possono essere reperite in Redard (1991, pp. 3–6).

passo, immagina un dialogo tra Peirce e Gramsci)⁸. Prieto — un po' come nel caso della filosofia analitica — è un pragmatista senza saperlo, e forse senza volerlo. D'altra parte, è difficile negare che il principio di pertinenza (Prieto 1975, pp. 151–2; 1989, p. 27)⁹ altro non sia che una formulazione equivalente della peirceana massima pragmatica (CP 5.402): ogni conoscenza, ogni concetto e categoria, è delimitata dalle pratiche, attuali o concepibili, in cui essa ha una funzione¹⁰.

Alla semiotica, Prieto arriva nella prosecuzione conseguente della sua riflessione linguistica. I suoi riferimenti sono Saussure e Hjelmslev, il suo interlocutore principale è Barthes (cfr. Fadda 2003). Rossi–Landi arriva alla semiotica “da esterno” (come molti, in quel periodo), in un periodo in cui il paradigma linguistico–strutturale classico (che si usa designare col termine di “semiologia”) inizia a mostrare la corda, e in cui l'utilizzo estensivo del pensiero di Peirce in semiotica (la cosiddetta “semiotica interpretativa”) è ancora di là da venire.

Nonostante tutte queste differenze, le consonanze locali tra i due autori sono effettive e importanti, e derivano principalmente da un modo simile di guardare al rapporto tra linguaggio e conoscenza (e al legame di entrambe con la prassi). Rivolgamoci ora, dunque, a questi elementi.

3. Linguaggio, prassi e riproduzione sociale

L'importanza del linguaggio in relazione alla nozione rossilandiana di ideologia è difficilmente sovrastimabile, giacché è il linguaggio a trasformare in ideologia la falsa coscienza (Rossi–Landi 1978, p. 97; ci torneremo). Commentando Bachtin, Rossi–Landi (1978, p. 166) si

8. Cfr. Rossi–Landi (1978, p. 57). La ripresa rossilandiana di Peirce (che pure era dichiaratamente idealista) in chiave materialista non è un *unicum* in quegli anni: un altro esempio evidente e interessante è quello di Massimo A. Bonfantini (cfr. ora Bonfantini 2014). Fintanto che non si accampino pretese filologiche o totalizzanti rispetto all'interpretazione dell'autore, quest'attitudine è da considerarsi legittima, e ha segnato una stagione importante della semiotica italiana.

9. “La façon dont on connait les objets [...] implique toujours une praxis” (Prieto 1975, p. 151); “si cerca di stabilire soltanto categorie che siano “pertinenti”, e [...] una categoria lo è sempre in rapporto con una certa pratica” (Prieto 1989, p. 27).

10. L'inserimento di Prieto accanto a Morris e Sebeok nella collana “Semiotica e pratica sociale” (su cui v. sopra) può essere visto anche come una forma di coscienza, da parte di Rossi–Landi, di questa affinità tra il pensiero del semiologo argentino e il nucleo fondamentale del pragmatismo.

spinge perfino ad affermare che “[l]’ideologia e il linguaggio sono (dialetticamente) la stessa cosa”. Il linguaggio, infatti, è quella programmazione sociale che si forma nel contesto delle altre programmazioni e le determina (*ibid.*, p. 161)¹¹: non vi è niente con cui non sia in relazione, non vi è niente che non sia da esso influenzato. Per questo sarà opportuno porre attenzione ad alcuni degli aspetti della nozione di linguaggio in questo autore, e soprattutto quelli che si delineano nel confronto con (e in opposizione a) la concezione saussuriano-strutturale che circolava in quegli anni.

Rossi-Landi, in particolare, rifiuta la distinzione *langue-parole*, identificando la prima con l’astrazione dei linguisti, alla quale “non corrisponde niente nella realtà” (*ibid.*, p. 166), e ascrivendo alla seconda la sola dimensione individuale (*ibid.*, pp. 166–7). Ad entrambe è contrapposta la nozione di “parlare comune”, che ha il pregio di stare “dentro” la comunicazione e la storia, e di avere un carattere sociale (*ibid.*, p. 167).

D’altra parte, oggi sappiamo che — fuori dalla lettura *mainstream* del solo *Corso di linguistica generale*, allora imperante — le nozioni saussuriane hanno anche una valenza diversa, alla quale bisognerà brevemente accennare. Questo non serve, naturalmente, a “fare le pulci” a Rossi-Landi (che aveva, per così dire, tutto il diritto a non avere conoscenze specialistiche su Saussure, tanto più in un’epoca in cui la filologia saussuriana era soltanto faccenda da specialisti), ma a spiegare come Prieto sia potuto arrivare a una concezione simile a quella del filosofo milanese partendo dal pensiero di Saussure.

Una nozione saussuriana che trova scarsissimo spazio nel *Corso*, e invece è fondamentale¹², è quella di *sentimento* (o coscienza) *della lingua*. Nelle sue esposizioni più tecniche (soprattutto quelle dedicate alla morfologia) il linguista ginevrino è chiarissimo nell’affermare che il linguista non ha diritto di inserire nella propria descrizione qualcosa di estraneo alla coscienza di chi parla:

Critérium : Ce qui est réel [per il linguista], c’est ce dont les sujets parlants ont conscience à un degré quelconque ; tout ce dont ils ont

11. Ricordiamo qui la distinzione tra comportamento (inteso in senso ampio), programma (che suppone un *training* sociale) e programmazione (che implica una dimensione sistemica e una certa forma di autocoscienza). Cfr. Rossi-Landi 1978, pp. 76–9, 193–9.

12. E oggetto di una riscoperta progressiva negli ultimi anni: cfr. Siouffi (2021), la cui parte introduttiva traccia le linee di tale riscoperta.

conscience et rien que *ce* dont ils peuvent avoir conscience. (Saussure 2002, p. 183)

Questo significa che la lingua non è un'astrazione del linguista, ma è un prodotto della coscienza del parlante (che il linguista ha il compito di esplicitare). Per questo essa ha un aspetto sociale e un aspetto individuale (cfr. Saussure 1922 [1916], pp. 36–9). Prieto sviluppa questa idea in modo coerente: per lui, la lingua è una conoscenza (della realtà materiale) e l'oggetto del sapere del linguista è la conoscenza del parlante. Inoltre, egli chiama in causa il tema del “sentimento linguistico” molto prima che esso fosse all'ordine del giorno:

Une langue, en effet, n'est en définitive qu'une certaine façon, non scientifique, de concevoir la réalité matérielle — ce qu'on appelle en linguistique [...] le « sentiment » linguistique du sujet parlant [...] (Prieto 1969, p. 53, n. 38)¹³

La lingua “di Prieto” (ma anche la *langue* di Saussure), dunque, è una lingua “del parlante”, e contiene una dimensione sociale. Per questo essa è *eredità* (cfr. Saussure 1922 [1916], pp. 36–9) e prodotto sociale — o, nei termini di Rossi–Landi, è veicolo della *riproduzione sociale*.

La riproduzione sociale attraverso la pratica sociale, per la continua ri–creazione della *storia*¹⁴ è per Rossi–Landi il *fatto* (il principio è la realtà) fondamentale e imprescindibile: è il “principio di tutte le cose”, e “non c'è nulla che *non* appartenga alla riproduzione sociale” (Rossi–Landi 1978, p. 46).

Ebbene, il primo luogo di riproduzione sociale è *la lingua* stessa. La lingua è il nostro (ri–)farla continuamente (ciò che Rossi–Landi chiama «parlare comune»). Saussure utilizza con una certa sistematicità i termini *consécration* e *sanction* per designare, rispettivamente, l'entrata *una*

13. Nello stesso numero della rivista in cui si trova l'articolo di Prieto è ospitato un pezzo di Tran Duc Thao, autore cui Rossi–Landi presta particolare attenzione (cfr. Ponzio 2019) — il che rende (ancora) più probabile che il filosofo milanese l'abbia letto (anche se il testo non figura nella bibliografia di *Ideologia*).

14. Questo ruolo della storia ritorna anche in Prieto (1975, p. 164), quando afferma che “La réalité sur laquelle s'exerce la praxis sociale est [...] la réalité historique”. Lo stesso Saussure, prima di approdare alla nozione di diacronia, aveva assegnato, nel 1891, la linguistica all'ambito della *storia*, intesa come “actes humains, régis par la volontéet l'intelligence humaines, — et qui d'ailleurs doivent être tels qu'ils n'intéressent pas seulement l'individu mais la collectivité” (Saussure 2002, p. 150).

tantum nella *langue* di elementi che saranno oggetto di riproduzione sociale e il *lavoro* (in senso rossilandiano)¹⁵ di riproduzione compiuto dai parlanti (quando esso cessa, gli elementi escono dalla *langue*).

Ma se la lingua può essere oggetto di riproduzione sociale, però, è anzitutto perché essa è una *conoscenza*.

4. Conoscenza ed epistemologia

La concezione prietiana della conoscenza si articola attraverso il rapporto tra pertinenza e verità. Per Prieto, è oggetto di conoscenza solo ciò che è pertinente in una pratica. Non solo nella lingua, ma in *ogni* conoscenza il senso è dato da un duplice piano (mezzi–fini) che rimanda a pratiche esercitate in seno a un corpo sociale. La pertinenza è per Prieto anteriore alla verità: si può dire il vero solo rispettivamente a una pertinenza. Non vi è la possibilità di dire il vero “al di fuori di qualsiasi pertinenza”. Ogni scienza rimanda a un insieme di pratiche, e dunque in ultima analisi all’*interesse* di una comunità che queste pratiche mette in atto.

Per questo, se la conoscenza del fonema (da parte del parlante) è il paradigma di ogni conoscenza (della realtà materiale)¹⁶, la “scoperta” del fonema è il paradigma di ogni epistemologia (e di ogni rivoluzione). Esplicitare la pertinenza di una conoscenza¹⁷ è un’operazione epistemologica, ma ha una portata sociale che esula dal campo prettamente scientifico (ci torneremo).

Le affermazioni di Rossi–Landi sugli stessi temi risultano molto simili. Il filosofo ammette che “Il valore di verità delle proposizioni scientifiche [...] è il più alto che sia dato all’uomo di raggiungere” (Rossi–Landi 1978, p. 146), ma “‘oggettivo’ vuol dire sempre ‘oggettivato’; [e] occorre subito precisare che *l’oggettivazione è un processo sociale*” (*ibid.*,

15. Nella concezione rossilandiana (e marxista in genere) la categoria generale del lavoro si lega a tre dimensioni: le persone, i materiali/strumenti e i prodotti. La riproduzione sociale, in particolare, è la “enorme macchina, cioè organizzazione strumentale”, in cui la natura e gli uomini stessi sono adoperati come materiali e strumenti (cfr. Rossi–Landi 1978, p. 44).

16. Il semiologo argentino esplicita e formalizza la propria nozione di *oggetto materiale* in Prieto (1991, pp. 69–86; ora riedito come Prieto 2021), distinguendo oggetti spaziali, spazio-temporali e temporali. Una fonìa è l’esempio tipico di un oggetto temporale, in cui i tratti spaziali non sono pertinentizzati.

17. Si tratta di un’operazione che Prieto amava compendiare in una citazione brechtiana posta in exergo a *Pertinenza e pratica*: “Il demande à chaque idée: Qui sers–tu?”

p. 82). Per questo egli entra in polemica con le epistemologie naturaliste (*ibid.*, p. 224), ree tra l'altro di lasciar fuori dalla considerazione le scienze sociali, che sono *necessariamente* ideologiche, ma hanno il pregio di essere le sole ad ammetterlo (*ibid.*, p. 147).

Proprio su questo carattere si gioca l'unica possibilità di un sapere non ideologico, come vedremo. Ma prima dobbiamo formalizzare la definizione di ideologia.

5. L'ideologia

Esaminate le (molte) somiglianze e le (poche) differenze nella concezione di linguaggio e di conoscenza dei nostri due autori, possiamo rivolgerci finalmente alla loro nozione di ideologia. Nel suo intento enciclopedico, Rossi-Landi procede dapprima per accumulazione, ed enumera ben undici accezioni del termine:

(i) Mitologia e folklore; (ii) Illusione e autoinganno; (iii) Senso comune; (iv) Menzogna, contraffazione, oscurantismo; (v) Truffa o inganno consapevole; (vi) Falso pensiero in generale; (vii) Filosofia; (viii) Visione del mondo; (ix) Intuizione del mondo; (x) Sistema di comportamenti; (xi) Sentimento. (Rossi-Landi 1978, p. 16)

Tali accezioni si distribuiscono¹⁸ in relazione a due polarità, cui risultano più o meno vicine, e che possiamo chiamare “falso pensiero” (l'accezione “peggiorativa” dell'ideologia) o “progettazione del mondo” (l'accezione “descrittiva”)¹⁹. L'accezione peggiorativa è distinta dalla “falsa coscienza” in ragione della maggiore elaborazione cognitiva che la caratterizza:

la falsa coscienza è coscienza separata dalla praxis, ed è così praxis separata dalla coscienza; [...] l'ideologia è pensiero separato dalla praxis, ed è così anche praxis separata dal pensiero. (ibid., p. 105; cors. dell'autore)

18. Tranne l'accezione di ideologia come *filosofia*, cui Rossi-Landi riconosce un ruolo a suo modo neutro, o meglio, compartecipe delle due polarità: cfr. Rossi-Landi (1978, p. 17; e *ibid.*, p. 256: “ogni opera di filosofia può considerarsi direttamente ideologica”).

19. Cfr. *ibid.*, pp. 8, 92.

In entrambi i casi, si tratta di un operare che *non si rende ragione di ciò che fa* (o che se ne rende la ragione sbagliata), ma la differenza sta nel passaggio tra (semplice) coscienza e pensiero. Quest'ultimo suppone, come abbiamo già visto sopra, un'elaborazione *linguistica* come parte del processo di riproduzione sociale. Dunque, si può dire che l'ideologia altro non è che falsa coscienza trasformata dall'intervento del linguaggio. Per questo il parlare comune è, per così dire, repleto di ideologia. Ma allora tracciare un confine tra l'accezione peggiorativa e quella descrittiva non è così facile, giacché *ogni discorso* è ideologico, compresa la progettazione sociale marxista (cfr. Rossi-Landi 1978, p. 213).

Passiamo ora alla definizione di Prieto, che si colloca decisamente sul versante "peggiorativo"²⁰, ed è conseguenza diretta delle nozioni messe in campo in *Pertinenza e pratica*. Possiamo riassumerla così: l'ideologia è una conoscenza (o un sistema di conoscenze, o un discorso sulla conoscenza) che *non dichiara la propria pertinenza*:

Nous appellerons « idéologie » tout discours se référant à une connaissance de la réalité matérielle qui vise à « naturaliser » cette connaissance, c'est-à-dire à l'expliquer ou à la faire apparaître comme étant la conséquence nécessaire de ce qu'est son objet. Lorsque la « naturalité » d'une connaissance de la réalité matérielle apparaît comme allant de soi, ce qui rend redondant toute tentative d'explication de la connaissance en question, nous dirons que celle-ci se confond avec sa propre idéologie, ou qu'elle la constitue. (Prieto 1975, p. 160)

Abbiamo visto sopra che si dà verità solo *entro una pertinenza*, sicché affermare che qualcosa è vero *in assoluto* è parlare nel vuoto. L'analogia con il sapere linguistico, ancora una volta, ci sostiene. È vero che [tʃ] (il fono che corrisponde al primo suono della parola "ciao") è riconducibile a un fonema? Dipende: in italiano sì, in francese no²¹. Allo stesso modo, ʒ è un fonema in francese, ma non lo è in italiano (sebbene sia, per così dire, una componente di un fonema: la dʒ di "gelato")²². Esplicitare la

20. E — se volessimo rifarci alle undici accezioni — quella più simile sarebbe la *mistificazione*.

21. Tanto è vero che, nel traslitterare alcuni termini o nomi (per esempio, russi) che contengono tale fonema, i francesi scrivono -tch-, "smontando" il fonema singolo in due fonemi (-t- = /t/, -ch- = /ʃ/).

22. Anche in questo caso, la traslitterazione funge da cartina di tornasole: in parole di origine straniera contenenti d , i francesi traslitterano -dj-.

pertinenza di una conoscenza equivale in qualche modo a dire *che lingua stiamo parlando* (o, ancora meglio, *di* che lingua stiamo parlando, giacché si tratta di un sapere riflessivo, cioè — nei termini marxiani di Rossi–Landi — di un pensiero, e non di una semplice coscienza).

L'immagine della pluralità delle lingue come omologo (e qui uso il termine in senso rossilandiano) della pluralità delle pertinenze ci conduce però, inevitabilmente, verso una forma di relativismo, così come avveniva per il ragionamento di Rossi–Landi (per cui il meccanismo stesso della riproduzione sociale rende ideologico *ogni* discorso). Rimane dunque da chiedersi se sia possibile sfuggire in qualche modo a questo tipo di relativismo — o quantomeno, se è possibile individuare discorsi e conoscenze “meno ideologici” di altri.

La risposta di Prieto è che, se tutte le verità dipendono da pertinenze e interessi legati a una comunità, *non tutte le pertinenze* (e gli interessi) sono uguali. In particolare, l'interesse (e, di conseguenza, la pertinenza) che non preveda meccanismi di dominio di una comunità/classe su un'altra può permettersi (e anzi, *deve* farlo) di dichiarare le proprie pertinenze, giacché la propria programmazione (per riprendere, ancora una volta, la terminologia di Rossi–Landi) non implica volontà di sopraffazione di una parte sull'altra, ma solo forme di dominio *dell'uomo* (non di *questi* uomini contro *quegli* uomini) sulla realtà materiale. La realtà materiale diviene “*la chose de l'homme*” (v. exergo) in nome di un interesse universale (o potenzialmente universale)²³, che non cessa di essere un interesse, ma non è più ideologico.

Seule [...] une classe qui ne prétend pas aux privilèges, c'est-à-dire le prolétariat, peut se passer des idéologies qui viendraient dissimuler les points de vue dont elle aspire à considérer la réalité matérielle afin de la contrôler et la modifier. Autrement dit, seules les façons de connaître la réalité matérielle résultant de points de vue imposés par le prolétariat peuvent se permettre d'être objectives dans le sens que nous donnons à ce terme [e cioè: di dichiarare le loro pertinenze]. (Prieto 1975, p. 162)

Veniamo adesso a Rossi–Landi, che adotta un atteggiamento non trop-

23. Su questa componente “umanistica” della ricerca di Prieto (e del suo modo di intendere il marxismo) torneremo nelle conclusioni.

po diverso, ma con la differenza (che abbiamo già visto) data dal fatto che la concezione “peggiorativa” dell’ideologia si risolve nella sua concezione “descrittiva”. Non è possibile, per lui, avere un sapere o un discorso non-ideologico. Ma è chiaro che dichiarare il proprio carattere ideologico è il primo, ineludibile passo, per mostrare il carattere ideologico dei discorsi altrui. La metafora usata è quella della *maschera*: per far vedere che tutti abbiamo maschere, la prima cosa da fare è *togliere la propria*.

Questo discorso riconosce dunque di essere ideologico anziché illudersi di non esserlo: rinunciando alla propria maschera, si trova in buone condizioni per smascherare i discorsi altrui. Semanticamente considerato, questo discorso esibisce *rapporti che debbono venir istituiti da noi stessi* in vista di un futuro possibile. [...] *il discorso fondato sul futuro propone di modificare [...] l'intera realtà sociale che fa sì che tutti i discorsi siano ideologici*. [Esso si pone] sul fondamento di una *relativizzazione totale*. (Rossi-Landi 1978, pp. 238-9; cors. dell'autore)

La “relativizzazione totale” proposta fa il paio con il relativismo di cui parla Prieto (1975, pp. 162-4) ed esprime lo stesso messaggio: giocare a carte (epistemologicamente) scoperte è l’unico modo non per vincere la partita, ma per creare, prima o poi, le condizioni in cui non ci sia più una partita da giocare, giacché la realtà sociale potrà essere tale che gli interessi di tutti (e dunque, le pertinenze conoscitive) siano coincidenti. Il vero relativismo, insomma, lavora per la propria graduale scomparsa (mentre il falso oggettivismo, come si è visto lavora per mascherare la realtà del relativismo).

6. Conclusioni: una questione chiusa?

Che tipo di attualità riveste la questione dell’ideologia per come la ponevano Rossi-Landi e Prieto, oggi che la prospettiva marxista è scomparsa dai radar semiotici? Se oggi di ideologia non si parla più, non è certo perché nessuna conoscenza sia più ideologica — semmai, al

contrario, perché tutte lo sono²⁴, e non vi è più — almeno sulla carta — uno scontro di pertinenze, e dunque d'interessi. L'argomento della coincidenza dell'interesse della classe sfruttata con l'interesse generale suona oggi disperatamente anacronistico, dopo che — come a volte si dice — la lotta di classe s'è conclusa, e l'hanno vinta i ricchi...

Eppure, il tema del rapporto tra linguaggio, conoscenza e prassi resta intatto, e quasi nessuna delle prospettive più citate nella letteratura semiotica (né quella wittgensteiniana, né quelle che fanno capo a Peirce o alla *vulgata* strutturalista — che anche dopo 60 anni di filologia saussuriana continua ad essere un riferimento fin troppo presente nella manualistica) riesce a rendere ragione della sua dimensione *storica*. La lingua è un sapere, ma è un sapere “carico di storia” — anche se la coscienza del parlante non riesce a cogliere questa determinazione storica (segue un programma ed è inserita in una programmazione, ma non ha una progettazione²⁵ — direbbe Rossi-Landi). Non è una conoscenza innata, né un'astrazione irrelata con gli altri aspetti storicamente situati della nostra cultura. Detto altrimenti, il legame tra la coscienza linguistica e la coscienza sociale e storica è costitutivo di entrambe le forme di coscienza. L'attenzione a questo nesso (da cui scaturiva la nozione di ideologia), nei paradigmi linguistici e semiotici più in voga, è molto scarsa. Ma la questione non è meno urgente — anzi è tanto più urgente quanto meno se ne parla.

Riferimenti bibliografici

BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Minuit, Paris (trad. it. *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 2016).

BONFANTINI M.A. (2014) *Il materialismo storico pragmaticista*, Milano, Ati.

24. Per dirla con Gianfranco Marrone (2005), non c'è niente di più ideologico della crisi delle ideologie.

25. Rossi Landi (1978, p. 195; ma cfr. anche pp. 55–6, 109, 199) distingue tra “*programma* [che] può essere anche limitatissimo, per esempio quello che regge l'abituale conversazione tra venditore e compratore in una bottega, [...] *programmazione* [che] è qualcosa di più vasto, ma anche di permanente, per esempio quella che regge lo scambio effettivo delle merci sul mercato; [...] *progettazione* [che] riguarda la società, o almeno un qualche processo fondamentale della riproduzione sociale, in maniera globale o potenzialmente esaustiva”. Per Rossi-Landi, l'ideologia va ascritta all'ambito della progettazione. La lingua nella sua natura strutturale, vista dalla prospettiva del parlante, è invece una programmazione, un sistema di regole.

- BORRELLI G. (2020) *Ferruccio Rossi–Landi. Semiotica, economia, pratica sociale*, Edizioni dal Sud, Bari.
- . e M. De Iaco (a cura di) (2019) *Rossi–Landi. Il linguaggio tra teoria e prassi sociale — Filosofi(e)Semiotiche* 6(2), https://www.ilsileno.it/filosofie-semiotiche/archivionumeri/filosofiesemiotiche2019/volume_6_n2/ (ultimo accesso: 12/02/2023).
- DECANDIA A. (2013) *Linguaggio e ideologia nella metodica filosofica di Ferruccio Rossi–Landi*, Tesi di dottorato, Università di Cagliari, Scuola di Dottorato in Filosofia ed Epistemologia, XXVI ciclo.
- ECO U. (2007) *La pertinence de Luis Prieto*, “Cahiers Ferdinand de Saussure” 60: 35–40.
- FADDA E. (2003) *L’aggettivo ‘semiotico’. Note sulla lettura di Hjelmslev da parte di L. J. Prieto*, “Janus”, 3: 121–36.
- . (2012) *Luis J. Prieto: uno strutturalista “analitico”?*, “Versus”, 115: 25–39.
- . (2015) *Luis J. Prieto, ou de la solitude du penseur*, “Histoire Épistémologie Langage”, 37(2): 93–111.
- . (2021) “Un mondo pertinente”, introduzione a L.J. Prieto, *Soggetto e oggetti*. Luca Sossella, Roma 2021, 7–28.
- PEIRCE Ch. S. (1931–58) *Collected Papers of Charles S. Peirce*, 8 voll., a cura di P. Burks, Ch. Hartshorne e P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge (= CP).
- MARRONE G. (2005) *Com’è ideologica la crisi delle ideologie*, “Tuttolibri”, 3 settembre 2005.
- PETRILLI S. e A. PONZIO (2022) *Rossi–Landi e il pragmatismo*, “European Journal on Pragmatism and American Philosophy”, 14(1): 1–28.
- PONZIO A. (sd) “Rossi–Landi tra “Ideologie” e “Scienze umane”, [HTTP://www.ferrucciorossilandi.com/files/ponzio,-20_ideologie_e-20_scienze-20umane_.pdf](http://www.ferrucciorossilandi.com/files/ponzio,-20_ideologie_e-20_scienze-20umane_.pdf) (ultimo accesso: 12/02/2023).
- . (2019) *Linguaggio e coscienza in Rossi–Landi e Tran Duc Thao*, “Filosofi(e)Semiotiche”, 6(2): 124–35.
- . (1969) *La découverte du phonème. Interprétation épistémologique*, “La pensée”, 148 : 35–54.
- PRIETO L.J. (1975) *Pertinence et pratique*. Minuit, Paris (trad. it. *Pertinenza e pratica*, Feltrinelli–Bocca, Milano, 1976).
- . (1989) *Saggi di semiotica*, vol. 1, Pratiche, Parma.
- . (1991) *Saggi di semiotica*, vol. 2, Pratiche, Parma.
- . (1995) *Saggi di semiotica*, vol. 3, Pratiche, Parma.
- . (2021) *Soggetto e oggetti*, Luca Sossella, Roma.
- REDARD G. (1991) *Hommage à L. J. Prieto*, “Cahiers Ferdinand de Saussure”, 45: 3–19.

- ROSSI-LANDI F. (1968) *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano.
- . (1972) *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano.
- . (1978) *Ideologia*, ISEDI, Milano.
- . (1985) *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Bompiani, Milano.
- SAUSSURE, F. DE (1922 [1916]) *Cours de linguistique générale*, a cura di Ch. Bally e A. Sechehaye, Payot, Paris–Lausanne (trad. it. T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma–Bari 1967).
- . (2002). *Écrits de linguistique générale*, a cura di S. Bouquet e R. Engler, Gallimard, Paris.
- SIOUFFI, G. (a cura di) (2021) *Le sentiment linguistique chez Ferdinand de Saussure*, ENS, Lyon.

PRASSI ENUNCIATIVA E DISCORSO IDEOLOGICO

ANGELO DI CATERINO*

ENGLISH TITLE: *Enunciative Praxis and Ideological Discourse*

ABSTRACT: This contribution attempts to place the ideological discourse within the framework of semiotics of culture. We argue that the concept of “ideology” should be separated from the concept of “culture” in order to be described through the scope of semiotics. For this purpose, this paper follows both a historic and a theoretical perspective. We show that, in its early days, semiotics emerged as a “revolutionary” approach through its interest in ideologies, at a time when Marxism and Structuralism seemed to be reconcilable. Our idea is to study ideologies through current semiotic approaches. In particular, the analytical category of “enunciation” seems to fit the purpose of describing the formation of “ideological discourses” while remaining under the auspices of a semiotics of culture.

KEYWORDS: Semiotics of Culture, Ideological Discourse, Marxism, Symbolic, Enunciative Praxis.

1. Introdurre alle ideologie

L'enciclopedia Treccani definisce “ideologia”: “Il complesso di credenze, opinioni, rappresentazioni, valori che orientano un determinato gruppo sociale”. Questa definizione non si discosta molto dall'idea di “cultura” che ritroviamo in antropologia, intesa come “[...] insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società” (Tylor 1871, p. 7). Inoltre, a partire da queste due prime definizioni, è possibile scorgere una certa affinità rispetto all' “episteme” che, in quanto atteggiamento adottato da una comunità socioculturale rispetto ai propri segni (Foucault 1966), riflette su come gli esseri umani fanno uso o si rapportano rispetto alle ideologie che sono proprie del gruppo di appartenenza. Ad

* Università e-Campus.

ogni modo, le definizioni riportate non aiutano a separare cultura e ideologia, bensì complicano la riflessione che permetta di identificare l'oggetto (se di "oggetto" si tratta!) pertinente all'una o all'altra semiotica. Siamo di fronte ad una delle maledizioni che colpiscono i semiotici che si definiscono "della cultura".

Pertanto, l'obiettivo di questo scritto, per lo più a vocazione storico-teorica, è di rivisitare ciò che, semioticamente, unisce e separa l'ideologia dalla cultura per elaborare infine una differenza che possa stabilirne la pertinenza semiotica. Di fatto, all'inizio dell'avventura semiologica l'interesse verso le ideologie decreta il successo della disciplina, in un momento dove, almeno in Italia, marxismo e strutturalismo sembrano territori conciliabili. Descriveremo quindi le tappe che hanno contribuito a saldare assieme semiotica della cultura e semiologia delle ideologie. Ma, alla fine del percorso, vedremo come questo progetto presenti delle *impasses* che spingono ad necessario un salto di paradigma. L'idea è di quindi di coniugare le ideologie al presente della ricerca semiotica. In particolare, la categoria analitica dell'enunciazione sembra essere adatta allo scopo. In questa direzione proveremo a mostrare che le ideologie sono per il più il risultato di scelte enunciative calibrate che determinano il "discorso ideologico", il tutto restando sotto l'egida di una semiotica della cultura.

2. Smascherare le ideologie: la rivoluzione semiologica

A partire dalla fine degli anni Cinquanta, il binomio che lega semiologia e ideologie accompagna costantemente l'elaborazione della disciplina. La riflessione, durata più di un decennio, porta su un programma di ricerca nell'ambito della comunicazione di massa che vale la pena menzionare. Roland Barthes (1957), di fatto, pensava ad una semiologia come critica delle connotazioni ideologiche che si celano sotto forma di segni (linguistici e non) all'interno dei diversi messaggi del circo mediatico. Da qui l'idea forte di pensare la semiologia come campo di investigazione in grado di "svelare" i valori dell'ideologia sociale dominante nascosti all'interno dell'universo segnico dei mass media (cfr. Marrone 1994, p. 63).

In una visione meno apocalittica, ma comunque combattente, si inserisce la chiamata alle armi di Umberto Eco (1967) per una "guerriglia semiologica". Per Eco il lavoro del semiologo è di discutere con i diversi

tipi di pubblico circa i messaggi della comunicazione di massa, per proporre una critica contro–interpretativa dei contenuti trasmessi, “smon-tando” i meccanismi ideologici e persuasivi del segno. Tuttavia, mettendo al lato questo impegno un po’ partigiano e utopistico, è importante rilevare come l’interesse verso l’ideologia, in realtà, costituisce per Eco il tassello centrale di una semiotica della cultura di matrice strutturalista. Per l’autore de *La struttura assente* (Eco 1968), infatti, ogni espressione culturale (che sia testo, oggetto, pratica, o semplice enunciato linguistico) possiede necessariamente un legame con l’ideologia di riferimento, quest’ultima da considerarsi come sistema implicito che governa l’universo del sapere. In questo senso Eco scrive:

Il termine ideologia si presta a numerose decodificazioni. [...] Noi intendiamo conferire al termine ideologia, in coppia con retorica, una accezione molto più vasta: intendiamo per ideologia l’universo del sapere del destinatario e del gruppo a cui appartiene i suoi sistemi di attese psicologiche, i suoi atteggiamenti mentali, la sua esperienza acquisita, i suoi principi morali (diremmo la sua cultura nel senso antropologico del termine, se della cultura così intesa non facessero parte anche i sistemi retorici). (*ibid.*, pp. 93–4)

In questo passaggio, oltre l’ennesima corrispondenza tra ideologia e cultura, il riferimento all’universo del sapere del destinatario sembra anticipare l’idea di “enciclopedia”, decretando di fatto la prossimità tra i tre termini in questione. Detto altrimenti, da un lato abbiamo l’ideologia come patrimonio collettivo, quindi come cultura, dall’altro l’ideologia rimanda al sistema enciclopedico che regola l’esperienza dell’individuo. Ad ogni modo, l’obiettivo di Eco è di provare a edificare una semiotica della cultura che studi il macro–universo delle ideologie tramite descrizioni analitiche circa la maniera di influenzare, generare e incoraggiare nuovi modi e codici della comunicazione (cfr. *ibid.*, p. 99).

Questo progetto viene in seguito rivisto e sistematizzato in quella che viene comunemente definita come *Teoria dei codici* e che costituisce la prima parte del *Trattato di semiotica generale* (Eco 1975). Al contrario, nella seconda parte del volume — dedicata alla *teoria dei modi di produzione segnica*, dove Eco discute del lavoro e del materiale, o meglio

dei processi fisici messi in atto, per produrre segni¹ — la questione ideologica scompare quasi del tutto per ritrovare spazio nelle ultime pagine dell'opera (cfr. *ibid.*, pp. 359–71). Anche qui, il tentativo di definire l'ideologia dipende dall'assunzione di una prospettiva collettiva o individuale. In quest'ultimo caso, l'ideologia viene relegata sullo sfondo dell'interpretazione del destinatario come “[...] residuo extrasemiotico capace di determinare la semiosi come agente catalizzatore nei processi abduktiviti, ma estraneo alla codifica” (*ibid.*, p. 359). In altri termini, se intesa come mera predisposizione individuale, l'ideologia non può assumere una forma codificata e pertanto non pertiene allo sguardo semiotico. In questo senso, secondo Eco, l'ideologia sfugge alla strutturazione in campi semantici ed è valida per un solo soggetto. Tuttavia, la prospettiva cambia se la si pensa come organizzazione di contenuti ancorati a codici culturali che la trasmettono e la condividono in seno a molti soggetti e al limite a tutta una società. È solo così che l'ideologia si configura come parte del sistema semantico globale, ovvero della cultura, e può essere soggetta all'analisi semiotica tramite la teoria dei codici.

A nostro avviso, questa prospettiva “compartecipata” costituisce un passaggio chiave che, oltre a permettere a Eco di operare una prima separazione tra i termini, rende pertinente l'analisi dell'ideologia esclusivamente sotto l'egida della semiotica della cultura. In questa maniera, l'impegno politico per smascherare le ideologie dominanti viene pian piano soppiantato da un progetto votato allo studio della cultura. A conferma di ciò, sempre nell'ultima parte del *Trattato*, Eco sembra collocarsi in una prospettiva per lo più “anti-ideologica”, laddove l’“ideologia” assume i connotati negativi del concetto marxiano di “falsa coscienza” (cfr. *ibid.*, pp. 360, 369). In questa direzione si potrebbe tornare a Barthes e alle tattiche della guerriglia, pensando la semiologia come strumento in grado di svelare, appunto, la “falsa coscienza” insista nelle ideologie che manipolano ogni atto di gestione del senso (*ibid.*, pp. 368–70). Ad ogni modo, pur restando fedele ad una metodologia che mischia a diverse riprese marxismo e strutturalismo, Eco si sbarazza

1. La seconda parte del *Trattato* di Eco (1975), riguardante i *modi di produzione segnica*, apre ad una serie di idee e concetti che — con le dovute differenze e somiglianze — ritroveremo dibattuti anche presso Rossi-Landi cui dedicheremo il prossimo paragrafo. In particolare, entrambi gli autori trattano, in prospettive molto diverse, del lavoro effettivo e materiale nelle pratiche di produzione segnica.

di qualsiasi missione politica², sostenendo che: “[...] non ci interessa studiare il meccanismo di motivazione dell’ideologia, quanto il suo meccanismo di organizzazione, non la sua genesi, ma la sua struttura” (*ibid.*, p. 360). In altre parole, il lavoro sulle ideologie porta sulla struttura del codice che manifesta un “discorso” di tipo ideologico in quanto manifestazione parziale della cultura. Tra le ragioni di questo cambiamento, su cui torneremo, snodo del passaggio da una semiologia come critica anti-ideologica ad una semiotica analitica delle strutture culturali, bisogna evocare l’influenza sul *Trattato* di Eco del lavoro di Ferruccio Rossi-Landi (1968, 1972).

3. Le ideologie nel lavoro di produzione segnica

Rossi-Landi, semiotico e filosofo, interpreta l’ideologia dandole le sembianze di una “progettazione sociale” che, a sua volta, si colloca nell’ambito più ampio di “riproduzione sociale”. Si tratta di una trasformazione complessa ma che ha il merito di aprire esplicitamente ad una prospettiva semiotico-analitica delle ideologie.

L’intuizione di Rossi-Landi (1967) consta nel pensare l’ideologia come relativa ad una determinata situazione sociale (ambito della “progettazione sociale”), ovvero quella sfera nella quale essa viene riprodotta, più o meno condivisa e tramandata tramite la circolazione dei suoi segni (ambito della “riproduzione sociale”). Detto più semplicemente, Rossi-Landi volge lo sguardo al contesto socioculturale in cui i segni ideologici sussistono.

In questi termini, più che ridefinire il concetto d’ideologia, ci sembra che il discorso di Rossi-Landi porti sul funzionamento di quest’ultima per mezzo delle manifestazioni e propagazioni segniche. Quindi, l’idea è di collocare i segni ideologici all’interno di una prospettiva semiotica di tipo sociale e culturale che spieghi come questi siano condivisi e trasmessi all’interno di un tessuto sociale veicolando così una determinata visione culturale e ideologica del mondo³. Pertanto, anche se

2. Come spiega Paolo Fabbri (1998) col passare degli anni la “critica” della dimensione ideologica perse di attualità, facendosi strada la possibilità analitica, sostenuta anche da Eco, di “[...] riscrivere l’ideologia come un sistema semiotico di rappresentazioni [...]” (Fabbri 1973, p. 59).

3. Rossi-Landi (1972, capp. VIII e X) non lesina i riferimenti all’ipotesi “forte” Sapir-Whorf, sostenendo la tesi di un realismo ideologico del segno linguistico.

sulla carta abbiamo a che fare con progetti di semiologia delle ideologie, bisogna constatare che, da un lato, la semiotica di Eco assume esplicitamente le sembianze di una semiotica della cultura, dall'altro, che il lavoro di Rossi–Landi, seppur implicitamente, va nella stessa direzione, seppur con un'attenzione particolare ai processi sociali che regolano l'esistenza della cultura. Potremmo scorgervi quasi una socio–semiologia che scavalca l'idea, saussuriana prima e barthesiana poi, di segno come mera entità linguistica⁴. Di fatto, la ricerca di Rossi–Landi si concentra sui processi entro cui ogni società si forma ed evolve, si normalizza e si riproduce, non soltanto tramite lo scambio segnico ma anche tramite la “produzione”, il “consumo” e, in particolare, il “lavoro” dei segni.

In merito a quest'ultimo concetto, Rossi–Landi (1985) ritiene che tutte le costruzioni linguistiche siano il prodotto di quello che in semiologia contemporanea chiameremmo “*bricolage* enunciativo”⁵ in quanto processo che sfrutta il potenziale delle produzioni precedenti. È in questo frangente che Rossi–Landi sottolinea la pertinenza del lavoro sociale “[...] per mezzo del quale i pezzi vengono combinati nelle maniere richieste per ottenere il prodotto in esame” (Rossi–Landi 1972, p. 35). Tuttavia, indipendentemente dalla taglia dell'enunciato, che può andare dalla singola parola al discorso più articolato, l'autore specifica che è fondamentale separare l'uso linguistico dal lavoro di produzione dell'enunciato stesso. Ancora una volta, declinando il tutto in termini a noi più familiari, ci sembra di potervi intravedere una sorta di teoria dell'enunciazione che separa l'esistenza di significati depositati nel tesoro della Lingua⁶ dal “lavoro” di convocazione da parte di un soggetto, e dall' “uso” che esso ne fa nella pratica enunciativa. In quest'ottica, l'enunciato non è la mera somma delle parti che lo compone, bensì il risultato del lavoro che le ha messe insieme e che si è cristallizzato in un prodotto finito ad “uso e consumo” dell'enunciato. Come vedremo, si tratta di una visione che non si discosta molto dal concetto di “prassi enunciativa” che sembra riunire i progetti semiotici fin qui convocati. Tuttavia, la semiologia delle ideologie di Rossi–Landi punta ad una scienza del linguaggio, che sveli il lavoro

4. In realtà nel lavoro di Rossi–Landi (1972) sia la base teorica che gli esempi restano comunque di natura linguistica.

5. In questo frangente notiamo una certa consonanza — già rilevata da Floch (1995) — tra i concetti di prassi enunciativa e di bricolage.

6. Per evitare malintesi, segnaliamo che il nostro utilizzo di “Lingua” rimanda al concetto saussuriano di “Langue”.

(alienante) di produzione di segni, (più o meno complessi), che portano con sé significati preesistenti portatori dell'ideologia dominante di quel preciso periodo storico⁷. In altre parole, si avvicina alla concezione della "Lingua fascista" di Barthes (1977), una Lingua che chiude l'essere umano all'interno di un lavoro di combinazioni significanti prestabilite che trasmettono la stessa realtà del mondo ideologicamente contaminata. Certo, per Rossi-Landi la situazione non resta mai immobile in quanto ideologie e linguaggi evolvono assieme nel tempo. Vecchie ideologie sono rimpiazzate da altre, rappresentate, trasmesse e condivise tramite nuovi linguaggi ideologizzati (cfr. Rossi-Landi 1972, pp. 162-3).

4. Ideologie, prassi enunciativa e movimento culturale

Ora, per quanto il lavoro dei due autori possano presentare diversi punti incerti, bisogna riconoscerne l'importanza storica all'interno della disciplina. È innegabile, infatti, che si tratti dei contributi più rilevanti, almeno in Italia, per una semiologia delle ideologie che per certi versi anticipa la semiotica più recente. Nello specifico, se proviamo ad inquadrare il tutto in una prospettiva più attuale, ci sembra di poter considerare che tanto il lavoro di Eco, quanto quello di Rossi-Landi, portino avanti alcuni aspetti rilevanti per una semiotica della cultura. In particolare, i progetti dei due studiosi — da un lato di ritrovare le ideologie nella maniera di influenzare, generare e incoraggiare particolari modi e codici della comunicazione, dall'altro di studiarne l'evoluzione e l'imposizione tramite il lavoro di produzione e utilizzo a partire da significati ideologicamente stereotipati — paiono rimandare *ante-litteram* ad una delle discussioni semiotiche più attuali, quella della "prassi enunciativa" o "prassi enunciazionale". Purtroppo, reperirne una definizione univoca tra i diversi autori non è facile; pertanto, scegliamo di far riferimento ad alcuni passaggi di Jacques Fontanille (1999, pp. 284-8).

La prassi enunciativa, dice il semiotico francese, riguarda l'atto enunciativo, l'apparizione e la scomparsa degli enunciati, l'evento che costituisce l'incontro tra il singolo enunciato e l'istanza che lo prende in carico. Il lavoro della prassi è di produrre enunciati recuperando delle

7. Cfr. Rossi-Landi 1972, capp. X e XIII.

forme culturalmente stereotipate dall'uso e di riprodurle o dirottarle verso nuove significazioni che a loro volta possono sedimentarsi in nuovi stereotipi. In questo senso la prassi presuppone l'esistenza di un deposito di segni, ciò che comunemente potremmo chiamare *Lingua* o repertori linguistici o, ancora meglio — sfuggendo finalmente da una concezione puramente linguistica — “enciclopedie culturali”⁸. Inoltre, bisogna tener conto dell'esistenza di una storia delle prassi, ovvero degli usi precedenti assunti da una collettività e depositati nella memoria culturale che viene costantemente rinnovata dalle enunciazioni in divenire. Facendo il punto, tutte queste considerazioni ci permettono di superare la concezione di enunciazione come fatto strettamente individuale e personale diventando, tramite il concetto di “prassi”, un fatto sociale e culturale⁹ perfettamente in linea con le intuizioni già menzionate di Eco e Rossi-Landi. Come abbiamo visto, il discorso di entrambi propone una semiotica intrinsecamente culturale, attenta alle prassi sociali di produzione, circolazione e condivisione del senso tramite i segni. Quindi, in una logica strettamente semiotica, la comunicazione, per i due autori, è da considerarsi come pratica sociale, non individuale, dove il lavoro di produzione segnica, per quanto preso in carico dal singolo individuo, non collega primitivi atemporali ma unità culturali che possiedono di già un determinato valore, frutto di contrattazioni sociali determinate dall'uso che ne istituisce la norma stereotipata¹⁰ (Eco 1975, p. 368).

Ciò che possiamo rilevare, a questo punto, è questa convergenza tra gli ambiti della semiologia delle ideologie di Eco e Rossi-Landi, della prassi enunciativa di scuola francese e della semiotica della cultura lotmaniana. A ben vedere, pur non potendo far riferimento al meccanismo della prassi enunciativa, Eco (1971, pp. 147–56) ne descrive i principi generali, rilevando come la “sclerotizzazione” dei messaggi portatori di un codice ideologico permetta ai segni di sedimentarsi all'interno della cultura di riferimento (visione del mondo codificata) per essere

8. In realtà, specifichiamo che per Fontanille (1999) questi universali si situerebbero al livello profondo del percorso generativo della significazione, identificandosi con le strutture narrative. Quest'idea rilancerebbe il problema dell'esistenza di una prassi all'interno del percorso generativo dove, a questo punto, il “deposito” della narritività dovrebbe assumere nuove forme più recenti risentendo anche del relativismo culturale delle sue produzioni.

9. Secondo Fontanille (1999, p. 298) la prassi enunciativa seguirebbe le stesse dinamiche “culturali” proprie alla *Semiosfera* di Lotman (1985).

10. In quest'ottica sembra inserirsi anche il recente lavoro di Paolucci (2020).

infine pronti ad un nuovo utilizzo. Queste stesse considerazioni, in fondo, fanno parte dei processi dinamici propri della Semiosfera di Lotman (1985)¹¹ che descrive l'esistenza delle culture. Infatti, uno dei tratti di quest'ultima è la necessaria presenza di meccanismi "traduttivi" che operano all'interno della cultura e tra una cultura e l'altra. Si tratta di un modello che descrive la necessità di una chiusura da una parte ("sclerotizzazione" e sedimentazione), e dall'altra di apertura e eterogeneità, dati dalla possibilità di dialogo e di "traduzione" (nuovi usi che determinano la prassi). In altri termini, la cultura, secondo Lotman, vive in una continua tensione tra processi di innovazione e processi di omogeneizzazione. L'intento della semiotica per Eco è proprio di mostrare questi processi, di studiare ad esempio "come" il rapporto tra un nuovo uso della lingua e un sistema semantico particolare (una cultura) si sia storicamente sedimentato. Questa prospettiva decreta la fine del sogno rivoluzionario di una semiologia come svelamento delle ideologie dominanti e manipolanti, lasciando il campo allo studio delle dinamiche culturali che reggono l'esistenza, la comparsa, la scomparsa, l'oblio, la rimemorazione o il riutilizzo del "discorso ideologico".

5. Il "discorso" ideologico: tra apocalittici e integrati

Abbiamo visto che la prospettiva di Rossi-Landi assume un carattere apocalittico. Di fatto, secondo il semiologo, sarebbe impossibile fuggire dalle ideologie dominanti nascoste all'interno di tutte le produzioni segniche. Nel caso specifico, l'universo linguistico, luogo principale di produzione di segni, sarebbe ideologicamente chiuso o quantomeno limitato. Ciò in conseguenza del fatto che l'insieme di tecniche che alimentano la produzione segnica nella comunità umana in cui si parla una stessa lingua, permetterebbe di produrre con i materiali disponibili solo un certo numero finito di enunciati utilizzabili innumerevoli volte. È su questo terreno, dunque, che si palesa l'inganno delle ideologie: il soggetto parlante può anche illudersi di essere libero perché, idealmente, produce tutti gli enunciati possibili senza rendersi conto in realtà di essere limitato da una serie di modelli prestabiliti. In questo

11. In realtà non ci è dato sapere quanto, in quel particolare periodo storico, Eco possa essere stato influenzato dal pensiero della scuola di Tartu-Mosca. Bisogna segnalare che lo stesso Eco ne menziona i lavori già nell'ultima parte de *La struttura assente* (1968).

senso, proprio il meccanismo delle prassi enunciative sembrerebbe il principale responsabile di questo inganno, decretando il predominio delle ideologie dominanti e sminuendo qualsiasi attività razionale del soggetto. Conseguentemente, le culture non sarebbero che espressione di questa prassi intesa come semplice azione produttiva subordinata al mantenimento di un'ideologia dominante.

Le cose per Eco sono diverse e ci aiutano ad elaborare una prospettiva più "integrata". Infatti, al termine del *Trattato* il dualismo tra cultura e ideologia viene risolto definitivamente considerando che solo la manifestazione discorsiva può essere strettamente ideologica, in particolare quando quest'ultima occulta o ignora le proprietà contraddittorie insite in essa¹², ovvero "[...] quando si impegna in un gioco serrato di commutazioni di codice e di ipercordifiche indiscutibili". In altri termini, l'ideologia si manifesterebbe più che altro come una sorta di funzione o di scelta stilistica espressa nel prodotto enunciato. È in questa misura che Eco può spiegare come gli elementi del codice linguistico convocati all'interno di determinate produzioni discorsive possano assumere carattere ideologico.

A questo punto sarebbe definitivamente superata la concezione della semiotica come critica delle ideologie. Piuttosto, come abbiamo mostrato, il lavoro semiotico sulle ideologie diverrebbe pertinente all'interno del quadro dell'enunciazione pur restando in seno a una semiotica della cultura, indagando la "forma ideologica" in quanto produzione razionale e cosciente del soggetto enunciatore, ribaltando infine lo scenario definito da Rossi-Landi. A convalida di questa proposta bisognerebbe assumere che le manifestazioni significanti possono esprimere una "visione ideologica", rimarcando però che il fondamento che ne consente la messa in discorso, ovvero la prassi enunciativa, è legato al meccanismo simbolico-culturale¹³. Quest'idea renderebbe conto, ancora una volta, dell'universalità dei meccanismi simbolici propri della mente umana circa la produzione di senso, il tutto passando per il funzionamento culturale che sorregge il meccanismo delle prassi enunciative responsabili dell'anima ideologica dei discorsi.

12. Segnaliamo che questa teorizzazione del discorso ideologico di Eco è presente già ne *Le forme del contenuto* (1971, pp. 145-56) e rielaborata definitivamente nel *Trattato* (1975).

13. Cfr. Lévi-Strauss 1958; 1962. Sahlin 1976.

Riferimenti bibliografici

- BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Seuil, Paris (trad. it. *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1994).
- . (1977) *Leçon inaugurale*, Collège de France, Paris.
- ECO U. (1968) *La struttura assente*, Bompiani, Milano.
- . (1971) *Le forme del contenuto*, Bompiani, Milano.
- . (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- FABBRI P. (1973) *Le comunicazioni di massa in Italia: sguardo semiotico e malocchio della sociologia*, “Versus quaderni di studi semiotici”, IV(5).
- . (1998) *La svolta semiotica*, Laterza, Bari.
- FLOCH J.-M. (1995) *Identités visuelles*, Puf, Paris.
- FONTANILLE J. (1999) *Sémiotique du discours*, Pulim, Limoges.
- FOUCAULT M. (1966) *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris (trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967).
- LÉVI-STRAUSS C. (1958) *Anthropologie structurale*, Plon, Paris (trad. it. *Antropologia strutturale*, Il saggiatore, Milano 1967).
- . (1962) *La pensée sauvage*, Plon, Paris (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Il saggiatore, Milano 1964).
- LOTMAN J.M. (1985) *La semiosfera*, Marsilio, Venezia.
- MARRONE G. (1994) *Il sistema di Barthes*, Bompiani, Milano.
- PAOLUCCI C. (2020) *Persona*, Bompiani, Milano.
- ROSSI-LANDI F. (1967) *Ideologia come progettazione sociale*, “Ideologie”, 3, Feltrinelli, Milano.
- . (1972) *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano.
- . (1985) *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Bompiani, Milano.
- SAHLINS M. (1976) *Culture and Practical Reason*, University of Chicago, Chicago (trad. it. *Cultura e utilità*, Bompiani, Milano 1982).
- TYLOR, E.B. (1871) *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, J. Murrey, London.
- WHORF B. (1956) *Language, Thought, and Reality; Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, a cura di J. Carroll, MIT Press, Cambridge.

**PERCHÉ NON POSSIAMO NON ESSERE IDEOLOGICI.
NOTE E APPUNTI PER UNA RICERCA SEMIOTICA A PARTIRE DA UMBERTO ECO,
ASCOLTANDO DUE LEZIONI DI ERNESTO LACLAU E SLAVOJ ŽIŽEK**

FILIPPO SILVESTRI*

ENGLISH TITLE: *Why we Cannot But Be Ideological: Notes for a Semiotic Investigation Based on a “Long–Distance Conversation” among Umberto Eco, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek*

ABSTRACT: *If on a winter’s night, three travelers met to discuss ideologies, what would they tell each other? This essay is a long–distance conversation between Umberto Eco, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek. Each from his own time and in his own way approaches the problem of ideology as one of linguistics. To mention some themes: every ideology has its own rhetorical “curve,” consisting of pertinences that imply some inevitable exclusions (Eco). Furthermore, every discourse we make is forced into a chain of equivalences, in which the differential meaning of individual words is necessarily simplified (Laclau). Finally, some of the words that we use are Lacanian capitonnages, magnets that attract all the other words, which, connecting with each other, form an ideological linguistic system that works via metaphorical — and often uncontrolled — leaps (Žižek). No one is exempt from this ideological sliding. Everyone is locked in their own semiosis, having often not chosen the words to bring their thoughts to life.*

KEYWORDS: Ideologies, Rhetoric, Pertinences, Equivalences, *Capitonnage*.

Human societies secrete ideology as the very element and atmosphere indispensable to their historical respiration and life.

Althusser (1969, p. 232)

* Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

1. Una premessa greimasiana, ma non troppo

Scrivendo Greimas, aprendo l'introduzione a *Du sens* nel 1970: "È estremamente difficile parlare del senso e dire su di esso qualcosa di sensato. L'unico mezzo per raggiungere tale scopo sarebbe quello di costruirsi un linguaggio che non significasse nulla: in tal modo verrebbe stabilita una distanza oggettivante che permetterebbe di tenere discorsi sprovvisti di senso su discorsi sensati" (Greimas 2001 [1970], p. 7). Al di là del carattere paradossale di questa apertura, il suo moltiplicarsi caleidoscopico consente di dire che non c'è discorso sul tenore ideologico dei discorsi che facciamo che non sia a sua volta ideologico. Pretese metafisiche/metalinguistiche irrealizzabili, quelle di chi vuole andare oltre una definizione ideologica dei suoi studi? Non tutti la pensano così, se Nijolė Keršytė scrive: "Greimasian semiotics offers [...] a non-evaluative, purely descriptive conception of ideology and of the methodological tools for its analysis" (Keršytė 2017, p. 485).

Torneremo sul punto, ma ribaltiamo il piano, domandandoci se non siamo, piuttosto, nel tempo della *fine delle ideologie*, per cui non ha più senso parlarne. È una posizione insostenibile. Almeno all'inizio l'idea di *una fine dell'ideologia* era di Daniel Bell (1960), che la faceva valere a partire da un contesto americano, l'America degli anni Cinquanta, un'America che non aveva più idee in cui credere. Bell, per altro, riprendeva un'idea di Camus, un Camus che guardava alla fine dell'ideologia marxista negli anni Quaranta e al salvataggio dei suoi elementi strutturali, quelli più utili. In ogni caso e rispetto ad una fine delle ideologie già nel 1973 Geertz (1973, pp. 199–200) ironizzava, quando paragonava l'idea, in termini di vane aspettative, a quelle legate alla fine delle religioni nell'Ottocento. Possiamo, allora, stare sicuri: se c'è stata una *fine delle grandi narrazioni*, questa non è coincisa con una fine delle ideologie.

Ammessa, dunque, una loro buona salute, oggi gli apparati ideologici sono contraddistinti da un carattere frammentario e fantasmatico, in una sorta di *from nowhere*, con continui slittamenti, per spazi pieni e vuoti. Espressioni come *natural, right, everyone, expert, science* sono altrettante testimonianze di questi pieni/vuoti ideologici. Lo sappiamo: viviamo ideologicamente un *common sense* immaginario e inconscio, nel bene e nel male, a seconda dei casi. Ancora Geertz scriveva: "Whether, in any particular case, the map is accurate or the conscience

credible is a separate question to which one can hardly give the same answer for Nazism and Zionism, for the nationalisms of McCarthy and of Churchill, for the defenders of segregation and its opponents” (Geertz 1973, p. 220). Ovviamente ogni posizionamento ideologico si fonda sul presupposto che i *singoli* sono parte di un *sistema* a cui aderiscono passivi: così funziona il nostro modo di essere ideologici, così funziona il nostro essere parte sistemica di una struttura in cui siamo una *parole* dentro una *Langue* egemone. Le due fenomenologie hanno ciascuna le sue caratteristiche, le due fenomenologie sono largamente sovrapposte.

Ma torniamo per un attimo a Greimas, ad un Greimas autobiografico, che ragiona di russi e tedeschi e di quando si è visto lui tra due blocchi ideologici e militari, pronti ad invadere e a darsi il cambio in questa invasione: “In this absurd situation, we had to organize the resistance against the Germans, right? But to what end? So that the Russians could move in? The resistance was an absurd resistance [...] I looked at everything that was happening with consternation [...] I felt very intensely the feeling of the absurd, of non-sense, which impelled me toward a quest for meaning” (Greimas, in Broden 2011, pp. 28, 33). Dall’una all’altra parte e Greimas in mezzo, di ideologia in ideologia, da quella nazista a quella staliniana, di invasione in invasione, in un *non-sense* alla ricerca di un *meaning*. Ed allora, date le debite distinzioni, possiamo noi tirarci fuori ideologicamente dai nostri coinvolgimenti, forti di un’analisi scientifica asettica? O non dobbiamo immaginare delle forme di resistenza, che si possano concretizzare anche nelle ricerche che facciamo, senza nessuna pretesa metafisica, restando di parte, quella che ci spetta, quella che almeno in una certa misura abbiamo scelto? Ognuno poi dovrà fare i conti con il suo *destinateur*: non sarà un *Altro* (Althusser) con la A maiuscola, ma sarà comunque un’istanza (ideologica) con cui siamo chiamati a negoziare, assecondando variabili fatte di capovolgimenti di fronte anche quotidiani.

2. Qualche argomento di matrice semiotica rileggendo una prima lezione di Umberto Eco

Molti lo ricordano, Umberto Eco nel 1968 in *La struttura assente* scriveva che c’è una bella differenza tra parlare di “paese” o di “nazione”:

una differenza ideologica, una differenza semiotica. Alla base la sua idea di un incontro tra *retorica* e ideologia, dove la seconda colora la prima, contribuendo alla definizione dei significati che la innervano: stessa espressione, diverse retoriche in ragione di diverse ideologie. Scriveva Umberto Eco: “Gli operai devono stare al loro posto” significa quello che significa a seconda di chi lo dice/ascolta. Le retoriche dipendono dagli “usi” ideologici che se ne fanno” (Eco 1994 [1968], pp. 93–9).

Viviamo immersi nei *frameworks*, nei *brainframes* ideologici che pensiamo. Anna Maria Lorusso ci introduce al problema: “This framework, which could be called ideology (giving the word the broadest possible meaning), is a system of assumptions and expectations that interacts with the message and determines the choice of codes through which to decode it” (Lorusso 2017, p. 49). Il campo ideologico è uno spazio di negoziazioni/manipolazioni, a partire da una *parole* prigioniera di una *Langue*. Di qui la necessità di adattarsi. Di qui la consapevolezza che non c’è nulla di lineare. Le semiosfere ideologiche nella lettura di Lorusso sono *contraddittorie*, perché si può andare a destra, a sinistra, *dicendo quasi le stesse cose*, perché molto dipende dagli interpreti. Si può essere non-ideologici? Lorusso lo esclude: “The non-ideological discourse is [...] the one that takes into account this multi-vocal, if not downright contradictory, nature of the system and then makes explicit the partiality of its organization and of its discourse. Conversely, the ideological discourse is the one that hides the system’s elasticity and absolutizes as unique and stable its own configuration, its own path, its own reading of the world” (Lorusso 2017, pp. 50–1). Sempre Anna Maria Lorusso ci ricorda poi che: “Ideological discourse gives certainties, no doubts. It is assertive, well delimited and well structured. Ideologies make order, designing a not contradictory world” (Lorusso 2017, p. 54).

Restiamo ad Eco. Il dettato retorico si struttura intorno al fatto che *inventio* e *dispositio* impongono una selezione: quando parliamo, trascuriamo (se non, addirittura, nascondiamo) qualcosa e qui ritorna la coincidenza da cui abbiamo preso le mosse, quella di retorica e ideologia, dove spesso gli abiti peirciani indossati dai nostri *ordini del discorso* non li abbiamo scelti noi. Ogni stabilizzazione semantica corrisponde, inoltre, ad una sua fossilizzazione, e i fossili semantici che ci fanno parlare hanno una carica politica che magnetizza le nostre dinamiche discorsive. La lezione di Eco è complessa: ammesso un piano ideologico,

questo funziona secondo regole classiche fatte di *pertinenze* che coincidono con la parzialità delle prospettive da cui guardiamo le cose di cui parliamo. Siamo connessi, siamo disconnessi, siamo *ideologici, normali e normativi*. Ancora Lorusso ci offre uno sguardo sullo spessore dei problemi: “The force of ideological discourse is its “normality”, and its normality contributes to make it normative” (Lorusso 2017, p. 52). La *naturalizzazione* e la *grammaticalizzazione* delle scelte semiotiche portano, infine, ad una depersonalizzazione delle parole, fermo restando che non c’è velo ideologico dettato dalle *social forces* che ci possa esimere da una presa di *parole* responsabile.

Torniamo ancora alla lezione di Umberto Eco sulle ideologie. Qui le sue posizioni convergono con quelle che saranno poi di Laclau e Žižek, come avremo modo di vedere: ogni istanza di senso ideologica suona, infatti, alla stregua di una chiusura esplicativa che funziona da *passpartout*. Eco, ragionando di totalizzazioni, scrive: “[...] l’ideologia [...] è una forma di significato connotativo ultimo e globale, totale. [...] L’ideologia è la connotazione finale della totalità delle connotazioni del segno o del contesto di segni” (Eco 1994 [1968], p. 96). Ovviamente ogni ideologia è esposta al rischio di una rottura e ogni rottura può valere come: “[...] la possibilità di espressione dell’inesprimibile, non in quanto silenzio, ma, al contrario, come tentativo di dire ciò di cui non si può parlare” (Fabbri 2010, p. 51). Le rotture/esplosioni sono, allora, in questi casi, momenti di “dispersione estetica” che comportano nuove opportunità, se si danno le condizioni politiche. Ogni semiosfera ideologica tende turbolenta, infatti, ad espellere fuori dai suoi confini quegli oggetti semiotici che hanno perso il loro potenziale dinamico, oppure li conserva, rivitalizzandoli. Quali logiche regolano queste trasformazioni? Spesso è un problema di traducibilità/intraducibilità in cui si incrociano i testi già in uso per chi va alla ricerca di nuove varianti che siano più vicine ai suoi bisogni.

Oggi molto dipende dalle diverse *affordances* dei nostri *strumenti del comunicare*: detto altrimenti, lo stesso apparato ideologico dipende dai nostri *devices*, che costruiscono intorno a noi una gabbia percettiva che è ideologica. *Invariance in combination with discrimination*: così si costruisce il mondo delle nostre credenze, a partire da quello che ci è dato *sentire*, a partire dalla nostra *ecological semiotics*, dove anche il più banale degli oggetti quotidiani, in ragione delle sue *affordances*, può avere un peso nella costruzione di un sistema ideologico. Qui ogni

considerazione euristica si sposa con le nostre attese: cercheremo quello che *sentiamo* il bisogno di cercare e non altro.

3. Costruendo *catene equivalenziali* con Ernesto Laclau

Ma andiamo oltre e facciamo un po' di *teoria del discorso* (Critchley e Marchart 2004). Ernesto Laclau in *The rhetorical foundations of society* (2017 [2014]), partendo da una fenomenologia fatta di "distorsioni" e "false coscienze", esclude un "piano metalinguistico", perché non c'è "alcun terreno extra-discorsivo dal quale possa procedere una critica all'ideologia". Dati questi presupposti, "ogni critica sarà necessariamente intra-ideologica" (*ibid.*, p. 43), con tutti i rischi insiti in una posizione del genere, per cui sempre Laclau ammette le sue perplessità rispetto ad un "positivismo semiotico" (e fenomenologico) che farebbe da contraltare ad uno classico naturalista (*ibidem*). Siamo ad un cane semiotico/ideologico che si morde la coda.

Accettato questo piano pansemiotico (intra-ideologico), in che modo i discorsi si colorano di venature ideologiche? La tesi di Laclau è nota: ogni discorso è fatto di *chiusure* che sono necessarie ed *impossibili*. Il ragionamento è semiotico: "[...] l'operazione di chiusura è impossibile sebbene, al contempo, necessaria: impossibile a causa della dislocazione costitutiva giacente al cuore di ogni configurazione strutturale; necessaria poiché, senza questa fissazione fittizia della significazione, non vi sarebbe significazione alcuna" (*ibid.*, p. 46). Dunque, non è possibile dire/significare nulla se non si chiude il processo enunciativo (questione funzionale), ma ogni chiusura resta fittizia, perché impossibile: *la semiosi è illimitata*, lo sappiamo. Ora, è proprio su questo terreno semiotico che nasce contestuale ogni configurazione ideologica, con le sue chiusure, le sue inevitabili aperture (alle critiche che ne contesteranno le distorsioni, come ancora ad una sua nuova riformulazione che ne adatterà i margini rispetto ai nuovi contesti). Chiusura semiotica, chiusura ideologica: le due chiusure coincidono, ovviamente con prerogative diverse.

Ma qual è il peccato originale di ogni ideologia, secondo Laclau? La pretesa di "costituire una comunità come un tutto coerente" (*ibid.*, p. 47), come un qualcosa di "trasparente". Ed ancora: in che misura la questione semiotica va sempre ad incrocio con quella ideologica?

Laclau: “Vi è ideologia ogni qualvolta un contenuto particolare si presenta come qualcosa in più del contenuto stesso” (*ibidem*). Quali sono le deformazioni anche ideologiche, allora, implicate? Uno spostamento di piani di “contenuto”, per cui un *contenuto* viene fatto valere come *equivalente* rispetto ad altri che sono diversi. Laclau parla con insistenza di “catene equivalenziali” e quello che descrive è un lavoro compiuto sui significati delle parole chiave, nel breve e nel lungo termine. Il caso discusso da Laclau ci dà la misura della complessità del problema, per come lui lo affronta: se usiamo insieme espressioni come *benessere del popolo, alloggio, educazione, salute*, per quanto virtuosa sia la “catena equivalenziale”, stiamo mettendo insieme contenuti non equivalenti. Laclau, allora, scrive: “La specificità dell’equivalenza è la distruzione del significato attraverso la sua stessa proliferazione” (*ibid.*, p. 49). *Significanti vuoti, significanti fluttuanti?* Ancora Laclau: “Un significante come “democrazia”, ad esempio, è chiaramente fluttuante: il suo significato sarà differente a seconda che il discorso sia liberale, antifascista radicale o anti-comunista conservatore” (*ibid.*, p. 50). Siamo di nuovo a Eco, almeno su questo versante. Ma anche a Žižek, come vedremo.

Giochi di rimpiazzati e di sostituzioni, muovendo attraverso contesti significativi diversi, giochi di vuoti e di pieni di significato: espressioni come *verità, giustizia, liberazione* sono *significanti vuoti* che consentono spostamenti, sostituzioni, rimpiazzati. Contano i *contesti significativi*, perché determinano ad ogni giro di posta una possibile svolta ideologica, al netto di tutte le “negoziazioni” possibili. Negoziando, infatti, scopriremo con Laclau che “la logica di equivalenza ha l’effetto di impoverire il significato” (*ibid.*, p. 55) ovvero e spostando il discorso su un piano ideologico, ogni svolta ideologica implica una *semplificazione significativa* a cui corrisponde un impoverimento della qualità delle nostre vite. Ciò che risulta compromesso è il carattere “differenziale” delle parole in uso, fatta salva una certa rigidità delle catene equivalenziali ideologiche che non possono essere forzate, una volta sposate e qui con Laclau siamo ad una variante ideologica di quelli che Eco chiamava *i limiti dell’interpretazione*.

Costruite queste catene equivalenziali, resta sempre qualcosa ai margini: una *rimanenza*, più rimanenze. Ora, proprio queste rimanenze sono funzionali alle stesse catene ideologiche altrimenti impossibili. Lo abbiamo visto con Lorusso: non c’è soluzione ideologica che non si fondi su un sistema in sé contraddittorio. Laclau spiega: “Queste

rimanenze sono assolutamente funzionali per ogni equivalenza, poiché, nel caso in cui scomparissero, la catena finirebbe per collassare entro una semplice identità” (*ibid.*, p. 65). Questo collasso Laclau lo esclude: a fronte dei tentativi impossibili di chiusura ideologica insiti in ogni discorso, ci saranno sempre delle *rimanenze* con la loro *voce*, una voce funzionale alle pretese ideologiche nelle loro tensioni totalitarie.

Grandezza e decadenza di una ideologia sono allora essi stessi “significanti vuoti”, perni utili per la costruzione di un *ordine del discorso* ideologico, come ancora per la sua contestazione, a seconda delle forze politiche in gioco. Ogni attore storico è limitato: ogni attore presta il fianco all’attacco dell’avversario di turno. Di qui la contingenza storica di tutte le soluzioni, ferma restando la fluttuazione delle posizioni: se il *significante* è *vuoto*, gli interpreti saranno allora anche molto diversi nel tempo, a seconda di chi sventolerà la bandiera (vuota) della *libertà*, della *democrazia*, a seconda delle equivalenze egemoni. Le catene equivalenziali sono fatte di anelli mitici, utili a galvanizzare l’immaginario ideologico, con tutte le semplificazioni del caso. In tutti questi casi conta fino ad un certo punto la chiarezza di chi parla: vale, invece, la *forza mobilitante* di alcune parole chiave, tanto più avvolgenti quanto più vuote di un significato definito. Meno differenze si fanno, più equivalenze si realizzano nella rete retorica e ideologica egemone. Molto interessante a nostro avviso la differenza che Laclau fa, allora, tra *utopia* e *mito*, se viste all’opera in una costruzione discorsiva ideologica, il tutto in linea con quanto appena ricordato: “Se, nel caso dell’utopia, ciascuno dei suoi aspetti può essere analiticamente distinto dalla sua particolare funzione in seno all’insieme, con il mito ciascuna delle sue caratteristiche distintive diventa il simbolo equivalenziale di tutte le altre” (*ibid.*, p. 64). Così nascono molte “decisioni infondate”, per usare un’espressione di Croce (*ibid.*, p. 63), che fanno la storia, decisioni prese spesso su un’onda emotiva e quindi con una scarsa propensione ad una attenta discriminazione.

4. Quando Žižek ragionava di *point de capiton*

Ovviamente qualunque variabile ideologica non si riduce all’opposizione verità/falsità, perché contano in senso postvero le diverse procedure argomentative, discorsive e retoriche, i rituali. Ogni ideologia

dispone di un suo *apparato di cattura* semiotico, per cui la questione ideologica coincide con un conflitto tra istanze diverse e contrapposte che spingono per tradursi su un piano simbolico condiviso, in un confronto con i diversi *ordini del discorso* egemoni che oppongono la loro resistenza rispetto ai tentativi eversivi possibili. Molto ruota intorno a degli autentici *point de capiton*, espressione come è noto di Lacan, che fissano le diverse fluttuazioni semantiche, ricamandole, annodandole, realizzando un effetto ideologico “totalizzante”, assestando così i diversi andamenti ondivaghi. *Comunismo, femminismo, ecologismo, movimento pacifista* sono altrettanti *point de capiton* (Žižek 2009). La catena delle equivalenze di Laclau è, allora, regolata da un “surplus metaforico” (caratteristico dei *point de capiton*) che fa da collante tra le differenze che restano nei sistemi/catene ideologici messi/e insieme. Questa la lezione di Slavoj Žižek (Myers 2012), una lezione che risale alla fine degli anni Ottanta, all’inizio delle sue riflessioni sul problema ideologico.

Per lo Žižek di *L'oggetto sublime dell'ideologia* (1989; Laclau 1989) bisogna partire dalla radicale contingenza di ogni *nominazione* e dei corrispettivi *riferimenti*. Žižek: “Il «designatore rigido» mira [...] a quel nucleo impossibile–reale, a ciò che «in un oggetto è più dell’oggetto», a questo surplus prodotto dall’operazione significante” (Žižek 2014, pos. 2201). Proviamo a spiegare il passaggio nei suoi risvolti ideologici, partendo da due esempi che fa Žižek, quello dell’uomo della Marlboro e quello della pubblicità della Coca Cola, due simboli/luoghi comuni di adesione ideologica ad un certo modo di vivere americano, due nomi, due designatori rigidi. Chiaramente né l’uno né l’altro rappresentano l’America in toto, perché c’è un *surplus* simbolico e reale che li supera, perché c’è un nucleo inattingibile di senso che è l’America. E, tuttavia, proprio questi due simboli, ideologicamente trainanti, sono grimaldelli ideologici, molto ben congegnati, che lavorano anche (e proprio) su quel surplus, cavalcandolo (piuttosto che disarcionati), volgendo a proprio favore la contingenza dei loro battesimi, facendone, anzi, un trampolino per un allargamento del loro spettro ideologico di con–prensione, in un continuo rilancio battesimale/simbolico.

Non c’è un “linguaggio del Reale” ed è sullo scarto tra simbolico e *reale* che si gioca la partita ideologica. Con Žižek e con Lacan “[...] l’unità di una data «esperienza di senso», l’orizzonte di un campo ideologico di senso, è sostenuta da un «puro» e insensato «significante privo di significato»” (*ibid.*, pos. 2215). Le posizioni di Žižek e Laclau sono

vicine, perché entrambi ragionano di ideologie a partire dai vuoti caratteristici dei significanti in cui si costruiscono le catene ideologiche piene di surplus metaforici. Dati questi presupposti, non sono possibili posizioni “essenzialistiche” (anche qui Laclau e Žižek convergono), proprio in ragione del vuoto tipico dei *point de capiton* e delle dinamiche ideologiche che il loro stesso vuoto innesca. Žižek: “Questo è allora il paradosso fondamentale del *point de capiton*: il «designatore rigido», che totalizza un’ideologia arrestando il flusso metonimico dei suoi significati, non è un punto di massima densità di Significato [...] Al contrario, è l’elemento che rappresenta l’agire del significante all’interno del campo del significato. In sé non è che «pura differenza»: il suo ruolo è puramente strutturale, la sua natura è puramente performativa; il suo significare coincide con l’atto stesso della propria enunciazione; in breve, è un «significante privo di significato» (*ibid.*, pos. 2236–44).

I *point de capiton* sono diversi: *Dio*, *Patria*, *Partito*, *Classe*, ma anche *Ebreo* se visto come *avido* ed *intrigante*. Sono tutti significanti vuoti, sono tutti momenti ideologici strategici fondamentali, perché, per quanto vuoti, hanno una carica performativa totalizzante che si sprigiona nel momento della loro enunciazione, quando fungono da poli attrattori metaforici per una serie di espressioni, che si combinano con loro in modo armonico. Di fronte al loro *vuoto* (cosa significano esattamente espressioni come *classe* o *ebreo*?) si avverte, scrive Žižek, un senso di “somma pienezza”, per cui la “*differenza pura è percepita come Identità*” (*ibid.*, pos. 2251) e tanto vale a garanzia di una certa omogeneità/compattezza ideologica, in ragione di un susseguirsi di errori di prospettiva, in forza di una *anamorfosi ideologica* (*ibidem*). Come resistere? Bisogna cambiare prospettiva (Žižek 2013), guardando il quadro ideologico che abbiamo di fronte: scopriremmo allora dei vuoti, dei *nonsense*. Žižek ci aiuta a vedere diversamente questi quadri, scrivendo: “[...] se guardiamo all’elemento che tiene insieme la costruzione ideologica, a questa Garanzia di Senso «fallica» ed eretta, posizionandoci sulla destra (o più precisamente — parlando in termini politici — sulla sinistra), siamo in grado di cogliere in esso l’espressione di una lacuna, di un chiasmo di non-senso che si apre nel bel mezzo del senso ideologico” (Žižek 2014, pos. 2261).

Spostiamoci, allora, di lato per guardare (da sinistra o da un’altra parte) il mondo che abbiamo di fronte, ricordando che si rischia di cadere in un nuovo ginepraio ideologico. Poi è evidente: la differenza tra

i *nonsense* della *Coca Cola* e quelli legati all'espressione *Ebreo* è politica e non è banale. Ma ancora Žižek ci ricorda: "Il *point de capiton* è il punto mediante il quale il soggetto è «cucito» al significato", e insieme il punto che interpella l'individuo come soggetto mediante la chiamata di un certo significante padrone («Comunismo», «Dio», «Libertà», «America») — in breve, è il punto della soggettivazione della catena del significante" (*ibid.*, pos. 2285). Siamo "cuciti" alle parole e queste parole sono le nostre *padrone*, perché ci aiutano ovvero ci condannano ad essere i soggetti che siamo.

Infine, Žižek lo ricorda ed è un passaggio a nostro avviso cruciale: "[...] il *capitonage* ha successo solo se cancella le proprie tracce" (*ibid.*, pos. 2305). Le semiosfere che abitiamo sono fatte di *point de capiton* che nascondono i segni del loro intervento, dissimulando le funzioni che svolgono, nonostante siano decisive, come lo è un giro di filo ed ago che cuce insieme i vestiti semiotici che indossiamo. Sicuramente questi segni sono *singolari* ed *eccezionali* (Foucault parlava negli anni Sessanta della *rarietà* di certi enunciati). Rispetto alla forza pragmatica che sprigionano noi siamo solo singole *parole*, solo delle *rimanenze*, una voce che non ha nulla della pienezza che invece Derrida le riconosceva e che tutto sommato quella voce ancora conserva negli interstizi di alcune pieghe deleuziane.

5. Un'ipotesi conclusiva

Dopo quanto sostenuto sarebbe paradossale far valere delle conclusioni, paradossale rispetto a quanto abbiamo ricordato, attraversando il mondo delle ideologie, proprio lì dove tutte provano una chiusura totalizzante per una visione egemonica del mondo. Ma questi sono i testi e così, dunque, anche questo nostro lavoro: si inizia in qualche modo e poi si deve chiudere, entro certi limiti di battute, spazi (vuoti) inclusi. Di qui viene molto del carattere ideologico di ciò che diciamo, di ciò di cui scriviamo, tutte frasi piene di *capitonage*, di parole chiave spesso vuote, frasi piene di catene equivalenziali che bypassano, ad esempio, nel nostro caso, le differenze che pur ci sono tra le posizioni di Umberto Eco, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. Ma ogni testo ha i suoi confini, ogni quadro la sua cornice. Ed allora vale la pena chiudere, sapendo,

chiudendo, di essere stati ideologici anche solo nella pretesa di uno studio di quello che si dice ideologico.

Forse giusto un'ultima parola, ma solo per cucire insieme quanto abbiamo provato ad attraversare. *Se una notte di inverno tre viaggiatori*, così inauguravamo l'abstract introduttivo, era un modo per aprire, ma rispondeva anche al desiderio di evocare quelle situazioni comuni ed ordinarie, che sono anche del tutto occasionali: lo scompartimento di un treno, uno di quelli vecchi su cui viaggiavamo e tre passeggeri che iniziano a discutere di ideologie, ognuno dalla sua parte dello stesso scompartimento stretto, con idee diverse, mentre scorre indifferente il paesaggio nello specchio del finestrino. Se i tre viaggiatori sono studiosi illuminati, troveranno dei punti di incontro. Nulla li salverà dalle loro commistioni ideologiche, ma un tanto di casualità concorrerà nell'accordo/disaccordo con il quale si lasceranno alla stazione. *Casi e convergenze* spesso/sempre si riassumono nelle adesioni ideologiche agli stati delle cose che accettiamo come comuni: i casi, le abduzioni, le leggi, quelle che alla fine ci consentono di parlare. Ognuno di noi rinunciando a qualcosa.

Riferimenti bibliografici

- ALTHUSSER L. (1969) *For Marx*, Verso, London–New York.
- BELL D. (1960) *The end of ideology: On the exhaustion of political ideas in the fifties*, Free Press, Glencoe.
- BRODEN T.F. (2011) “Toward a biography of Algirdas Julius Greimas (1917–1992)”, *Lituanus* 57(4), http://www.lituanus.org/2011/11_4_01Broden.html.
- CRITCHLEY S. e O. MARCHART (2004) *Laclau. A Critical Reader*, Routledge, London–New York.
- ECO U. (1994 [1968]) *La struttura assente*, Bompiani, Milano.
- FABBRI P. (2010) “Turbolenze. Determinazioni ed imprevedibilità”, in T. Migliore (a cura di), *Incidenti ed esplosioni*, Aracne, Roma, 51–8.
- GEERTZ C. (1973) *The interpretation of cultures: Selected essays*, Basic, New York.
- GREIMAS A. J. (2001 [1970]) *Del senso*, Bompiani, Milano.
- KERŠYTĖ N. (2017) “Rethinking ideology: Greimas's semiotics, neomarxism, and cultural anthropology”, *Semiotica*, 219: 485–509.
- LACLAU E. (1989) “Preface”, in S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London.

- . (2000) “Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics”, in J. Butler, E. Laclau e S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London, 44–89.
- . (2017 [2014]) *Le fondamenta retoriche della società*, Mimesis, Milano–Udine.
- LORUSSO A.M. (2017) “Looking at Culture Through Ideological Discourses”, in T. Tellefsen e B. Sørensen (a cura di), *Umberto Eco on His Own Work*, De Gruyter, Berlin–Boston, 48–56.
- MYERS, T. (2012) *Introduzione a Žižek*, Il Nuovo Melangolo, Genova.
- ŽIŽEK S. (2009) *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- . (2013) *La visione di parallasse*, il Melangolo, Genova.
- . (2014 [1989]) *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Ponte alle Grazie, Firenze.

PARTE II

CONTESTI DELL'IDEOLOGIA

PART II

THE CONTEXTS OF IDEOLOGY

IDEOLOGY AND POLITICAL ECONOMY: SEMIOTIC HYPOTHESES STARTING FROM ROSSI–LANDI, GREIMAS AND CALLON

GIORGIO BORRELLI*

TITOLO IN ITALIANO: *Ideologia ed economia politica. Ipotesi semiotiche a partire da Rossi–Landi, Greimas e Callon*

ABSTRACT: Starting from Ferruccio Rossi–Landi’s (1921–1985) semiotic theory, this paper attempts to explain why political economy can be understood as a *form* of *ideology*. In line with Michel Callon’s analysis of the performative character of economics, Critical Discourse Studies seem to suggest that political economy is not only an academic — or purely speculative — form of discourse; rather, it is a concrete political project. This characterization is in line with Rossi–Landi’s interpretation of ideology as *social teleology*. In this sense, political economy involves ideology as well. Nevertheless, contrary to what certain studies seem to propose, the acceptance of *ideology as “false consciousness”* remains a fundamental tool to illustrate certain basic semiotic implications of the concept of “ideology”. More specifically, “false consciousness” is a fundamental concept for understanding the Marxian category of “fetishism”, i.e. the cognitive relation between concrete economic actors and the Commodity Form, as described by Marx. From such a perspective, the issue of “fetishism” represents a field in which ideology dovetails with economics, allowing new opportunities for semiotic analyses. Rossi–Landi considered fetishism as a case of false consciousness, deriving from a dysfunctional — i.e. alienated — *semiotic process of the attribution of properties*. Hypothesising a dialogue between Rossi–Landi and Algirdas Julien Greimas (1917–1992), I will attempt to explain why *fetishism* — understood as *false consciousness* — can be analysed through the Greimasian square of “*veridiction*”. Furthermore, according to Rossi–Landi, *ideology* is a linguistic verbal *translation* of false consciousness; more specifically, ideology is *false thinking*. Starting from this definition, I will propose to consider political economy — as critically analysed by Marx — as a linguistic and conceptual translation of the economic actors’ false consciousness. I believe this proposal is coherent with Marx’ argumentations given that he clearly affirms that fetishism deceives

* University of Bari “Aldo Moro”.

both economic actors and political economists. Finally, Callon's analyses on the relation between economics and economy can help to develop a conception of ideology where the semiotic problem of veridiction — connected with the category of false consciousness — dovetails with the issue of performativity — connected with Rossi–Landi's understanding of ideology as *social teleology*.

KEYWORDS: Commodity, Fetishism, Ideology, False Consciousness, False Thinking.

1. Introduction

In this paper, I will start from Ferruccio Rossi–Landi's (1921–1985) theory of ideology to outline a semiotic rereading of the Marxian critique of political economy. This proposal starts from a preliminary hypothesis: political economy — and, maybe, economics in general — can be understood as *ideological discourse*, an idea recently developed and structured in Critical Discourse Studies (CDS). In this regard, several works underline how economics should not be understood as purely academic or speculative discourse (and practice): “it is also a political project” (Maesse 2015, p. 1). In the form of the *economic experts discourse*, Economics *performs* — i.e. *creates* — specific *subjectivation* processes. E.g., economic experts discourses continuously create new “analytical tool and economic objects” (Maesse 2013, p. 2) to orient the decisions of the concrete social actors operating in everyday economy. From such a perspective, economics — i.e. the ensemble of economic expert discourses — is a form of ideology (in a Marxian sense): “a political discourse practice devoted to exerting power and influence ... a modality that regulates the relationship between the subject and a specific system of knowledge related to political action” (Maesse and Nicoletta 2021, p. 1). Thus, the ideological character of Economics derives from its being — also — a political project.

These studies propose their idea of economics as *ideological–performative discourse* starting from Michel Callon's (1998, 2007, 2021) and Fabian Muniesa's (2014) inquiries into the performative character of economics — structured in the *Actor–Network Theory* (ANT) research field. According to Callon, “a discourse is ... performative ... if it contributes to the construction of the reality that it describes”

(Callon 2007, p. 316) and *performance* is “the process whereby socio–technical arrangements are enacted, to constitute so many ecological niches within and between which statements and models circulate and are true or at least enjoy a high degree of verisimilitude” (*ibid.*, p. 330).

This process also characterises the ecological niche usually defined as “economy”, including in the concept both the theoretical constructions shaped by economic scientists — “confined economists” — and the practical beliefs and behaviours of economic operators — “economists in the wild”. Indeed, Callon proposes to call *economists* “all agents who participate in the analysis and transformation of economic markets” (*ibid.*, p. 336).

At this stage of analysis, it is not important to focus on the fact that Callon does not mention a possible *ideological* character of what he calls “economics at large” — i.e., the “plurality of possible organizations of economic activity and of several programs than can be conceived of and tested, that is (co)performed” (*ibid.*, p. 350).

I will go back to this issue in paragraph 6, where I will illustrate that Callon’s analyses on the co–performative relation between economics and economy can help frame the relation between the different *categories* used by the concrete social actors and economists — as explained by Marx in *Capital*. This analysis can contribute to developing some critical considerations about the controversy between Callon and Daniel Miller (Holm 2007); particularly, to criticizing Miller’s assumption according to which economists impose their false — *ideological* — representations of the economy upon concrete economic actors, forcing them in a status of *false consciousness*.

However, Maesse and Nicoletta maintain that the idea of economics as *political discursive practice* helps supersede the classical Marxist view that relates the ideological character of economics to the concept of “false consciousness”: the ideology of economics manifests itself as an “epistemic program” (Maesse and Nicoletta 2021, p. 3) connected to a specific vision of society — e.g., a vision about the rules that a certain society should follow to reproduce itself according to a market–based economy.

This acceptance of “ideology” seems coherent with Rossi–Landi’s theses for three reasons:

- a) ideology is not mere contemplation: it is *social teleology*, i.e., “a purposeful project, a *teleological activity* which affects the constitution of society as a whole” (Rossi–Landi 1990, p. 281)¹.
- b) According to Rossi–Landi, every social interaction is inherently *ideological* in so far it is based on a *program of behavior* (Rossi–Landi 1977, p. 25): i.e., on a semiosis process *establishing* specific meanings for certain signs and *prescribing* specific *roles* for the subjects involved in certain (verbal or non-verbal) communications². According to Rossi–Landi, ideology is the the *supreme* and *overall* “*social teleology*” (Rossi–Landi 1990, p. 293) controlling every specific — more or less articulated — social programming.
- c) Ideology manifests itself in the different dimensions of *social reproduction*³ analysed by Marx. More specifically, ideology is present in every type of *institutionalised* — i.e., *program based* — human social activity: e.g. economy, law, politics, art, etc.⁴ Furthermore, the ideological sphere — understood both as systems of knowledge and social teleology — is characterised by a conflictual dimension: indeed, according to Rossi–Landi, every society is characterised by “two basic types of social teleology which would appear to be irreducibly and implacably opposed to each other: the innovative or revolutionary type, or the conservative or reactionary type” (*ibid.*, p. 276).

This latter assumption enables us to underline that Rossi–Landi’s theory does not completely exclude the “traditional” understanding of ideology as “false consciousness”; rather, Rossi–Landi aims at demonstrating how this category can help to interpret the Marxian theory of

1. *Marxism and Ideology* (Rossi–Landi 1980) is the English translation by Roger Griffin of Rossi–Landi’s monograph *Ideologia* (1978).

2. Terry Eagleton’s definition of ideology as “semiotic closure” (1991, p. 2) seems to present some similarities with Rossi–Landi’s theses. According to Eagleton, the semiotic closure takes place “whereby certain forms of signification are silently excluded, and certain signifiers ‘fixed’ in a commanding position” (*ibid.*, p. 194).

3. Rossi–Landi defines social reproduction as “the totality of processes by which any society — from a primitive tribe to contemporary highly developed societies — proceeds in time, preserving itself while at the same time administering some changes in its own internal structure” (1992, p. 278).

4. I have analysed these aspects of Rossi–Landi’s theory in my monograph *Ferruccio Rossi–Landi. Semiotica, economia e pratica sociale* (2020). For an in-depth analysis, see also *Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi–Landi* by Augusto Ponzio (2008) and *Per Ferruccio Rossi–Landi*, edited by Susan Petrilli (1987).

ideology in a semiotic perspective. To do this, considering ideology as “false consciousness” is not enough: ideology should be considered as *false thinking* as well. This further theoretical nuance can be understood by framing “ideology” in another conceptual area often debated by the Marx’ interpreters: i.e., *alienation*.

2. Alienation and semiosis as attribution of properties to objects

In *Marxism and Ideology*, Rossi–Landi affirms: “human beings make history from the moment they start constructing objects in the world and attributing to them real or supposed properties” (*ibid.*, p. 102); it is precisely in this *attribution process* that arise the “fictitious operations” (*ibidem*) constituting *alienation*. Starting from this assumption, Rossi–Landi defines “alienation” as “a *dysfunction* in the way in which *homo sapiens* has loosened its bonds with nature by instituting particular relations with it and within human society” (*ibid.*, p. 88).

To develop this definition, Rossi–Landi refers to Marx’ “First Thesis on Feuerbach”: “the chief defect of all previous materialism (that of Feuerbach included) is that things [*Gegenstand*], reality, sensuousness are conceived only in the form of the *object* [*Objekt*], or of *contemplation* [*Anschauung*], but not as *sensuous human activity, practice* [*Praxis*], not subjectively” (Marx 2010 [1845], p. 4). Particularly, Rossi–Landi hypothesises that the *sensuous human activity* [*sinnlich–menschliche Tätigkeit*] — or *Praxis* — could include the capacity to *give* certain properties to *objects* [*Gegenstände*]:

what breathes life into an object by giving it certain properties are human beings, in that the work which is their life’s activity forges a particular relationship with it, a process which starts with the act of classifying it as an object — and as a specific type of object — through the operation of their own “sentient [sic]⁵ human activity” (Marx, first thesis on Feuerbach ...). (Rossi–Landi 1990, p. 97)

5. In line with the several Italian versions of the “Theses on Feuerbach”, Rossi–Landi translates the German word “*sinnliche*” with “*sensibile*” (Rossi–Landi 2005 [1978], p. 142). Roger Griffin translated the Italian word “*sensibile*” with the English “*sentient*” — in Italian “*senziente*”. Actually, the English translation of the “Theses” uses the adjective “*sensuous*” (Marx 2010 [1845], p. 4). However, the Italian word “*senziente*” can be synonymous of “*sensibile*” when the latter means — like in this case — “*actively perceivable by the senses*”.

Thus, alienation is a *dysfunction* of social practice and social practice is the *mediating work* that allows human beings to give — or, if one prefers, to *attribute* — certain properties to objects. In my opinion, this process of attribution may fall into the concept of *semiosis* — although Rossi–Landi does not explicitly use this category.

In the monograph *Charles Morris* (1953) — dedicated, as the title suggests, to the thought of the American semiotician — Rossi–Landi understands semiosis as the ability to attribute to something the *property* of *being a sign of something else*. Although Rossi–Landi distinguishes semiotic properties from properties that — in a Galilean perspective — can be defined as *objective* (e.g. colour, shape, weight) or *subjective* (e.g. taste, pleasure, pain), it is not erroneous to consider such types of properties as results of semiotic processes. In other studies, Rossi–Landi himself maintained that all those properties cannot be identified without specific *interpretative semiotic processes*: i.e. social processes of *perception*⁶ or *measurement*. As I aim to illustrate, in *Marxism and Ideology*, Rossi–Landi defines those properties as “purely natural”: “we are dealing with properties which common sense *perceives*, which natural science *measures*” (Rossi–Landi 1990, p. 109). Nevertheless, “these forms of perception and measurement have a vast history behind them: they too are a complex result of prior processes rather than a starting-point to them” (*ibidem*). Consequently, these “objective” properties are results of social human semiosis as well.

These assumptions can be corroborated by a semiotic reading of the “First Thesis”. Admitting the existence of “objective properties” outside of semiosis would mean reproducing the error of all pre–Marxian materialism: i.e., it would mean excluding the “human operation” (Rossi–Landi 1992, p. 26) from the attribution of those properties. The properties would only emerge through *Anschauung*, i.e. mere *contemplation*. On the contrary, recognising those objective properties resulting from a *semiotic–interpretative process*, we could consider them as dependent on “a process we effectuate in front of things” (Rossi–Landi 1975 [1953], p. 66, my trans.); therefore, we could consider those things as *Gegenstände* in the Marxian sense — i.e., as things *standing in front of us*.

6. “Is not perception also an operational procedure based on socially induced rules?” (Rossi–Landi 2006 [1985], p. 158, my trans.).

These argumentations show the necessarily human — and *social* — character of the properties attribution process; consequently, those *fictitious operations* determining alienation necessarily arise in this same process. To sum up, considering the attribution of properties to objects as a process of semiosis, it is possible to understand alienation as a *dysfunctional effect* of this process; more specifically, the loss of *awareness*⁷ within the operations of properties attribution can be understood as a dysfunction in the interpretative process: this is how “false consciousness” arises.

3. Attribution of properties and *ideology as false consciousness*

Terry Eagleton (1991, p. 89) rightly underlines that Marx never defined ideology as “false consciousness” [*falschen Bewußtsein*]; instead, the expression can be attributed to Friedrich Engels and appears in the famous letter to Franz Mehring of 14 July 1893. In this letter, Engels states that “ideology is a process which is ... carried out consciously by what we call a thinker, but with a consciousness [*Bewußtsein*] that is spurious [*falschen*]” (Engels 2010, p. 164, parentheses added).

Although familiar with this writing by Engels, Rossi–Landi does not consider ideology and false consciousness as synonymous: rather, he develops a conceptual distinction; actually, he maintains that ideology and false consciousness are two different — but strictly interrelated — categories constituting the general concept of *alienation*. More specifically, the distinction between false consciousness and ideology establishes “two poles around which the parameters of the concept of alienation can be delimited, like the two mathematical points around which an ellipse can be described” (Rossi–Landi 1990, p. 129).

These two poles represent different levels of complexity and determinacy of the “alienation” *continuum*: “false consciousness is ideology at a less developed and specific stage of articulation; ideology is a more evolved and articulated form of false consciousness” (*ibid.*, p. 130). Starting from this assumption, Rossi–Landi structures one of his most interesting hypotheses: alienation assumes a qualitatively different dimension when the dysfunctions of the interpretative process occur on

7. Let us remind that the word “*Bewußtsein*” — composing the expression “*falschen Bewußtsein*” — can also mean “awareness” understood as synonym of “consciousness”.

the *linguistic* — i.e. *verbal* — level: “ideology is false consciousness which has become false thinking by virtue of its translation into language” (*ibidem*).

Nevertheless, to understand this qualitatively different dimension, it is necessary to start from the level of false consciousness. For this reason, in the next two paragraphs, I will focus on this level. More specifically, in paragraph 4, I will illustrate that, according to Rossi–Landi, false consciousness is the result of a thought process, deriving from the attribution of three classes of *properties* to given objects. In paragraph 5, I will explain why the relation between the *Fetish–Like Character of Commodity* and *Fetishism* — as described by Marx — can be understood as a *specific case of confusion* between these classes of properties. Furthermore, I will try to establish a dialogue between Rossi–Landi and Algirdas Julien Greimas (1971–1992)⁸; more specifically, I will explain why the relation between the *Fetish–Like Character of Commodity* and *Fetishism* can be read in the light of the Greimasian concept of “*veridiction*”.

4. The different classes of properties

Rossi–Landi lists three types of property, starting “with nature, from the world which exists independently of human beings, and [moving] progressively towards society, i.e., the world which exists solely as a function of their existence, and which is in fact the exclusive product of their activity” (1990, p. 104): the *purely natural* properties, the *social–cum–natural* properties, and the *purely social* properties.

Purely natural properties are those that Feuerbach’s materialism considered inherent to the *Objekt* and that Marx brings back into the realm of *Praxis*: whether they are found by common sense or measured by science, purely natural properties — e.g., colour, shape or weight — are not *starting points*, *immediate data* recorded by contemplation [*Anschauung*]; rather, they are complex *results*, *products* of sensuous human

8. In this article, I will not refer to the category of “ideology” as structured by Greimas and Courtés in their *Analytical Dictionary* (1979, Engl. Trans. 1982, p. 149). Instead, this proposal intends to analyse one of the several *interpretations* and *definitions* constituting “the richness of the semantic field covered by the concept of *ideology*” (*ibidem*) with Greimasian *instruments*. How — and if — the interpretations of “ideology” posited in this article can be analysed in the light of the Greimasian concept of “ideology” will be thematised in future studies.

activity. This means that such properties can only be qualitatively identified by means of “specific cognitive operations” (*ibidem*), performed “more or less unconsciously” (*ibidem*) in everyday life. To sum up, “natural properties of objects are in reality a subcategory of social–cum–natural properties. They are inherent to, not external to, the process of social reproduction” (*ibid.*, p. 108).

Social–cum–natural properties are “rooted in the natural world but in a way which is overtly imposed on them by tangible human activity” (*ibid.*, p. 112). Even common sense considers their existence only as a result of human activity: “the basic difference between these properties and those in the first subgroup, however, does not result from what common sense thinks it should say about them, but rather from the fact that *they cannot be treated as the intrinsic attributes of objects* previously identified by us *and thus existing (apparently) independently of any intervention on the part of human society*” (*ibid.*, pp. 112–3). In this case, human beings — more or less consciously — understand the property of the object as a projection of their relationship with the object itself. To sum up, social–cum–natural properties are considered by human beings as arising from their relationship with a certain object and not as its intrinsic properties.

Finally, *purely–social* properties are recognised as totally independent of the natural world and “they can be conceived as coming into being at points where lines of social relations intersect, and are entirely human inventions and constructions... The non–existence in nature of social properties is a total absence” (*ibid.*, pp. 118–9). Unlike social–cum–natural properties, purely social properties do not derive from a relationship between objects and human beings, but from relationships between human beings alone.

5. *Fetish–Like Character of Commodity* and *Fetishism* as confusion between properties

According to Rossi–Landi, the Marxian theory of *Commodity–Form* constitutes a fundamental analysis of *confusions* arising from the attribution of properties to objects; more specifically, Marx described a situation in which certain “properties manifest themselves as ‘objective’ (i.e., ... they seem social–cum–natural or even purely natural) only in

so far as the labour which has conferred them on the object is ‘left behind’ in them” (*ibid.*, p. 103).

As already mentioned, these argumentations can be framed in a Greimasian perspective; particularly, it is possible to analyse the attribution of social–natural properties to the *products of labour* — that is, to *commodities* — through the semiotic concept of “veridiction”. Denis Bertrand underlines that “the development of veridiction is ... based on the opposition between seeming and being” (2002, p. 151, my trans.). In line with Greimasian semiotics, Bertrand maintains “when two characters of a story have a different knowledge of the same object, then that knowledge becomes itself an object of value and a narrative mechanism: a secret only makes sense if, in one way or another, it can be discovered, betrayed or revealed. The veridictory square presents itself as a combination of the values of *being* and *seeming* and their negations” (*ibidem*, my trans.).

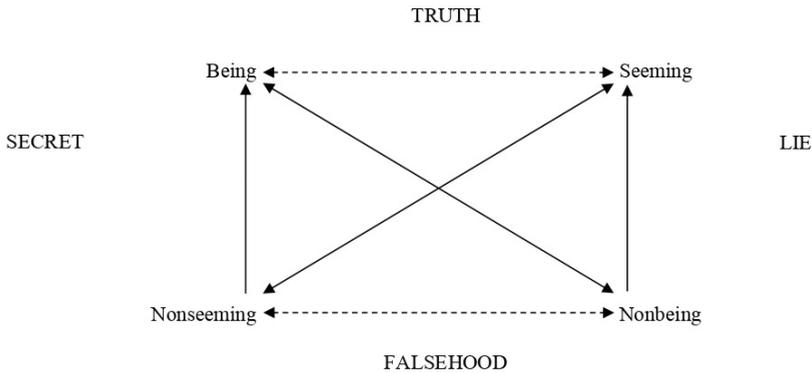


Figure 1. Veridictory square.

These considerations from literary semiotics are applicable to Marxian discourse, rereading analysis of the Commodity–Form as a narration in which a mystery — a riddle — is told: a secret that derives from the tension between *Being* and *Seeming*⁹. Marx recounts this secret in a famous paragraph of *Capital (Volume I)*, entitled — indeed —

9. An important analysis of “Fetish” and “Fetishism” is that developed by Bruno Latour in his fundamental monograph *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches* (1996). I have outlined some convergences between Latour and Rossi–Landi’s semiotics in other studies (Borrelli 2015).

“The Fetish–Like Character of the Commodity and its Secret” [*Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*] (Marx, *Kapital*, 129). Some recent interpretations of this paragraph (Bellofiore 2014; Ehrbar 2010) underlined that Marx structured his arguments rereading the fundamental Hegelian categories of *Essence* [*Wesen*], *Manifestation* [*Erscheinung*], *Being* [*Sein*] and *Semblance* [*Schein*]. Starting from these four categories, I will try to structure a *Semiotic Square of the Commodity–Form as “Secret”*, adapting those categories to the *veridictory square* (Greimas 1987, p. 110).

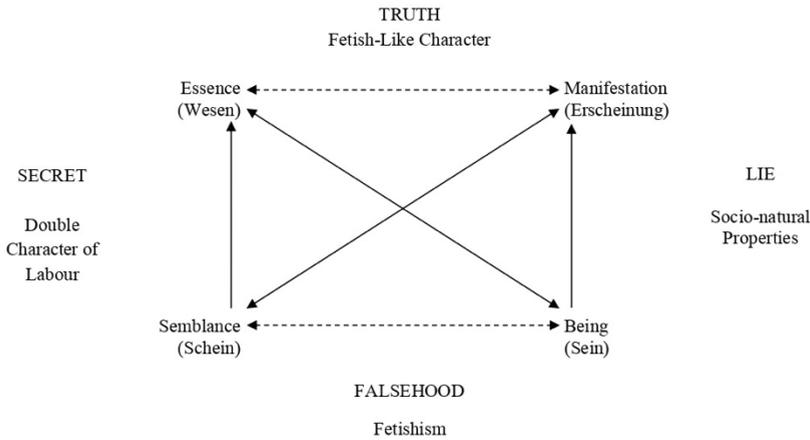


Figure 2. Semiotic square of the commodity–form as “secret”.

The axis of contraries coincides with the *Fetish–Like Character of Commodity*. To be explained is why this Marxian concept can fall into the Greimasian category of *Truth*. The “Essence” — understood in a Hegelian sense as the “principle of unity” (Bellofiore 2014, p. 168) connecting the different moments of totality — of the capitalist mode of production has its *necessary* manifestation [*Erscheinung*] in the exchange of commodities. The *Fetish–Like Character* refers to the fact that the Commodity presents itself as the *necessary Manifestation* [*Erscheinung*] of a specific *Essence* [*Wesen*]. More specifically, this Character inheres to the fact that “to the producers, the social relations between their private labors appear [*erscheinen*] as what they are, i.e., not as direct social relations of persons during their labor processes themselves, but rather as material [*sachlich*] relations of persons and social relations of things [*Sache*]” (Marx 1890, Engl. Trans. 2002, p. 138).

Therefore, the Fetish–Like Character inheres the way in which the Commodity Form *manifests* itself (*Erscheinung*).

The logic of the capitalist mode of production — i.e., its *Essence* — *excludes* that human beings mutually satisfy their needs by working for one another, it *excludes* “direct social relations of persons during their labor processes themselves” (*ibidem*). On the contrary, the possibility of establishing social relations — with a view to the satisfaction of needs — is necessarily subjected to the exchange of commodities: a relation of persons mediated by things and, consequently, a social relation between things themselves. This means that, commodities have power of establishing a social relationship independent of the economic actors will: in this power lies their *fetish–like character*. The social relations between (private) labours *appear* — i.e. manifest themselves — (*Seeming*) as what they *are* (*Being*). This dialectic between *Being* — understood as *Essence* [*Wesen*] — and *Seeming* — understood as *Manifestation* [*Erscheinung*] — defines the *true* Fetish–Like Character of the Commodity Form: more specifically, the way in which private labours *appear* in front of the social actors constitutes the *true* — and *necessary* — *seeming* of the capitalist economy, the *Essence* of an economy based on the commodities exchange¹⁰.

The axis of sub–contraries coincides with *Fetishism*, i.e. with the way in which social actors *perceive* the phenomenal *Manifestation* of the *Essence*. According to Marx, this perception is an *illusion*, a *false belief*. Indeed, in the material [*sachlich*] social relation between commodities, “the social characteristics of men’s own labour are reflected back to them as objective characteristics inherent in the products of their labour, as socio–natural properties [*gesellschaftliche Natureigenschaften*] of these things” (*ibid.*, pp. 133–4, translation slightly modified by me)¹¹.

Human beings — i.e., the socio–economic actors — are *unaware* of the way in which *valorisation process* — i.e. the *Essence* of capitalist

10. In this regard, of some interest is the statement made by Muniesa: “Karl Marx considered capital not as a thing in itself but as a form, as a way to configure a social relation of production, or more exactly as a way, first, to formally describe that relation in capitalistic terms, and second, to enter into the process of so–called real subsumption, a process in which labour is indeed effectively organized in order to conform to those terms ... To subsume is, in a sense, to perform” (2014, p. 29).

11. In his translation of *Kapital*, Ehrbar uses the expression “quasi–physical properties” (Marx 1890, Engl. Trans. 2002, p. 134). I prefer, in this case, Ben Fowkes’ translation: “socio–natural properties” (Marx 1890, Engl. Trans. 1976, p. 165). This expression seems to me more pertinent to the German original version.

mode of production — operates. They are unaware because they do not know what Marx considered the fundamental result of his research, the *pivotal point* [*Springpunkt*] for the “understanding of political economy” (*ibid.*, p. 25): *the double character of labour contained in the commodity*. To understand this theme, it should be remembered that Commodity Form is characterised by an *internal opposition* [*innere Gegensatz*]: the opposition between *Use–Value* and *Value*. Such an opposition derives from the twofold dimension assumed by labour in the capitalist mode of production: labour *expresses* [*Ausdrückt*] itself as “concrete useful labour [*konkrete nützliche Arbeit*]” (*ibid.*, p. 43) and as “abstract human labour [*abstrakt menschliche Arbeit*]” (*ibidem*). Very briefly, concrete useful labour *produces use–values* to satisfy human needs; abstract human labour *generates surplus–value* for the class of capitalists. Marx defines this abstract human labour as the *Substance of Value*; this abstract substance is generated when workers exchange their *living labour* with *wages* and when the class of capitalists exchanges the commodities produced by the workers on the market¹².

Getting to the point, abstract human labour constitutes “the peculiar social character” (*ibid.*, p. 136) of labour in the capitalist mode of production. The social actors are not aware of the fact that the value of commodities — and, consequently, the surplus–value realized when those commodities are sold — derive from this abstract social character of labour. On the contrary, social actors think that the economic value is a *socio–natural* property intrinsic to commodities. But this is precisely a *semblance* [*Schein*] resulting from a misinterpretation of the way in which *Essence* manifests itself. Therefore, from a Marx–Hegelian perspective, this *Semblance* is not the *seeming* of a *mediated Essence* but of an ephemeral *immediate Being* [*Sein*] — we could say, a *Nonbeing*. Marx calls “*fetishism*” [*Fetischismus*] the fact that economic actors believe in this *semblance of immediate Being*. This means that fetishism is not a property of the commodities, but “a reflection of lack of knowledge or false consciousness by the individuals handling the commodities” (Ehrbar 2010, p. 467). To sum up, fetishism transforms a mere *semblance* [*Schein*] — a *Nonseeming* — on the *conviction* that the social properties of commodities — i.e. their value — really come from their “physical makeup” (*ibid.*, p. 463).

12. Please see my 2020 monograph for an in–depth semiotic analysis of these Marxian argumentations.

Thus, the “*Lie*” — represented on the right side of the semiotic square — derives from the way in which the *Essence* manifests itself [*Erscheinung*] and from the fact that social actors perceive only the *immediacy* of that *Manifestation*, the *Semblance* [*Schein*] of its ephemeral *Being* [*Sein*]. Behind this *Lie*, the “*Secret*” — represented on the left side — stems from the very *Essence* [*Wesen*] of the capitalist mode of production: i.e., from the fact that the production process is not oriented to the satisfaction of needs (*useful concrete labour*), but to the generation of surplus-value (*abstract human labour*). This double character of the labour contained in commodities originates their *Fetish-Like Character* (*Truth*) and the *Fetishism* (*Falsehood*), i.e. the *semblance* [*Schein*] that the value of commodities derives from their socio-natural properties.

In the light of these argumentations, it should be clear why the Marxian theses about the *fetish-like character/fetishism* is a “confusion between different classes of properties” (Rossi-Landi 1990, p. 122) — as Rossi-Landi would say. Indeed, the *fetishism* exactly coincides with the confusion between a *social-cum-natural property* — i.e. the *objective characteristics* of the products of labour — and a *purely social property* — i.e. the social characteristics of private labours. From such a perspective, *Fetishism* falls into the category of “False consciousness”.

6. From *Fetishism* as “false consciousness” to Political Economy as “false thinking” (or Ideology)

The analyses developed in the previous paragraphs allow us to introduce a topic mentioned in the introduction. I am referring to the possibility of developing some critical considerations about the controversy between Callon and Daniel Miller.

Analysing Miller’s arguments against Callon’s performative theory of markets, Petter Holm underlines that Miller considers economists as “ideologues” (2007, p. 229) and their theories — precisely, their *theories on markets* — as “superficial abstractions, ideological representations that do not describe real-life economic behavior, but shield from view its true nature as embedded in social relationships and culture” (*ibid.*, p. 228). Furthermore, according to Miller, even when economic theories are *applied* to reality and “people are forced to follow the

economists' prescriptions" (*ibid.*, p. 231), those theories remain "detached from reality, forced upon it, as an ideological foil and false consciousness" (*ibidem*). More specifically, when the theories on market "are taken from economics textbooks and turned into reality ... this cannot be real reality; it is virtual¹³ reality. It might look real, but it isn't" (*ibidem*). Therefore, according to Holm, Miller seems to explicitly connect the ideological character of economic theories with "false consciousness".

According to Holm, Callon — on the contrary — refuses to detach economic theories from economic practices; his beginning assumption is that the performative power of economic theories derives from the fact that they *work*: more specifically, "they produce so much profit, so much power — for some groups — that they can take the beating" (*ibid.*, p. 234). In this sense, economic science cannot be understood as *ideology* or *false consciousness* — i.e., an illusory state of mind —, because it is not a system of prescriptions imposed from the external world of the academic or governmental economists, but a set of *programs* supported by the concrete economic operators.

These considerations about Callon's theory could help to analyse a topic connected with the concepts of "fetishism" and "false consciousness"; as stated, two fundamental concepts for a semiotic framing of Marx' theory of ideology. This topic consists in the relation between the *categories* of the concrete social actors and the *categories* of the economists — as explained by Marx in *Capital*. Starting from a critical-discursive perspective, Fairclough and Graham claim that the Marxian theory of Fetishism is actually a critique of "the discourse of everyday life and the discourse of the political economists" (2002, p. 20). This thesis by Fairclough and Graham can be further developed and framed into a semiotic perspective with the aid of Rossi-Landi's analyses¹⁴.

13. Miller's critical label "virtualism" literally derives from this understanding of *virtual reality* (MacKenzie, Muniesa and Siu 2007, p. 12).

14. I agree with this thesis by Fairclough and Graham. Nevertheless, I disagree with their theses about the role played by the *discourse of everyday life* in the economic process of valorisation. As I tried to demonstrate in other works (Borrelli 2018), the capitalistic valorisation process — as described by Marx — does not depend on the economic actors' verbal language and discursive practices. Following the analyses structured by Massimo Leone, we could consider Fairclough and Graham's theses as based on a specific *linguistic and semiotic ideology*, i.e. as based on a set of *explicit beliefs* and *implicit assumptions* (see Leone 2011, pp. 239–44) about the role of language of the commodity producers and exchangers.

As already said, “ideology is false consciousness which has become false thinking by virtue of its translation into language” (Rossi–Landi 990, p. 130). In the previous paragraph, I tried to explain why fetishism can be understood as false consciousness — in a Marxian sense. This false consciousness derives from a confusion between *social–cum–natural* and *purely–social* properties. According to Rossi–Landi (see *ibid.*, p. 207), this kind of confusion characterises ideology as *False Thinking* as well. I believe that this Rossi–Landi’s assumption has its theoretical root in Marx’ theory; indeed, Marx clearly states that fetishism involves not only the concrete social actors, but also political economists; more specifically, he affirms that political economists “are deceived by the fetishism attached to the world of commodities” (Marx 1890, Engl. Trans. 2002, p. 164), even more than the concrete social actors.

Namely, even the political economists confuse “the objective appearance of the social characteristics of labor” (*ibidem*) with a natural property. According to Marx, the *categories* of — bourgeois — economics are exactly based on this confusion. This misunderstanding clearly emerges when political economists ignores that categories like “Monetary System” or “Capital” (see *ibid.*, p. 166) should necessarily refer to — and explain — an articulated structure of social relations. Since economists cannot reconstruct — and understand — this structure, they just presume to find the scientific foundations of those categories in certain *natural properties* of the elements constituting the monetary system or capital: e.g. the intrinsic value of gold, silver and soil (see *ibidem*). However, the economic categories are “socially accepted, and therefore objective, forms of thought for the relations of production of this *historically determined* social mode of production, namely, commodity production” (*ibid.*, p. 150). More specifically, we could say that political economists reproduce — or, translate — those confusions in their *categories*, i.e. in a conceptual, linguistic and discursive level.

According to Marx, “in no other science are elementary commonplaces mouthed with more self–importance than in political economy” (*ibid.*, p. 2301, note 73). To analyse the concrete economic processes, the political economist — the “ideologist” (*ibid.*, p. 1638) of capitalist — adopt the same categories and beliefs — the “common places” — of the social actors. Marx maintains that this dynamic clearly emerges in the case of the “price of labour”: “classical political economy

borrowed the category ‘price of labor’ from everyday life without further criticism, and afterwards asked the question, how is this price determined?” (*ibid.*, p. 1525). This means that economists *translate* the beliefs of the concrete social actors — their false consciousness — in specific categories; these categories will constitute *scientific discourse* of political economists, i.e. their *false thinking*. Nevertheless, this translation is a *mutual* process in which the system of knowledge of the economists is reflected back to the social actors as well.

Just like in Holm’s reading of Callon’s theory, economists and concrete social actors — in this case, *capitalists* — consider that the convergence between economics and economy works because it produces profit and power. More precisely, “price of labour” is a category which co-performs a set of relation between economists and social actors: i.e., capitalists and workers. According to Marx, economists borrow the category from the exchange system of the labour market, where both capitalists and workers¹⁵ consider a) “labour” as a commodity to exchange; b) the *wage* as the form in which the *price of labour* manifests itself, and consequently the wage as the actual *value* of labour.

As Callon would say, in this *collective* made of economists, capitalists and workers “there is no point in opposing those who articulate statements to those who make them function” (2007, p. 335). According to Marx, certain concrete social actors may well produce economic theories: this is the case of the pamphlets disseminated by the British manufacturers and businessmen in support of free trade and against the Anti-Corn Law (see Marx 1890, Engl. Trans. 2002, p. xlii). Nevertheless, the concrete economic actors can share the same system of beliefs with the economists until an economic conflict occurs; that is, the moment when the death knell [Totenglocke] (see *ibid.*, p. xliii) sounds for economics — bourgeois economics, at least. This is what happened with the rising of the workers movements and their struggle for a higher wage and a shorter working day. According to Marx, these claims originate the need for a new economic theory capable of questioning consolidated and accepted categories and providing new *programs* for the concrete economic actors — in this case, for the workers. This is why

15. Callon also comments on the fact that workers accept the models proposed by the capitalists: “When workers are paid on the basis of performance, they end up complying with the anthropological models that fit the incentives imposed on them” (2007, p. 324).

the history of the worker movements went hand in hand with the rising of critical economic theories.

The critique of political economy questions the meaning of certain statements — or categories — made by classical political economy, starting from the struggle between concrete economic operators. According to Marx, this struggle demonstrates — for example — that the category “price of labour” ignores two fundamental aspects of the concrete labour market: a) what is exchanged is not “labour” — understood as a *function* [Funktion] (see *ibid.*, p. 1528) detached from the body of the worker — but *labour power*; b) the price of labour — i.e. the wage — hides the subdivision of the working day between *necessary labour* and *surplus labour*. When the workers claim higher wages and shorter working days, they are questioning — without knowing it — the *performative success* — as Callon would say — of a certain economic model, represented — in this case — by the category “price of labour”. On the other hand, the category of “labour power” — and, from a general point of view, Marxian economic theory — represents an alternative economic model which aims at performing concrete economy and supporting a specific group of economic operators. Obviously, this concrete and theoretical struggle can imply specific counterattacks — or, to put it in the language of Actor–Network Theory, *counter program* — by the capitalists and the “mainstream” economists, as well as negotiations and compromises. As Callon underlines, “the economy and markets are the temporary and fluctuating result of conflicts and the constantly changeable expression of power struggles” (2007, p. 335).

In my opinion, these struggles between economic theories and economic actors — a *performative struggle* for the definition of “reality”, as Bourdieu (1991, p. 221) would say — confirm Rossi–Landi’s thesis according to which the ideological sphere — understood both as systems of knowledge and as social teleology — is characterised by a conflictual dimension. In this sense, the performative character of economics exposes its ideological — i.e. *teleological* — character as well.

7. Conclusion

Starting from Rossi–Landi’s theory, I have attempted to explain why Political Economy can be understood as a form of *ideology*. Even

though the concept of “ideology” may be interpreted as a political project — or as a *social programming*, to evoke Rossi–Landi —, the notion of ideology as “false consciousness” is a fundamental instrument for understanding the Marxian category of “Fetishism” — understood as a *lack of knowledge* regarding the producers and exchangers of the commodity.

As we have seen, Rossi–Landi considers fetishism as a type of false consciousness arising from the *semiotic process of properties attribution*. Hypothesising a dialogue between Rossi–Landi and Greimas, I have tried to illustrate why Fetishism can be analysed through the *square of veridiction*.

Finally, referencing Rossi–Landi’s understanding of ideology as “false thinking”, I have proposed that Political Economy be considered as a linguistic and categorical translation of the Fetishism deceiving concrete economic actors. In this way, semiotic insights clarify what Marx intended when he claimed that Fetishism deceives both economic actors and political economists.

Starting from this hypothesis, I have proposed that Callon’s analyses on the relation between Economics and economy contribute to developing a conception of ideology where the semiotic problem of veridiction — connected with the category of false consciousness — dovetails with the issue of performativity — connected with Rossi–Landi’s definition of ideology as *social teleology*.

The arguments I have structured in this proposal are intended to evidence how the analytic and critical potential of Rossi–Landi’s theses can be perfected and developed through dialogue with different theoretical and disciplinary approaches such as Greimas’ semiotics, CDS and Callon’s analysis of the performativity of economics. In any case this is preliminary research that I am planning to develop in future studies.

Bibliographic references

- BELLOFIORE R. (2014) “Lost in translation: Once again on the Marx–Hegel connection”, in F. Moseley and T. Smith (eds.), *Marx’s capital and Hegel’s logic. A re-examination*, Brill, Leiden–Boston, 164–88.
- BERTRAND D. (2002) *Basi di semiotica letteraria*, Meltemi, Roma.

- BORRELLI G. (2018) *Marx, a 'semiotician'? On the (possible) relevance of a materialistic-semiotic approach to discourse studies*, "Critical Discourse Studies", 15(4): 351–63.
- . (2015) "La 'pseudo-naturalità sociale' nella semiotica materialistica di Ferruccio Rossi-Landi", in G. Ferraro, A. Giannitrapani, G. Marrone and S. Traini (eds.), *Dire la natura. Ambiente e significazione*, Aracne, Roma, 167–74.
- . (2020) *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*. Edizioni dal Sud, Bari.
- BOURDIEU P. (1991) *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge.
- CALLON M. (ed.) (1998) *The Laws of the Markets*. Blackwell Publishers, Oxford–Malden.
- . (2007) "What Does It Mean to Say That Economics Is Performative?", in D. MacKenzie, F. Muniesa and L. Siu (eds.), *Do Economists make markets? On the Performativity of Economics*, Princeton University Press, Princeton, 311–57.
- . (2021) *Markets in the Making: Rethinking Competition, Goods, and Innovation*, Zone Books, New York.
- EAGLETON T. (1991) *Ideology. An Introduction*, Verso, London–New York.
- ENGELS F. (2010) "Engels to Franz Mehring 14 July", in *Karl Marx & Friedrich Engels. Collected Works*, vol. 50. *Letters 1892–95*, Lawrence & Wishart Electric Book, London, 163–8.
- EHRBAR H.G. (2010) *Annotations to Karl Marx's "Capital"*, <http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/akmk.pdf> (Last Access: 12/02/2023).
- FAIRCLOUGH N. and P.W. GRAHAM (2002) *Marx as a critical discourse analyst: The genesis of a critical method and its relevance to the critique of global capital*. "Estudios de Sociolinguística", 3(1): 185–229.
- GREIMAS A.J. (1987) *On Meaning. Selected Writings in Semiotic Theory*, trans. by P.J. Perron and F.H. Collins, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- . and J. COURTÉS (1979) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (Engl. Trans. L. Christ et al., *Semiotics and Language. An Analytical Dictionary*, Indiana University Press, Bloomington 1982).
- HOLM P. (2007) "Which Way Is Up on Callon?", in D. MacKenzie, F. Muniesa and L. Siu (eds.), *Do Economists make markets? On the Performativity of Economics*, Princeton University Press, Princeton, 225–43.
- LATOUR B. (1996) *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.
- LEONE M. (2011) *Dall'ideologia linguistica all'ideologia semiotica. Riflessioni sulla smentita*, "Eidos", 14: 236–49.

- MACKENZIE D., F. Muniesa and L. Siu (2007) "Introduction", in D. MacKenzie, F. Muniesa and L. Siu (eds.), *Do Economists make markets? On the Performativity of Economics*, Princeton University Press, Princeton, 1–19.
- MAESSE J. (2013) *Spectral performativity: How economic expert discourse constructs economic worlds*, "Economic Sociology_The European Electronic Newsletter", 14(2): 25–31.
- . (2015) *Economic experts: a discursive political economy of Economics*, "Journal of Multicultural Discourses", 10(3): 1–27.
- . and G.C. Nicoletta (2021) *Economics as ideological discourse practice: a Gramsci–Foucault–Lacan approach to analysing power/knowledge regimes of subjectivation*, "Journal of Multicultural Discourses", 16(2): 1–20.
- MARX K. (1890) *Das Kapital (I)* (Engl. Trans. B. Fowkes, *Capital. A critique of political economy*, vol. 1, Penguin Books, London 1976; H. G. Ehrbar, *Das Kapital*, vol 1, 2002, <http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/cap1.pdf>, Last Access: 25/02/2023).
- . (2010 [1845]) "Theses on Feuerbach", in *Karl Marx & Friedrich Engels. Collected Works. Volume 5. Marx and Engels 1845–47*, Lawrence & Wishart Electric Book, London, 3–5.
- MUNIESA F. (2014) *The Provoked Economy. Economic reality and the performative turn*, Routledge, London–New York.
- PETRILLI S. (ed.) (1987) *Per Ferruccio Rossi–Landi. Il Protagora IV(11–12)*.
- PONZIO A. (2008) *Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi–Landi*. Mimesis, Milano–Udine.
- ROSSI–LANDI F. (1975 [1953]) *Charles Morris*, Feltrinelli, Milano.
- . (1977) *Linguistics and Economics*, Mouton, The Hague–Paris.
- . (2005 [1978]) *Ideologia*, Meltemi, Roma.
- . (2006 [1985]) *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Bompiani, Milano.
- . (1990) *Marxism and Ideology*, Clarendon Press, Oxford.
- . (1992) *Between Signs and Non–Signs*, ed. by S. Petrilli, John Benjamins, Amsterdam–Philadelphia.

PER UNA SEMIOTICA CRITICO–DESCRITTIVA DELLA PROPAGANDA POLITICA: PROPOSTE METODOLOGICHE A PARTIRE DAL CONCETTO DI “IDEOLOGIA” NELLE OPERE DI UMBERTO ECO

ANDREA FERRETTI*

ENGLISH TITLE: *For a Critical–Descriptive Semiotics of Political Propaganda:
A Methodological Proposal Based on Umberto Eco’s Conception of “Ideology”*

ABSTRACT: The concept of “ideology” takes on various theoretical and analytical functions in Umberto Eco’s interpretative semiotics. It is present in his “theory of codes”, as well as in his “theory of sign production”, that of “interpretative cooperation”, and finally in his analysis of the products of “mass culture”. To account for the variety of meanings taken on by such a concept through these texts, the first part of the article deals with Eco’s works between 1968 and 1979. It identifies four different main meanings: a) ideology as sub-coding or over-coding; b) ideology as an interpretative strategy; c) ideology as a semiotic concealment or false consciousness; d) ideology as a global axiological connotation. The second part of the paper examines whether these ideas can be applied to texts involved propaganda or political communication. Although Eco mainly focused on narrative texts, in the semiotic study of political propaganda the concept of ideology becomes even more central. From this viewpoint, two distinctions must be drawn. The first is between the *evaluative* and the *descriptive* meaning of “ideology”, while the second concerns, on one side, the plurality of *ideologies* within the same synchrony of political communication and, on the other, *Ideology* as a global axiological orientation. In this way, it is possible to disentangle and define the relationships between the critical study of *Ideology* as an overall semiotic “false consciousness” and the descriptive study of *ideologies* as different sub-codes and conflicting interpretative strategies in everyday political discourse. These are two possible and complementary ways for the empirical semiotic study of political propaganda. The former can focus on the paths of meaning that are systematically hidden in the public debate as a whole, while the latter can highlight the fracture lines along which the conflict between the different ideologies takes place around specific communicative interactions.

* Sapienza – Università di Roma.

KEYWORDS: Ideology; Political Ideologies; Interpretative Semiotics; Political Communication; Umberto Eco.

1. Introduzione

Eco non ha sviluppato una semiotica della propaganda o del testo politico, evidenziando invece quanto e dove la politicità può apparire su determinati piani dei codici e dei testi in generale. Nell'ambito della semiotica interpretativa è infatti presente una complessa e stratificata teoria semiotica dell'"ideologia", non priva di tensioni interne e di interesse teorico¹. Lo scopo di questo lavoro è analizzare e criticare il concetto di "ideologia" che vi si delinea per valutarne i limiti e i pregi euristici nell'analisi semiotica specifica di testi propagandistici, cioè di quei testi comunemente identificati come "comunicazione politica".

Come definizione semiotica di "propaganda" o "comunicazione politica" si può adottare quella fornita da Eco stesso, per cui si tratta dei testi la cui funzione predominante è quella di agire a livello del cambiamento o del consolidamento delle strutture ideologiche rintracciabili nell'enciclopedia². Se dunque da una parte l'ideologia è un livello della descrizione semiotica rintracciabile in un ogni testo, il testo propagandistico è però quello in cui la "funzione ideologica" viene in primo piano. Cercando di agire sulle ideologie, i testi propagandistici usano infatti i segni come "forza sociale", come strumento di cambiamento o di consolidamento di una certa organizzazione assiologica del mondo culturale, politico, produttivo e dei rapporti di forza che vi vigono³. Tra "ideologia" e "propaganda" esiste dunque un rapporto privilegiato. Così nella seconda e nella terza parte dell'articolo si cercherà di evidenziare i termini di questo rapporto, sia valorizzando gli esempi in cui lo stesso Eco fa riferimento a testi politici, sia introducendone di nuovi e mostrando le tensioni che scaturiscono tra questi ed alcune componenti teoriche del concetto, elaborato dal suo autore per lo più a ridosso delle esigenze teoriche poste dai testi narrativi. L'analisi delle varie componenti dell'"ideologia" sarà svolta considerando le opere echiane

1. L'importanza generale del concetto echiano di ideologia è già stata evidenziata da alcuni studi specifici come Desogus (2012), che propone anche l'analisi di un testo propagandistico, Bianchi (2015), Lorusso (2017), Escudero Chauvel (2017).

2. Cfr. Eco (1968, p. 181).

3. Cfr. Eco (1973, p. 159) e Eco (1975, pp. 370–1).

appartenenti all'arco temporale 1968–1979, cioè da *La Struttura Assente* a *Lector in Fabula*. I risultati così ottenuti permetteranno di delineare, nell'ultima parte dell'articolo, due prospettive complementari di ricerca lungo cui potrebbe svilupparsi uno studio sistematico della propaganda politica dal punto di vista della semiotica interpretativa.

2. Quattro accezioni di “ideologia”: l'ideologia tra descrizione e valutazione

Pur senza avanzare ipotesi sull'evoluzione del pensiero di Eco, “ideologia” sembra configurare un blocco piuttosto coeso di accezioni, esempi e argomentazioni, che si ripetono in modo sostanzialmente compatto e ridondante, sebbene con diverse accentuazioni, focalizzazioni ed estensione tematica, in tutte le opere del periodo considerato. Sulla base di questa premessa si considereranno sincronicamente i passi in cui ricorre il concetto di “ideologia”, estraendone quattro sensi principali che ne esauriscono la portata teorica nell'edificio della semiotica echiana.

2.1. Ideologia come sottocodice connotativo o ipercodifica

In questo primo senso l'ideologia è un elemento della “teoria dei codici” ed è legata ai concetti di “lessico”, “sottocodice”, “connotazione” e “ipercodifica”. Come sottocodice interno e trasversale a diverse modalità semiotiche, l'ideologia è un insieme convenzionale di connotazioni assiologiche, positive o negative, legate ad un fascio di percorsi interpretativi ritagliati attraverso diversi assi e campi semantici nel sistema semantico globale. Qui è necessario parlare, almeno a livello teorico–astratto, di una pluralità di “ideologie”, cioè di potenziali assiologie internamente coerenti, che si contraddicono e si confrontano all'interno di uno stesso stato sincronico dell'enciclopedia. Le ideologie, in quanto sottocodici, sono connesse ad una “retorica” — un lessico, dei sintagmi, dei topoi argomentativi caratteristici, dei tropi istituzionalizzati — che la esprime regolarmente e ne facilita la riconoscibilità interpretativa. Questa individuazione delle ideologie dal punto di vista del codice, come strutture semiotiche nella competenza enciclopedica potenziale dei parlanti, è il punto di partenza per poter comprendere le tre accezioni successive. Questa accezione è presente per la prima volta nel

passo de *La Struttura assente* in cui si discute il significato connotativo di una espressione come “gli operai devono stare al loro posto”. Spiega Eco: “mi accorgo che posso usare due lessici connotativi diversi che si riferiscono a due situazioni culturali e due situazioni ideologiche diverse” (1968, p. 55). I significati connotativi infatti “sono stabiliti da sottocodici o lessici specifici” (*ibid.*, p. 39), i quali costituiscono un “sistema di opposizioni significative” (*ibid.*, p. 50) che sono però dipendenti dal codice, in questo caso linguistico, da cui traggono le proprie unità e le proprie regole di combinazione. In questo senso i sottocodici connotativi sono avvicinabili a ciò che nel *Trattato* viene indicato con il termine “ipercodifica” (cfr. Eco 1975, p. 189) e costituiscono la convenzionalizzazione semiotica di un certo universo ideologico di riferimento⁴. Facendo riferimento a questa competenza, che è composta dal legame tra catene di interpretanti e valutazioni assiologiche con la loro “retorica” usuale, l’espressione “gli operai devono stare al loro posto” sarà così probabilmente intesa come codificante una ideologia conservatrice. Tuttavia nulla vieta, come si vedrà nel prossimo paragrafo, che il riconoscimento e l’uso di questo sottocodice da parte del destinatario sia compreso, valutato ed usato secondo diverse strategie ironiche e “aberranti” di citazione, sovvertimento e risposta: “sì, gli operai devono stare al loro posto: al potere!”. L’intero gioco della propaganda politica può essere compreso proprio come continuo rimando tra diversi codici ideologici che si interpretano, distorcendosi e cercando di disinnescarsi a vicenda.

2.2. *Ideologia come orientamento interpretativo nell’individuazione dei codici e delle strutture interpretative pertinenti*

Il versante simmetrico rispetto alle ideologie come sottocodici è quello delle ideologie come strategie interpretative che motivano, in connessione con gli altri fattori contestuali e circostanziali in cui si inserisce il singolo testo, la ricezione di un destinatario modello. In questo senso la competenza e l’appartenenza ideologica possono contribuire a determinare la scelta del “topic” e conseguentemente delle “isotopie”

4. “*La semiologia ci mostra nell’universo dei segni, sistemato in codici e lessici, l’universo delle ideologie, che si riflettono nei modi precostituiti del linguaggio. [...] Un certo modo di usare il linguaggio [una certa retorica, con le sue scelte lessicali caratteristiche] si è identificato con un certo modo di pensare la società. L’ideologia ha generato una premessa retorica che ha assunto una forma stilizzata e riconoscibile*” (Eco 1971, p. 95).

attraverso le quali svolgere le operazioni di determinazione–attualizzazione semantica del testo. A questo livello l'ideologia, come strategia interpretativa, funziona secondo meccanismi meno formalizzabili delle ideologie come sottocodici assiologici, rappresentabili staticamente come percorsi enciclopedici. Questi stessi sottocodici, infatti, possono essere usati per dedurre complesse ipotesi interpretative *ad hoc*, giungendo a modificare non soltanto le catene connotative e la loro valutazione assiologica, ma anche la stessa denotazione delle unità semantiche rintracciabili nel testo sulla base di altre ipotesi interpretative — magari più prossime a quelle dell'autore empirico del testo. A tal riguardo Eco cita l'esempio delle lettere di Aldo Moro durante la prigionia (cfr. Eco 1979, pp. 64–6 e 84–5): siccome, date certe assunzioni ideologiche, non si può credere che un politico democristiano possa considerare “bene” il trattare con i sequestratori, allora si autorizzano letture “esoteriche”, che spostano sul piano metaforico il senso denotativo delle stesse parole di Moro. Un caso meno perspicuo, ma più vicino all'esperienza comune, è quello per cui si rifiuta il “topic” evidente di un testo politico, proprio perché lo si riconosce come codificato secondo una ideologia avversa. Il topic viene riformulato e dunque si sostituiscono anche le denotazioni più esplicite con altre, tratte in accordo con la propria prospettiva ideologica. Ad esempio, sulla base di aspettative ideologiche comuniste si può individuare il “vero” topic di una dichiarazione di Confindustria circa le “giuste condizioni salariali e la necessità della concertazione” non, così come dichiara il testo, nel “benessere dei lavoratori e nell'interesse comune”, ma nell’“interesse padronale” verso il “profitto” e la “continuità della produzione”. Questa seconda accezione del concetto di ideologia mostra dunque l'agonismo tra le ideologie contrapposte nello scambio delle interpretazioni di uno stesso testo propagandistico. Ogni testo, rivolgendosi ai “suoi” e agli “altri”, vuole affermare il proprio sottocodice. Tuttavia questo viene regolarmente interpretato — si tratta di una convenzione codificata nella dialettica politica stessa; è una regola discorsiva, non una disposizione empirica–idiosincratica⁵ — secondo percorsi completamente eterogenei,

5. Questo elemento è valido indipendentemente da condizioni extrasemiotiche determinate come, per esempio, la differenza tra regimi totalitari e regimi costituzionali che rispettano il diritto di espressione. Nei primi ciò che reprime, entro certi limiti, l'*apparire* della dialettica ideologica è la forza; elemento per definizione esterno all'interazione comunicativa. Il piano della cultura su cui è codificato questo gioco è molto più profondo e intrinseco rispetto alla superficie delle forme statuali positive.

tratti a partire da assiologie ulteriori. L'ideologia dell'interprete fornisce una serie di "regole di conversione" per esplicitare, trasfigurandolo, il "vero" messaggio dei propri avversari. A partire dalla comprensione di questa dinamica interpretativa non è difficile scorgere la possibilità che la "semiosi ideologica" degeneri in quella che Eco ha definito "semiosi ermetica", all'origine del fenomeno del "complotto".

La condizione semiotica di possibilità della dialettica ideologica risiede nella natura contraddittoria dello spazio semantico globale inteso come Enciclopedia⁶. Tuttavia, ne *La Struttura Assente*, l'"informazione ideologica" è una "nozione neutra che non presuppone la valutazione delle ideologie" (Eco 1968, p. 184). Da *Le Forme del Contenuto* (1971) l'ideologia inizia invece ad essere indicata come "parzialità" ed incompletezza, prima da un punto di vista "tecnico", legato al naturale funzionamento della semiosi⁷ nell'attualizzazione di porzioni sememiche limitate dell'enciclopedia, quindi, come si vedrà nel prossimo paragrafo, verrà stigmatizzata negativamente come mascheramento semantico strategico⁸ di questa sua stessa natura semiotica e dunque inevitabilmente parziale e arbitraria. L'ideologia è così il tentativo "naturalizzante", direbbe Barthes⁹, di separare una certa selezione enciclopedica dal resto del corpo vivo del sapere sociale attraverso la quale questa potrebbe e dovrebbe essere continuamente reinterpretata.

2.3. Ideologia come "visione del mondo parziale e sconnessa": la commutazione di codice e il mascheramento semiotico

Con questa terza accezione si passa a considerare l'ideologia nella logica retorica del suo farsi, come attività parte della "teoria della produzione segnica". La "retorica" è qui vista come il processo di manipolazione delle potenzialità semantiche dell'enciclopedia attraverso cui si delinea un percorso di senso ideologicamente definito. Questa operazione si attua tramite quella che Eco chiama "commutazione di codice", per cui una selezione contestuale effettuata sul lessema di partenza, cioè una sua certa interpretazione attraverso alcuni assi semantici pertinenti

6. Cfr. Eco (1975, p. 116).

7. Cfr. Eco (1971, p. 59) in cui le "definizioni ideologiche" sono connesse al *Sinn* di Frege.

8. Il passo in cui esplicitamente si mostra questo passaggio dall'ideologia come sottocodice a una concezione negativa dell'ideologia è in Eco (1974, p. 156).

9. Nella terza accezione, "valutativa", del concetto di ideologia è evidente l'influsso dell'elaborazione barthesiana iniziata con *Miti d'Oggi* (1957).

connessi alle relative connotazioni positivo/negativo, viene usata *come se fosse* una selezione omnicontestuale. La commutazione di codice è così definita come una “finzione”, in cui si ignora la contraddittorietà del sistema semantico globale¹⁰. A tal riguardo Eco usa due esempi; quello della pubblicità dei prodotti dietetici a base di zucchero o ciclamati e quello della macchina per produrre calore. Nel secondo caso, al centro sia del capitolo de *Le forme del contenuto* sia della sua precisazione nel *Trattato*, si ha uno strumento in cui la “massima emissione di calore” secondo la selezione contestuale relativa al funzionamento della macchina, coincide con “massima pressione” e dunque “massimo pericolo” — e quindi connotazione assiologica negativa — mentre la selezione contestuale relativa alla percezione dell’ambiente circostante coincide con il “massimo riscaldamento” e dunque con il “massimo benessere” — e quindi connotazione assiologica positiva. Data la raffigurazione globale di questo spazio semantico, è ideologico un testo che afferma la piena “positività” dello stato di massimo calore ignorando la contemporanea connotazione assiologica “negativa” legata alla parallela pericolosità — o viceversa. L’ideologia consisterebbe così nella cancellazione della selezione contestuale alternativa, nonché nella conseguente assolutizzazione di una parte del segno di partenza — lo stato del macchinario “massima temperatura” — trattando i due assi semantici su cui questo determina le sue connotazioni — il riscaldamento esterno e il pericolo — come mutualmente escludentisi: l’ideologia si rifiuta di considerare “sino a che punto i due valori siano mutualmente esclusivi” (Eco 1975, p. 367). In un universo del discorso ideologico, o si sceglie il “benessere” o la “sicurezza”. Inoltre, cancellando la presenza dell’asse semantico sicurezza–insicurezza, un interprete può essere insensibilmente portato a dare per scontato che ciò che porta benessere, e ha dunque un valore positivo, debba essere necessariamente anche sicuro. L’elisione sta per la conferma in una sorta di silenzio assenso: è facile assumere che il calore, in quanto fonte di benessere, in assenza di ulteriori precisazioni *debba essere anche* sicuro.

A questa operazione retorica Eco assegna una valutazione negativa, trovandovi la definizione semiotica “formale” di quella ideologia come “falsa coscienza” derivante dalla tradizione marxista. Al contrario, un

10. “C’è un lavoro svolto da vari tipi di discorso retorico, e anzitutto dai discorsi “ideologici” in cui si affronta il campo semantico fingendo di ignorare la sua contraddittorietà” (Eco 1975, p. 207).

uso corretto dell'ideologia — una “ideologia senza ideologia” come in Eco (1964, p. 156) — consisterebbe nell'operare delle scelte nell'ambito di una logica del preferibile. Questa deve prendere apertamente in considerazione la parzialità delle selezioni contestuali e dei percorsi di senso che sceglie nel sistema semantico globale. Sarebbe così possibile distinguere tra una “deteriore” e una “corretta” prassi ideologica: nel terzo paragrafo si cercherà di contestualizzare i limiti di validità di una tale distinzione all'interno di una semiotica dedicata al testo propagandistico.

2.4. Ideologia come connotazione/interpretazione assiologica globale/finale di un testo e sua struttura profonda

Infine, l'ideologia è definita da Eco come “la connotazione finale della totalità delle connotazioni del segno o del contesto di segni” (1968, p. 96). Questa accezione si chiarisce definitivamente in *Lector in Fabula*, dove la “connotazione finale” è ricondotta all'opposizione assiologica globale che regge l'interpretazione dell'intero testo, connettendosi con le strutture attanziali individuate (cfr. Eco 1979, p. 176). La catena delle connotazioni si arresta e si fissa così alle due polarità più generali “positivo vs negativo” a cui possono essere ricondotte e di cui, cambiando il verso di lettura, costituiscono la determinazione semantica specifica. Ad esempio, l'ideologia di un testo il cui topic è “protesta contro l'alienazione in fabbrica” può consistere nell'opposizione fra “emancipazione dei lavoratori (polo positivo, desiderato)” e “alienazione (polo negativo, fattuale)”. A questa opposizione finale possono essere gradualmente riconnessi tutti gli interpretanti, le unità culturali che costituiscono gli anelli intermedi della sua determinazione testuale — ad esempio, l'inumana razionalizzazione del lavoro in una certa fabbrica, la riduzione dei salari, l'avidità dei padroni, il plusvalore, ecc. Seguendo questo processo a ritroso, i segni si interpretano, saturandosi a vicenda secondo i loro diversi aspetti o argomenti. Stabilendo legami all'interno delle catene connotative che tracciano attraverso lo spazio semantico globale si compongono quei “*frame*” o “sceneggiature” che Eco riconduce agli schemi valenziali della grammatica dei casi di Fillmore o alla “logica dei relativi” di Peirce¹¹. Tuttavia, più che alla

11. La connessione tra “logica dei relativi” e grammatica dei casi di Fillmore è centrale per comprendere come i sememi si articolano e co-determinano nello Spazio Semantico Globale

ricostruzione di questo processo, che rimanda alla struttura dell'ideologia come sottocodice, a questo livello Eco è interessato all'aura assiologica globale del testo, cioè al rinvenimento di un interpretante ultimo — tra i molti possibili — circa le opposizioni che ne reggono l'intera struttura. Nel saggio de *La Struttura Assente* dedicato al messaggio pubblicitario, come nei testi dedicati alle manifestazioni della cultura di massa¹², Eco usa regolarmente questa accezione di ideologia come strumento analitico per indicare il senso sociale complessivo di testi determinati, nonché la loro relazione con le condizioni economiche di produzione e distribuzione-consumo. Si tratta del punto nel quale l'analisi semiotica si esaurisce e offre il suo materiale a discipline ulteriori, quali la sociologia e l'antropologia culturale.

3. Limiti dell'accezione *valutativa* e di quella *descrittiva*¹³: “Ideologia” vs “ideologie”

Nell'insieme di questi sensi del concetto di “ideologia”, ciò che è necessario precisare per organizzare una pratica semiotica del testo propagandistico è la condanna della “commutazione di codice” di cui si è parlato nel paragrafo 2.3. Come si cercherà di argomentare, il senso valutativo negativo che qui si addensa attorno all’“ideologia” si nutre di due fraintendimenti, sia circa la prassi, il gioco specifico — codificato — del discorso propagandistico, sia circa i limiti stessi della ricerca semiotica. Non a caso in altri passi delle sue opere Eco contraddice esplicitamente questa impostazione, finendo per riabilitare la stessa “commutazione di codice” come una dinamica del tutto fisiologica del discorso propagandistico dal punto di vista della sua indagine semiotica. La valutazione negativa sarà tuttavia riconsiderabile all'interno della distinzione, estranea ma implicita nell'impostazione echiana,

definito dal “Modello Q”. Si vedano, tra i molti luoghi citabili, Eco (1979, pp. 36–7) e il modello delle “palline magnetizzate” in Eco (1971, pp. 75–81).

12. Eco (1979, p. 176) stesso richiama in tal senso i suoi testi dedicati a *Superman* in Eco (1964) e quelli circa *I misteri di Parigi* di Sue e *James Bond* di Fleming raccolti in Eco (1973).

13. La distinzione tra senso “descrittivo” (vicino a “visione del mondo”) e “valutativo” (vicino a “falsa coscienza”) è tratta dal lavoro di ricostruzione storica svolto da Rossi-Landi (2005) attorno all'insieme degli usi del concetto di ideologia.

tra “le ideologie” e l’“Ideologia¹⁴”, tra i singoli testi politici determinati e il campo discorsivo in cui appaiono considerato nel suo insieme.

La negatività dell’ideologia dipende da un postulato extrasemiotico legato all’esempio–modello della macchina per produrre calore proposto da Eco. Qui le selezioni contestuali antagoniste sono confrontabili su un continuum e dunque la questione è risolvibile come problema di ottimizzazione tra due varianti inversamente proporzionali¹⁵. La posizione ideologica è infatti condannata non soltanto perché nasconde “semioticamente” l’asse per cui a “massimo calore” = “massimo benessere” corrisponde anche “massimo pericolo”, ma anche perché impedisce di vedere la soluzione reale del problema. Questa si trova infatti in un compromesso, nella gradazione “accettabile” tra un po’ di benessere e un po’ di rischio. Quest’ultima assunzione, l’idea per cui l’esposizione “migliore” del problema sia quella che ne mostri tutte le diverse sfaccettature e ne proponga dunque una sintesi, un punto d’incontro, è a sua volta un’assunzione politica, un modo di vedere la politica che esula da qualsiasi considerazione semiotica. È una valutazione relativa alla *sostanza*, non alla *forma* dei segni: si tratta di una posizione a sua volta legittimamente ideologica, ma che supera i limiti della semiotica. Questa presuppone una certa struttura oggettiva e generale del referente del discorso politico, riducendolo così quest’ultimo proprio ad un problema di competenza tecnica. Per mostrare come si tratti inoltre di un assunto difficilmente generalizzabile basta considerare come molte questioni politiche non sono riducibili ad un problema di ottimizzazione tra due grandezze graduabili. Al contrario si pongono come delle scelte discrete tra un “sì” e un “no”, uno stare “di qua” o uno stare “di là”. È evidente come, di fronte a questioni che non si prestano ad essere risolte tramite la contemplazione di tutti i diversi poli semantico–assio-logici, il nascondimento di alcuni di questi non ha alcuna ricaduta sulla valutazione del testo in quanto orientato al suo oggetto. Non diremmo che un testo è ideologicamente ingannevole perché nel suo negare la positività dell’intervento in guerra “non esplicita” la gloria di cui si rivestirebbe la Nazione in caso di vittoria o le risorse economiche che si

14. Questa distinzione è uno dei cardini della teoria “delle ideologie” sviluppata dal politologo Freedon (1996). Si segnala inoltre come il suo metodo morfologico–descrittivo, per cui le singole ideologie si definiscono come gruppi di “concetti politici” co–determinandosi, è coerente e facilmente interpretabile semioticamente attraverso la “logica dei relativi” e la teoria dei *frames* come sostenuta da Eco (si veda nota 13).

15. Cfr. la figura 60 e l’argomentazione in Eco (1975, p. 367).

potrebbero ottenere. E se anche la esplicitasse, sarebbe semplicemente per condannarle: in ogni caso la questione si ridurrebbe ad un “sì” o a un “no”.

Inoltre, al di là dell’idea di politica che Eco indebitamente immette nella sua semiotica, non è chiaro in che senso si possa parlare, in relazione ad un singolo testo propagandistico, di “buona” o “cattiva” operazione retorica rispetto all’esplicitazione o meno della sua natura parziale. La consapevolezza della natura socioculturale e dunque sempre probabile, rivedibile, della semiosi fa parte della più ampia competenza meta–enciclopedica dei destinatari, non è una responsabilità ascrivibile al testo. Inoltre, essa è implicita nelle operazioni di decodifica aberrante che, come si è visto, sono del tutto convenzionali nel discorso propagandistico. Non si vede come possa essere finalità interna dei testi propagandistici esplicitare il fatto che sia sempre possibile, per un certo corso d’azione–decisione–desiderio, uno o più percorsi connotativi e assiologici alternativi. Quando, in riferimento ad un singolo testo, Eco afferma che “una delle più importanti regole di interazione è che siano riconosciute la parzialità delle premesse e la loro relatività alle circostanze” (1975, pp. 345–6) non è chiaro quale sia lo statuto di queste “regole” e non è difficile leggersi un razionalismo e un normativismo etico del tutto estranei all’impianto della sua stessa “semiotica interpretativa”. Da una parte, infatti, l’interpretazione estesa dei segni di un testo determinato è sempre e comunque davanti agli occhi del destinatario come possibilità di una decodifica “creativamente” aberrante e poi, dall’altra, il compito di esplicitare tracciati ideologici alternativi, se di “compito” si può parlare, grava proprio sui suoi interpretanti, sugli altri testi che gli si contrappongono a partire da diversi sottocodici ideologici. In questo senso si può rifiutare l’idea di un uso “ideologico” o “negativo” della retorica, così come risulta impossibile parlare di “propaganda occulta e di persuasione di massa” (*ibid.*, p. 346) in una prospettiva rigorosamente semiotica. Del resto è la stessa idea echiana della *guerriglia semiotica* ad indicarlo¹⁶.

Tuttavia, sebbene non applicabile ai singoli testi propagandistici, l’accezione “valutativa” dell’ideologia come selezione di una “parte” dei

16. L’idea per cui, in un contesto in cui vigono contemporaneamente una pluralità di ideologie, queste possono essere uno stimolo positivo per interpretazioni creativamente aberranti è anche il tema della ricostruzione echiana della ricezione de *I misteri di Parigi*, ed è ribadito esplicitamente in Eco (1979, p. 177).

percorsi di senso che pretende di apparire come esaustiva, è utile se si considera l'Ideologia con la "I" maiuscola. Questa può essere intesa come assiologia globale prevalente, egemonica, in una certa sincronia e in una certa area della significazione sociale. Se si assume un gruppo di testi in quanto appartenenti ad una certa sfera discorsiva — al limite questo gruppo di testi può anche coincidere con l'insieme dei testi prodotti da una certa società — è possibile cercare un livello assiologico-connotativo su cui tali testi concordano nell'evidenziare certi interpretanti narcotizzandone altri, magari presenti in altri stati sincronici della stessa cultura. In questo caso è però l'"Ideologia" come intrepitante assiologico ultimo o globale che viene in primo piano. Ad esempio, se si considerano i testi prodotti in una certa sincronia della comunicazione politica nel suo insieme — oltre e nonostante le differenze ideologiche più superficiali — il tema della "politica" e del "governo" possono risultare attualizzate sempre secondo la selezione contestuale "tecnica", "competenza" e la connotazione "positivo". In questo caso sarebbe possibile parlare di una Ideologia che cerca di "narcotizzare complessivamente", con i suoi mille artifici e contrapposizioni apparenti, la possibilità, pur presente nell'enciclopedia, di un pensiero della "politica" e del "governo" non legato ad un sapere tecnico-specialistico determinato, ma interpretato invece come "lotta delle masse per i propri diritti", "presa di coscienza", "autogoverno", ecc.

4. Un doppio programma empirico di analisi della propaganda politica

Sulla base della riarticolazione dell'accezione valutativa e di quella descrittiva dell'ideologia rispetto alla distinzione tra "Ideologia" e "ideologie" è possibile indicare un doppio programma di analisi empirica nello studio della propaganda politica dal punto di vista di una semiotica interpretativa:

- A. L'Ideologia con la "I" maiuscola è criticabile come totalizzazione e sclerotizzazione di alcuni elementi contestuali dello spazio semantico globale se, analizzato un campione rappresentativo del dibattito pubblico nella sua interezza, emerge un accordo assiologico di fondo *nonostante e attraverso* le differenze retoriche esplicite — lessici,

simboli, immagini ecc. — e extrasemiotiche — differenze partitiche e contrapposizioni istituzionali — fra gli emittenti coinvolti. Quando “una” ideologia diventa l’“Ideologia” può avanzare una pretesa di totalità e creare un effetto di saturazione nella determinazione e interpretazione della portata semantica dei termini assiologici ultimi — come “bene comune”, “libertà”, “uguaglianza”; “democrazia” — agendo sulla stessa enciclopedia dei destinatari e cambiando le regole di “accettabilità” ideologica dei testi possibili. Rispetto a questa ideologia come “totalità” un discorso scientifico meta-semiotico assume il suo ruolo di “forza/critica sociale”. Come afferma lo stesso Eco questo può “dimostrare (attraverso una indagine sulla natura contraddittoria dell’universo semantico, risalendo lungo le sue branche sino a quando sia possibile, attraverso i nodi di commutazione e le aggregazioni provvisorie o durature di diverse funzioni segniche) quanto l’universo semantico sia più complesso di quello che le ideologie vogliono far credere” (Eco 1975, p. 371).

- B. Le ideologie con la “i” minuscola sono invece sostenitrici della loro parzialità e non possono funzionare se non rivendicando il loro carattere di parte all’interno di una pluralità di ideologie in conflitto reciproco. La specificità dei testi propagandistici è, del resto, proprio nell’affermazione esplicita e netta di una proposta ideologica, pur, naturalmente, sostenendola come l’unica valida tra le diverse sbagliate. Lo stesso *Manifesto* di Marx e Engels, citato da Eco come esempio di “buona” ideologia, pur rivendicando la propria natura di parte, esprime con nettezza le proprie posizioni sulla proprietà privata dei mezzi di produzione¹⁷. Il testo propagandistico è un testo assiologico che non si pone il problema “tecnico-pratico” del referente. Nello stesso *Manifesto*, infatti, il problema del rapporto “graduabile” tra socializzazione e piccola proprietà nell’ambito di una strategia pratica di trasformazione di una società nazionale determinata non è posto in quanto non pertinente. Dal punto di vista delle “ideologie” la semiotica empirica del testo propagandistico non ha che il compito “descrittivo” di mostrare i piani dell’enciclopedia e i percorsi di senso lungo i quali è riscontrabile lo scontro ideologico in una certa sincronia del discorso pubblico nel suo farsi effettivo — è possibile, ad esempio, mostrare empiricamente come nonostante

17. Cfr. Eco (1975, p. 369). In Eco (1979, p. 141) persino le posizioni ideologiche del “comandante di Dachau” sono indicate come “semanticamente lecite”.

viga saldamente una “Ideologia” rimangano dei conflitti locali tra “ideologie”.

Riferimenti bibliografici

- BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Seuil, Paris (trad. it. *Miti d'Oggi*, Einaudi, Torino 1994).
- BIANCHI C. (2015) *Thresholds, boundaries, limits: Ideological analysis in the semiotics of Umberto Eco*, “Semiotica”, 206: 109–27.
- DESOGUS P. (2012) *La teoria critica di Umberto Eco. La critica dell'ideologia e la guerriglia semiotica*, “Enthymema”, VII: 322–34.
- ECO U. (1964) *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano.
- . (1968) *La struttura assente*, Bompiani, Milano.
- . (1971) *Le forme del contenuto*, Bompiani, Milano.
- . (1973) *Il costume di casa. Evidenze e misteri dell'ideologia italiana*, Bompiani, Milano.
- . (1974) *Il segno*, ISEDI, Milano.
- . (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- . (1976) *Il superuomo di massa: studi sul romanzo popolare*, Bompiani, Milano.
- . (1979) *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano.
- ESCUADERO CHAUVEL L.T. (2017) *Cultural studies, ideology, and media texts*, in S.G. Beardsworth e R.E. Auxier (a cura di), *The Philosophy of Umberto Eco*, Open Court, Chicago (trad. it. in *La filosofia di Umberto Eco*, La nave di Teseo, Milano 2021, 751–74).
- FREEDEN M. (1996) *Ideologies and political theory: a conceptual approach*, Clarendon Press, Oxford.
- LORUSSO A.M. (2017) “Looking at Culture Through Ideological Discourse”, in T. Thellefsen e B. Sørensen (a cura di), *Umberto Eco in His Own Word*, De Gruyter, Berlin–Boston, 48–56.
- PAOLUCCI C. (2017) *Umberto Eco: tra ordine e avventura*, Feltrinelli, Milano.
- ROSSI-LANDI F. (2005) *Ideologia: per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma.

POPULISM: FROM IDEOLOGY TO DISCURSIVE PRACTICE

SEBASTIÁN MORENO BARRENECHE*

TITOLO IN ITALIANO: *Il populismo: da ideologia a pratica discorsiva*

ABSTRACT: This article revolves around the conceptualization of populism as an ideology. This is one of the dominant accounts (if not *the* dominant) within the research field of “populism studies” regarding the genus of this contested, challenging and chameleonic political phenomenon. The article claims that Cas Mudde’s definition of populism as a thin-centred ideology contains the seeds for a semiotic approach to populism, that is, one that defines it as a discursive practice. More specifically, the paper argues that this conceptual displacement is grounded in Michael Freeden’s morphological concept of ideology, which has a semiotic nature.

KEYWORDS: Ideology; Populism; Political Theory; Semiotics; Discourse.

1. Introduction

There has been clear evidence over the past two decades of an enormous academic interest in populism. In spite of its centrality as a political phenomenon argued to be characteristic of our present age — with its most visible *momentum* in 2016, when Donald Trump was elected President of the United States and the citizens of the United Kingdom voted in favour of Brexit —, scholars have been trying to make sense of this complex, contested and chameleonic phenomenon since the end of the 1960s, when a conference on the subject took place at the London School of Economics. The interventions of the conference were compiled by Ghita Ionescu and Ernest Gellner in the book *Populism: Its Meanings and National Characteristics*.

One of the central debates within the research field nowadays referred to as “populism studies” relates to the *genus* of populism: what

* Universidad ORT Uruguay.

thing is populism? Different answers have been provided to this very fundamental question. Some have argued that populism is an ideology (MacRae, 1969; Mudde 2004; Abts and Rummens 2007; Stanley 2008; Tarragoni 2021). Others believe it to be a performative or communicative style (Jagers and Walgrave 2007; Moffitt and Tormey 2014; Moffitt 2014, 2016). There are also accounts that regard populism as a political strategy to mobilize the electorate (Weyland 2001, 2017). Populism has also been said to be a type of discourse or discursive logic (Charaudeau 2011; De Cleen 2019; Laclau 2005; Panizza 2005) and also a cognitive/narrative frame (Aslanidis 2016; Casullo 2019). Recently, semioticians have shown interest in this elusive phenomenon, as evidenced in some dedicated issues of the journals *Actes Sémiotiques*, in 2018, and *DeSignis*, in 2019¹.

Within comparative political science, the dominant definition of populism has been the one put forward by Cas Mudde in his 2004 paper “The populist *Zeitgeist*”. Based on Michael Freeden’s morphological account of political ideologies, Mudde defined populism as a “thin-centred ideology”. Since then, other scholars have also defined populism as an ideology. Koen Abts and Stefan Rummens (2007, p. 408) believe that populism “provides a thin-centered ideology concerning the structure of power in society”, composed of “a central antagonistic relationship between ‘the people’ and ‘the elite’”; an attempt to “give power back to the people and restore popular sovereignty”, and a conceptualization of “the People” as “a homogeneous unity”. Ben Stanley (2008, p. 102) defines populism as “an ideology dedicated to identifying the people as the privileged subject of politics and justifying their place on this pedestal”. More recently, Federico Tarragoni claimed that populism is an ideology with a history that cannot be neglected and proposed “a new definition of the conceptual core of populist ideology” (2021, p. 3).

This article presents the account of populism as an ideology and, by using a semiotic perspective, claims that ideologies are cultural artefacts grounded in discourse, i.e., they are constructs of a discursive nature.

1. These issues include articles that could be considered the standard scholarship on populism from a semiotic perspective, such as Cervelli (2018), Landowski (2018), Sedda and Demuru (2018a) and Escudero Chauvel (2019). Other relevant essays on populism written by semioticians are Sedda and Demuru (2018b), Addis (2020), Fontanille (2020), Landowski (2020) and Demuru (2021), to mention just a few. My own contributions are Moreno Barreneche (2019a; 2019b; 2023).

This implies that ideologies are to be found in discourse and that discourses are ideological, as practitioners of Critical Discourse Analysis have pointed out (Fairclough 1989; Wodak and Mayer 2001). Mudde seems to be aware of the discourse/ideology duality, but somehow preferred to stick to the contested analytical category of “ideology” to define populism. However, as Paris Aslanidis (2016) argues, “to employ the precarious conceptual edifice of ideology as the cornerstone upon which to establish yet another contested term — ‘populism’ — should not strike us as a sound idea” (p. 1).

Besides putting an emphasis on the relationship between ideology and discourse, this article claims that the nature — i.e., *genus* — of populism changed over time. The argument goes as follows: populism emerged originally in the nineteenth century as a political ideology. As Tarragoni (2021) claims, populism *was* indeed an ideology. However, over time it became a *discursive practice*, i.e., a culturally codified practice of meaning and sense-making used within the political field that is deprived of specific ideological contents. Instead, as a discursive practice, it is grounded in a specific narrative structure called the “Populist Narrative Structure” (Moreno Barreneche 2023). In fact, it is its lack of ideological contents what allows the Populist Narrative Structure to be combined with other political contents, both from the right and the left sides of the political spectrum. This article claims that, in 2022, the concept of ideology does not suffice any more to grasp the nature of populism. This is the intuition that Mudde seems to have had in his article from 2004; nevertheless, he chose to embrace the analytical category of “thin-centred ideology”. As it is argued below, the definition of populism as a discursive practice also encompasses the definition of populism as an ideology since political ideologies are cultural constructs of a discursive (and hence semiotic) nature.

2. Populism as an ideology

Since the first scholarly approaches to populism (Ionescu and Gellner 1969), the phenomenon has been conceived among other things as *an ideology*. In a chapter entitled “Populism as an ideology” included in Ionescu and Gellner’s book, British sociologist Donald MacRae (1969) argued that populism is a primitivist, restorative and *a*-political

ideology. MacRae begins his argument asserting that the concept of ideology is challenging and that, in order to understand it, one needs to pay attention to culture. He claims that

the phenomena that we call ideological seems to me diverse not only in their origins — which one would expect — but in their functions and their species. Only when we command a much better theory of culture and a more rigorous sociology of politics and religion can we hope fully to understand and assess ideologies (*ibid.*, p. 152).

In MacRae's view, and in line with Umberto Eco's proposal (1975), a theory of culture seems a necessary step to grasp the essence of the concept of ideology. Since, in MacRae's view, "populism produces social and political *movements* rather than continuing highly-structured parties" (1969, p. 156), he prefers to label populism as an "a-political" ideology, i.e., one different from stronger ideologies that would be inherently "political".

It was in 2004 that the definition of populism as an ideology gained strength within the academia thanks to the work of political scientist Cas Mudde. In his efforts to come up with a definition of populism that could be translated into operational terms and hence useful for empirical work, Mudde also drew on the concept of ideology to define populism's genus. According to Mudde (2004, p. 543), populism is "an ideology that considers society to be ultimately separated into two homogeneous and antagonistic groups, "the pure people" versus "the corrupt elite", and which argues that politics should be an expression of the *volonté générale* (general will) of the people". For Mudde, populism conceptually opposes elitism and pluralism, since it privileges the interests of "the people" over those of "the elites" (*vs.* elitism) and proposes that only one voice — that of "the people" — should be heard to define the direction of the political (*vs.* pluralism).

In the article, Mudde acknowledged that populism is not a standard, i.e., full-fledged ideology like the "big ideologies" of the nineteenth and twentieth centuries (liberalism, socialism, conservatism) and made the theoretical move of grounding his conception in the work of Michael Freeden (1996, 2003, 2013) on political ideologies and defining populism as a *thin-centered ideology*. According to Freeden, thin-centered ideologies are a type of ideology that exhibits "a restricted core attached to a narrower range of political concepts" and that can be

easily combined with other ideologies (Mudde 2004, p. 544). The core of populism would be the collective identity “the people”, which refers to the social entity that ancient Romans referred to as *populus*. The thin-centred ideology called *populism* would hence be that which makes of “the people” the engine of political agency, as opposed to elitism, i.e., the thin-centred ideology that does so with the collective actor “the elite”.

Since the publication of Mudde’s paper, other scholars have also defined populism as an ideology. Namely, Abts and Rummens (2007) and Stanley (2008) also identified ideology as the genus of populism. Moreover, they agreed with Mudde in that populism is not a full-fledged ideology, but rather a thinner variant. In a similar line of thought, sociologist Federico Tarragoni (2021, p. 7) argues that populism is “a political ideology that appears in contexts of democratic crisis and that mobilizes a socially heterogeneous plebe against a ruling elite accused of robbing democracy”. According to Tarragoni, populism is above all an ideology aimed at mobilising the plebeian sectors of society grounded in specific historical experiences (the U.S.’s People’s Party, the Russian *narodniki* and Latin American *caudillism*). The author claims that History should not be forgotten in the attempts to define populism.

To sum up, there is a relatively stable and growing line of research that argues that populism is an ideology. This belief might be grounded in the use that political scientists make of the concept of ideology to refer to ideas, as opposed to policy, mobilization and other concepts relevant within political science and the impact they have in the political domain. That is why political scientists seem to establish an equivalence between the ideological and the ideational (Mudde 2017; Hawkins *et al.* 2019). In *The Oxford Handbook on Populism* (Rovira Kaltwasser *et al.* 2017), Mudde (2017, p. 47) wrote a chapter where he argued that “though it is still far too early to speak of an emerging consensus, it is undoubtedly fair to say that the ideational approach to populism is the most broadly used in the field today”. This sentence is interesting from a semiotic perspective since it seems to assume a semantic equivalence between the adjectives *ideological* and *ideational*. In fact, the title of the chapter is “Populism. An *ideational* approach” and not “Populism. An *ideological* approach” (my emphasis). If populism is an ideology, why not call it by its name? Why is there a need to use the

broader notion of *ideational* to describe it? Are ideologies and ideas synonyms? We will come back to this question below, but it can already be pointed out that, when zooming into the concept of ideology from a semiotic perspective, this equivalence between ideology and the ideational is unsatisfactory.

3. Ideology and discourse, discourse and ideology

A number of semioticians have shown interest in the concept of ideology (Rossi–Landi 1972; Eco 1964; 1975; Verón 1978, 1988; Nöth 2004). Roland Barthes’s goal in *Mythologies* (1957) was to uncover the ideology of French culture with the purpose of deconstructing the natural appearance of phenomena that are actually the result of historical processes, and hence contingent and not necessary. Umberto Eco tried to do something similar in *Apocalittici e integrati* (1964) with a focus on the products of mass culture such as comic books, literature and music. Since the pioneer work of these two scholars, semioticians began showing interest in the workings of ideology within the social field. Namely, Eliseo Verón (1978, p. 9) argued in his article “Semiosis de l’ideologie et du pouvoir” that “every social phenomenon can be “read” in relation to the ideological and to power”, a statement that resembles the working hypothesis of practitioners of Critical Discourse Analysis. Verón also dedicated the first chapter of his book *La semiosis social* (1988) to the concept of ideology, while Umberto Eco closed his *Trattato di semiotica generale* (1975, Engl. Trans. 1976) with a general reflection on ideology.

In spite of the interest that semioticians and discourse analysts have shown in the concept of ideology, one of the most relevant contributions to the debate on the nature of ideology came from within the political sciences. In 1996, Michael Freeden introduced his “morphological” account to political ideology, which has a constitutive semiotic nature and could be made sense of through the concept of the semiosphere (Moreno Barreneche 2022). In a chapter included in the 2013 *Oxford Handbook of Political Ideologies*, Freeden argued that the morphological approach he puts forward is

a general method of investigating and decoding the internal structure of ideologies, highlighting the central role of that structure in fashion-

ing the semantic fields of all ideologies, and offering a revealing insight into the ways ideologies consequently construct the political and navigate through it. (2013, p. 148)

This approach to ideologies is highly semiotic since it refers to a focus on the internal structure of an ideology, semantic fields, how the internal structure affects those semantic fields, and the influence it has in *constructing* the political. Even if Freedon does not ground his account in the work of semioticians or discourse analysts, he is nevertheless influenced by a semiotic approach to culture through the work of anthropologist Clifford Geertz (1973). For Freedon, “ideologies are symbolic devices that order social space” (2003, p. 42). As such, they are embedded in and, at the same time, the product of culture, when culture is understood as a semiotic system that produces meanings within the social space.

If ideologies are symbolic devices that have an internal structure, then semiotics can be of use in studying and describing them. This is particularly relevant when considering that, according to Freedon, “just as sentences contain words in a particular pattern of interdependence, a pattern that enables us to make sense of the words, so it is with ideologies” (*ibid.*, p. 51). Even if he does not state this explicitly, Freedon puts forward a semiotic definition of ideology, i.e., one that sees ideologies as cultural constructs based on an articulation of concepts that help shape and construct the political field. Therefore, examining the concepts used for ideological purposes, their sedimented meanings, the pragmatic uses they can serve and the structure of meaning that is conceived as the semiotic core of a given ideology is a fundamental task in the quest of making sense of what an ideology puts forward. In this task, semiotic methods and concepts can be of use.

In this context, the concept of “thin-centred ideology” seems somehow void from a semiotic perspective: if ideologies are specific articulations of political concepts, then they should always be “thick”. The intuition that some ideological articulations are less strong than others is right, though. The challenge seems to be in making sense of what it is that distinguishes “hard” or “major” ideologies — liberalism, socialism, conservatism (Alexander 2015) — from “softer” ideologies, i.e., those that can be easily combined with other political contents, like populism. As it is argued in the next section, the difference between hard and soft ideologies lies in the narrative form of the articulation of

those political concepts, and how these can be combined with other pre-existing contents within the political field.

4. Populism: from ideology to discursive practice

As argued by Tarragoni (2021), in its origins populism was certainly a popular, inclusive, anti-elite ideology that aimed at giving broader benefits to the less privileged sectors of society. As such, populism was the articulation of ideas — the ideology — that guided the action of the U.S.’s People’s Party and the Russian *narodniki* in the nineteenth century, and that of a group of Latin American politicians (Juan Domingo Perón in Argentina, Getúlio Vargas in Brazil) during the twentieth. However, if one wants to explain how a politician like Donald Trump (certainly part of the U.S.’s elite) can be labelled a populist in this original sense, then the perspective needs to be broadened.

It is true that populism can be conceived of as a political ideology in the sense that it consists of a signifying system in which the *volonté generale* of “the people” — whatever this label might refer to — is placed as a key concept, i.e., in its semiotic core. But “the people” is an ambiguous and polysemic concept that can take different colours depending on the context of use: among other possibilities, it can be a *national* people (the Italians as a nation and, as such, as different from Salvini’s *clandestini*), but also a *democratic* people (the Italians as a group of citizens that participate in a democratic vote) or a plebeian people (the “common” Italian) (Canovan 1984). Depending on the political context (historical, geographical) where populism occurs, the collective identity “the people” will be filled with different contents. In some cases, these different contents can also be combined, like in Perón’s discourses and performances, which were characterized by an articulation of the national and the popular.

Moreover, populist political actors usually use other concepts (nationalism, nativism, xenophobia, socialism, democracy, globalization, neoliberalism, etc.) for their meaning-making purposes within the public sphere. However, if it makes sense to speak of *populism* as a distinctive political phenomenon that can occur both on the right and the left sides of the political spectrum, it is because it is underpinned by an abstract narrative structure that can be identified as common to the various

populist parties, actors and movements around the world: this would be the Populist Narrative Structure.

The Populist Narrative Structure is a narrative structure grounded in two collective identities: “the people” and those who are not part of it. These two subjects coexist within the social space in an antagonistic relationship, i.e., they are enemies and one needs to be expelled from the political field for the other to be successful in its quest towards a conjunction with its Object of Value. The Populist Narrative Structure is therefore a formal mode to articulate political concepts in discourse. This structure was present in the original historical occurrences of populism. However, as time passed, it became independent and, thanks to the ambiguity and vagueness of its central categories (“the people” and an Other defined logically as “not–the–people”), it began being used to frame political discourses *in the name* of “the people”, even if these discourses are not inclusive or really targeting the plebeian sectors of society.

This is the intuition that Mudde seems to be putting forward in his article from 2004: there are different types of ideologies (sets of ideas that shape and construct political identities within the political field) and the label “thin–centered ideology” seems to be appropriate to make sense of populism as an ideology that is not as “hard” as the traditional ones. But when examining Freeden’s argument with regards to the matter, it seems clear that he conceives of ideologies as articulated sets of political concepts grounded in language and, hence, in meaning. In this sense, Freeden’s morphological account has helped political scientists like Mudde to realize that political ideologies are in fact articulated — and relatively stable, culturally codified — discursive constructs or artefacts that set political concepts in relationships and that fulfil specific cognitive, emotional and social functions.

It is within this broader picture that speaking of *ideological* aspects of the political becomes equivalent to speaking of *ideational* aspects: based on recent scholarship within social theory, political scientists want to emphasize that ideas have a major role in shaping the political field. But they are short in their conception: the argument should also identify the ideational with the discursive, and more broadly, with the semiotic. This is the case because political ideologies are linguistic artefacts, i.e., semiotic constructs in the form of an articulation of political concepts that exist in the realm of ideas, discourses and social

imaginaries. In short: ideologies are, as semioticians and discourse analysts have shown over the past decades, discursive constructs that guide the practice of political actors within the political field. That is why, instead of speaking of “thin-centred ideologies”, it seems more appropriate to refer to discursive practices grounded in the use of specific narrative structures, like the Populist Narrative Structure.

5. Conclusions

The purpose of this article was to present the account of populism as an ideology and show how it already contains the seeds of the conception of populism as a discursive practice. As it was argued in the previous pages, the idea of a thin-centred type of ideology evidences that ideologies are in fact discursive constructs that relate political concepts and that help shape and construct the political field, i.e., the public sphere of a society. As it was argued here, while populism was originally an ideology, over time its defining narrative structure — “the people” versus “the elite” — became somehow independent from the political movements where it emerged and became the Populist Narrative Structure, i.e., a narrative structure that opposes “the people” to another collective identity defined in logical terms as “not-the-people” and that can be combined with diverse political contents as a way to frame them in populist terms. In this sense, the conception of populism as a discursive practice grounded in the use of the Populist Narrative Structure reflects Greimas’ (1986, p. 19) original definition of *structure* as “the presence of two terms and a relationship between them” [*présence de deux termes et de la relation entre eux*].

The issue raised in this article serves to illustrate the interdisciplinary work that still needs to be done in the attempts for social scientists to understand the political field. In this sense, semiotics’ concepts and methods can be of help to describe and understand how ideas work in social discourse, like those sets of ideas that political scientist have tended to label as ideologies. If ideologies are discursive and discourses express ideologies, then studying them properly demands a close examination of how a given social discourse expresses contents that are pre-existent in the culture where they circulate, and how these became codified in culture over time thanks to specific discursive practices.

Bibliographic references

- ABTS K. and S. RUMMENS (2007) *Populism versus Democracy*, “Political Studies”, 55(2): 405–24.
- ADDIS M.C. (2020) ¿De qué hablamos cuando hablamos de populismo?, “DeSignis”, 33: 127–42.
- ALEXANDER J. (2015) *The Major Ideologies of Liberalism, Socialism and Conservatism*, “Political Studies”, 63(5): 980–94.
- ASLANIDIS P. (2016) *Is Populism an Ideology? A Refutation and a New Perspective*, “Political Studies”, 64(1): 88–104.
- BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Seuil, Paris.
- CANOVAN M. (1984) ‘People’, *Politicians and Populism*, “Government and Opposition”, 19(3): 312–27.
- CASULLO M. E. (2019) ¿Por qué funciona el populismo?, Siglo XXI, Buenos Aires.
- CERVELLI P. (2018) *La comunicazione politica populista: corpo, linguaggio e pratiche di interazione*, “Actes Sémiotiques”, 121, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6017&file=1> (Last Access: 18/02/2023).
- CHARAUDEAU P. (2011) *Réflexions pour l’analyse du discours populiste*, “Mots”, 97 : 101–16.
- DE CLEEN B. (2019) “The populist political logic and the analysis of the discursive construction of ‘the people’ and ‘the elite’”, in J. Zienkowski, and R. Breeze (eds.), *Imagining the Peoples of Europe*, John Benjamins, Amsterdam, 19–42.
- DEMURU P. (2021) *Gastropopulism: a sociosemiotic analysis of politicians posing as “the everyday man” via food posts on social media*, “Social Semiotics”, 31(3): 507–27.
- ECO U. (1964) *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano.
- . (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano (Engl. Trans. *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington 1976).
- ESCUDERO CHAUVEL L. (2019) *El pueblo de la web. Consecuencias de la mediatización y transformación de la esfera pública*, “DeSignis”, 31: 209–40.
- FAIRCLOUGH N. (1989) *Language and Power*, Longman, Edinburgh.
- FONTANILLE J. (2020) *Populisme: le grand chambardement sémiotique ?*, “Actes Sémiotiques”, 123, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6440&file=1> (Last Access: 18/02/2023).
- FREEDEN M. (1996) *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford University Press, Oxford.
- . (2003) *Ideology. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

- . (2013) “The Morphological Analysis of Ideology”, in M. Freeden, L. T. Sargent, and M. Stears (eds.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford University Press, Oxford, 148–73.
- GEERTZ C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- GREIMAS, A. J. (1986) *Sémantique structurale*, Presses Universitaires de France, Paris.
- HAWKINS K.A., R.A. CARLIN, L. LITTVAY and C. ROVIRA KALTWASSER (eds.) (2019) *The Ideational Approach to Populism. Concept, Theory, and Analysis*, Routledge, London–New York.
- IONESCU G. and GELLNER E. (eds.) (1969) *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, The Garden City Press, London.
- JAGERS J. and S. WALGRAVE (2007) *Populism as political communication style: An empirical study of political parties’ discourse in Belgium*, “European Journal of Political Research”, 46: 319–45.
- LACLAU E. (2005) *On Populist Reason*, Verso, London.
- LANDOWSKI E. (2018) *Populisme et esthétique*, “Actes Sémiotiques”, 121, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6021&file=1> (Last Access: 18/02/2023).
- . (2020) *Critique sémiotique du populisme*, “Punctum”, 6(2): 155–66.
- MACRAE D. (1969) “Populism as an Ideology”, in G. Ionescu and E. Gellner (eds.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, The Garden City Press, London, 153–65.
- MOFFITT B. (2014) *How to Perform Crisis: A Model for Understanding the Key Role of Crisis in Contemporary Populism*, “Government and Opposition”, 50(2): 189–217.
- . (2016). *The Global Rise of Populism. Performance, Political Style, and Representation*, Stanford University Press, Stanford.
- MOFFITT B. and S. TORMEY (2014) *Rethinking Populism: Politics, Mediatization and Political Style*, “Political Studies”, 62: 381–97.
- MORENO BARRENECHE S. (2019a) *Populism and the Reshaping of the Political Imaginary*, “Im@go”, 14: 37–53.
- . (2019b) *La definición de populismo: ¿qué puede aportar la semiótica?*, “DeSignis”, 31: 69–79.
- . (2022) *The morphological account of political ideologies and the semiosphere. Intersections between the work of Michael Freeden and Juri Lotman*, “Lexia”, 39–40: 263–78.
- . (2023) *The Social Semiotics of Populism*, Bloomsbury, London.
- MUDDE C. (2004) *The populist Zeitgeist*, “Government and Opposition”, 39(4): 541–63.
- . (2017) “Populism. An Ideational Approach”, in C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo and P. Ostiguy (eds.), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford University Press, Oxford, 46–70.

- NÖTH W. (2004) *Semiotics of Ideology*, “Semiotica”, 148: 11–21.
- PANIZZA F. (2005) “Introduction. Populism and the Mirror of Democracy”, in F. Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, London, 1–31.
- ROSSI-LANDI F. (1972) *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano.
- ROVIRA KALTWASSER C., P. TAGGART, P. OCHOA ESPEJO and P. OSTIGUY. (eds.) (2017) *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford University Press, Oxford.
- SEDDA F. and P. DEMURU (2018a) *Da cosa si riconosce il populismo?*, “Actes Sémiotiques”, 121.
- . (2018b) *Social-ismo. Forme dell’espressione politica nell’era del populismo digitale*, “Carte Semiotiche”, Annali 6: 130–45.
- STANLEY B. (2008) *The Thin Ideology of Populism*, “Journal of Political Ideologies”, 13(1): 95–110.
- TARRAGONI F. (2021) *Populism, an ideology without history? A new genetic approach*. “Journal of Political Ideologies”, online first: 1–22.
- VERÓN E. (1978) *Sémiosis de l’idéologie et du pouvoir*, “Communications”, 28: 7–20.
- . (1988) *La semiosis social*, Gedisa, Barcelona.
- WEYLAND K. (2001) *Clarifying a contested concept: Populism in the study of Latin American politics*, “Comparative Politics”, 34(1): 1–22.
- . (2017) “Populism. A Political–Strategic Approach”, in C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo and P. Ostiguy (eds.), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford University Press, Oxford, 48–72.
- WODAK R. and M. MEYER (2001) *Methods of Critical Discourse Analysis*, Sage, London.

UNICORNI, MAIALI, LEONI: IDEOLOGIE SEMIOTICHE DEL COMLOTTO

MASSIMO LEONE*

ENGLISH TITLE: *Unicorns, Pigs, Lions: Semiotic Ideologies of Conspiracy*

ABSTRACT: The article investigates the popular definition of conspiracy theories as resulting from the tendency to arbitrarily seeing order into chaos and patterns into randomness. Through reference to the enormous success of the mythology of the unicorn in present-day popular culture, merchandising, and even how-to publications, the article explores the hypothesis that this success might be parallel to the proliferation of conspiracy theories, since, just as unicorn believers, conspiracy theorists too tend to irrationally construct a position of existential singularity, surrounded by an aura of exclusivity and distinction. This hypothesis is further investigated with reference to a case-study, this time involving not unicorns but piglets, precisely those that a young Ecuadorian visual designer painted on the walls of Guayaquil in 2004, unintentionally igniting rumors, public panic, and conspiracy theories about their threatening meaning. The article continues with a semiotic articulation of how signs are generally interpreted in conspiracy theories, in their quality of either para-signs or pseudo-signs. The third animal evoked in the paper, the lion, is a reference to the long tradition of inventing mythical animals and firmly believing in their existence, often placing them at the periphery of the known world. Perhaps, the article concludes, the aesthetic pleasure of this invention, and the existential thrill that it begets, are also to be considered in explaining the semiotic ideology behind the modern appeal of conspiracy theories.

KEYWORDS: Conspiracy Theories, Rumors, Fantastic Animals, Cultural Semiotics, Semiotic Ideology.

* Università di Torino.

A living drollery. Now I will believe
 That there are unicorns, that in Arabia
 There is one tree, the phoenix' throne,
 one phoenix
 At this hour reigning there.

William Shakespeare, *The Tempest*
 (Atto III, Scena III)

1. Introduzione: complotto e ideologia

Una divertente vignetta circola da qualche tempo nelle reti sociali digitali a proposito delle teorie del complotto (Fig. 1).

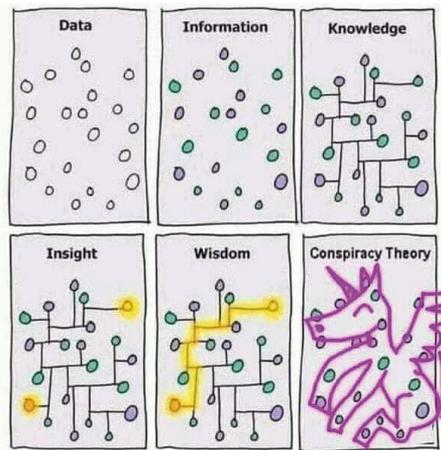


Figura 1. Anonimo, vignetta sulle teorie del complotto.

Essa propone una sarcastica comparazione visiva tra diverse epistemologie della conoscenza. I dati sono rappresentati come cerchietti di varie dimensioni disposti in modo apparentemente casuale all'interno di un quadro; l'informazione li vede invece come ripieni di un certo colore, verde o viola; la conoscenza li lega in una struttura diagrammatica; l'intuizione — ovvero “l'*insight*” inglese — illumina una coppia di questi noduli informativi all'interno del diagramma; la saggezza individua un percorso di luce lungo un segmento della struttura; e la teoria del complotto irrompe bruscamente nella comparazione visiva, obliterando sia la conoscenza che le intuizioni che la saggezza, e utilizzando i punti per profilare un unicorno.

La vignetta è sagace e individua effettivamente alcune caratteristiche epistemologiche delle teorie del complotto¹. In esse, l'informazione non verrebbe interpretata, ma usata in modo irragionevole e pressoché arbitrario, collegando fra loro frammenti d'informazione fra i quali invece non sussisterebbe relazione alcuna. Ne emerge una figura dotata di senso ma immaginaria, disegnata con tratti imprecisi e financo infantili, che non sono per nulla fedeli alla distribuzione dei noduli e anzi straripano fuori dal quadro. L'unicorno alato rosa irrompe dunque quale esempio lampante di essere fantastico, frutto di un'immaginazione sregolata che non tiene più conto della realtà.

La vignetta è sagace, ma come molte delle immagini a impatto che circolano nel web, attira l'attenzione solo su alcuni aspetti del fenomeno, occultandone invece degli altri. Innanzitutto, i passaggi dai dati all'informazione, da questa alla conoscenza, via via fino all'intuizione e alla saggezza, sembrano avvenirvi tutti in modo cartesiano, senza incertezze né dilemmi, escludendo ogni configurazione alternativa. Chi decide, infatti, della forma, delle dimensioni, e della distribuzione dei dati? Chi del loro colore, qui ridotto a semplice binarismo? Chi soprattutto determina come collegare fra loro i puntini, includendo alcuni legami ed escludendone altri? E poi perché fare illuminare le nuove intuizioni solo all'interno della struttura e non all'esterno di essa? E perché mai privilegiare soltanto un percorso nel diagramma, designandolo come saggio, mentre tutte le altre traiettorie possibili non vengono considerate? Più in generale, chi è che determina il quadro entro il quale affiorano i dati, si riempiono d'informazione, si collegano nella conoscenza, danno luogo a intuizioni, e ispirano saggezza?

La vignetta in effetti pecca di diverse omissioni. Nella parabola epistemologica ascendente che rappresenta con efficacia, e che con sarcasmo fa precipitare all'apparire dell'unicorno rosa volante, mancano forse alcuni elementi, i quali potrebbero essere tuttavia importanti per meglio contestualizzare e comprendere le teorie del complotto. In particolare, il quadro che spinge a isolare certi dati e non altri, che impone soltanto due colori, che identifica alcuni legami come i soli possibili, che accende esclusivamente alcuni noduli, e traccia un percorso fra essi,

1. La bibliografia sulle teorie del complotto è molto ampia e si accresce di continuo, data l'attualità del tema; fra le pubblicazioni più recenti e pertinenti, si segnalano Madisson 2014; Leone 2016; Salerno 2016; Rodríguez-Ferrándiz 2019; Demuru 2020; Madisson e Ventsel 2020; per una rassegna interdisciplinare, Butter e Knight 2020.

viene presentato come un apriori della conoscenza, ma in realtà potrebbe benissimo ricevere il nome di “ideologia”. È forse questo, infatti, uno dei termini più importanti che mancano nella progressione epistemologica rappresentata dalla vignetta.

2. Unicorni

Chiaramente essa guarda con superiore ilarità alle teorie del complotto, ma oltre al quadro ideologico vi tralascia altri elementi importanti. In primo luogo, presenta l'unicorno rosa alato come archetipo d'immagine fantastica, senza corrispondenza con il reale, ma omette d'interrogare le qualità profonde di questa immagine. Non è forse un caso, infatti, che si tratti di una figura mitologica dall'amplissima fortuna (Dureau 2000). Come indica un'ampia bibliografia internazionale, dal classico studio di Roger Caillois (1991) fino al recente *Fantastic Creatures in Mythology and Folklore*, di Juliette Wood (2018)², il mito del liocorno o dell'unicorno si ritrova in molte culture durante un lunghissimo periodo storico, che va dall'antichità fino agli albori della modernità e oltre.

A tal proposito, è interessante leggere quanto scriveva degli unicorni Andrea Bacci, autore del *Discorso dell'alicorno, nel quale si tratta della natura dell'alicorno, e delle sue eccellentissime virtù*, pubblicato a Firenze nel 1573. Bacci fu medico e naturalista, e occupò la cattedra di botanica della Sapienza dal 1567 fino alla morte, nel 1600. Fu inoltre archiatra di Sisto V dal 1587³. Nell'incipit del discorso, Bacci usa argomenti che potrebbero essere utilizzati per problematizzare la semplicità piuttosto schematica con cui la vignetta summenzionata fa apparire gli unicorni:

E noi anderemo ben considerando quante difficoltà habbia l'intelletto nostro nell'offitio suo, si rispetto alla natura delle cose intelligibili, come ancora per la sua propria debolezza; troverremo verissima quella sentenza d'alcuni savi, che di pochissime cose noi habbiamo cognition vera, e che la piu parte di quel, che noi sappiamo, sia piu tosto opinione, che scienza certa. (Bacci 1573, p. 1)

2. Si leggano anche i classici studi di De Gubernatis 1872 e Ashton 1890.

3. Si legga la voce “Bacci, Andrea” nel V volume del dizionario biografico degli italiani, [https://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-bacci_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-bacci_(Dizionario-Biografico)/); ultimo accesso il 26 aprile 2023.

Si dirà che tale incertezza concernesse soltanto una zoologia agli albori del proprio sviluppo scientifico, ancora incapace di distinguere fra fatti e immaginazione. Certamente non vi sono oggi accreditati trattati di zoologia che si occupino di unicorni, i quali sono invece confinati nell'ambito della finzione, per esempio quella de *El libro de los seres imaginarios*, originalmente pubblicato col titolo di *Manual de zoología fantástica* nel 1957 da Jorge Luis Borges in collaborazione con Margarita Guerrero. Eppure, anche nell'epoca attuale, non sempre la divisione tra discorsi della finzione e discorsi della realtà è così netta. Anzi, a giudicare dal numero di testi pseudo-scientifici pubblicati ultimamente sugli unicorni, si potrebbe pensare che tale distinzione non è un dato acquisito una volta per tutte, ma il risultato di un processo culturale reversibile. In Bacci fatti e finzione si trovavano mescolati nel quadro di un discorso presentato come scientifico, mentre i tre secoli e mezzo di conoscenza naturalistica in seguito trascorsi hanno viepiù relegato gli unicorni in opere di finzione, come quella di Borges. Se però oggi si conduce una breve ricerca sui testi pubblicati negli ultimi anni a proposito di questa specie zoologica immaginaria, ci s'imbatte in titoli quali la *Field Guide to Unicorns of North America: The Official Handbook for Unicorn Enthusiasts of All Ages* (Robbins 2021). Già il titolo contiene molti termini che inseriscono l'oggetto di studio nel quadro di un discorso che si presenta anch'esso come scientifico, al pari di quello di Andrea Bacci di diversi secoli addietro: "Field Guide" e "Official Handbook" sono locuzioni che si attaglierebbero a un manuale per raccoglitori di funghi, mentre in questo caso il volume promette d'insegnare ad avvistare unicorni, specificando inoltre che i consigli raccolti non sono rivolti solamente a infanti o adolescenti ma invece a "cercatori di unicorni" di tutte le età. Sfogliando il "manuale", poi, ci si conferma nell'impressione che esso utilizzi tratti stilistici, di genere e di formato tipici del discorso scientifico applicandoli a questo oggetto di studio assai particolare. Ecco, per esempio, l'incipit del "manuale":

Ignored by skeptics and trivialized by princess culture, the unicorns of North America have never received the scientific attention they deserve. *Until now*. Containing the most up-to-date information known to experts in the fields of wildlife and evolutionary biology, this guide provides the perfect resource for identifying North American unicorns in the field, understanding their fascinating habits, and unraveling

the truth behind their curious history. It's time to gallop into fun and knowledge with the unicorns of North America! (Robbins 2021: 6)

In questo pseudo-manuale, il viaggio attraverso la zoologia degli unicorni nordamericani è poi accompagnato da Ulisse, un “real-life unicorn”, il quale in una vignetta promette di “aiutare a separare i fatti sull’unicorno dalle finzioni”, con il curioso risultato tautologico ma paradossale di un unicorno immaginario che con termini scientifici cerca di fare chiarezza sulla propria specie fantastica.

Non si tratta di un caso isolato; testi di questo tipo abbondano nelle librerie americane, e vanno da tali pseudo-manuali zoologici a volumi di carattere più pratico, concernenti per esempio l'allevamento o l'alimentazione degli unicorni, come l'opuscolo *Making a Meal for a Unicorn* di Ruth Owen (2021). Si potrebbe pensare che questi o altri titoli consimili siano ironici; in effetti la storia della zoologia non manca di questi divertissements. Nel 1961, per esempio, un tale Harald Stümpke dava alle stampe per i tipi di Fischer, a Stoccarda, un libro intitolato *Bau und Leben der Rhinogradentia* [“struttura e vita dei rinogradi”] (Steiner 1961). Il testo, un'ottantina di pagine corredate da una postfazione, quindici tavole a tutta pagina, e dodici illustrazioni di Gerolf Steiner, rivelava nella quarta di copertina di essere stato scritto da un “ex curatore del Museo dell'Istituto Darwin a Heieiei, Mairuwili”. Inutile cercare l'uno o l'altro di tali toponimi con *Google Maps*. Nell'introduzione si spiegava, infatti, che la terra dei rinogradi, confinata in un angolo sconosciuto dei Mari del Sud, era rimasta ignota fino al 1941, quando era stata visitata per la prima volta da Europei civilizzati a seguito di un evento fortunoso connesso con la guerra del Pacifico: lo svedese Einar Pettersson-Skamtkvist, sfuggito alla prigionia giapponese, era naufragato sull'isola Heidadaifi.

Ovviamente i rinogradi erano frutto d'invenzione. L'identità celata dallo pseudonimo “Harald Stümpke” si rivelava infatti nel nome del disegnatore, “Gerolf Steiner”. Questi fu insigne zoologo tedesco, occupò la cattedra di zoologia presso l'Università di Karlsruhe dal 1962 al 1973, e fu autore, prima che del celeberrimo trattatello che gli valse fama internazionale, di almeno tre monografie tutt'altro che canzonatorie. Steiner padroneggiava a tal punto gli stilemi del discorso zoologico da poterli utilizzare per costruire una zoologia fantastica⁴.

4. Per un'analisi approfondita del volumetto, si legga Leone 2012.

Tali stilemi comprendevano anche quelli dell'iconografia zoologica. Si osservi, per esempio, la tavola che accompagna la descrizione zoologica dei rinogradi primitivi (Fig. 2).

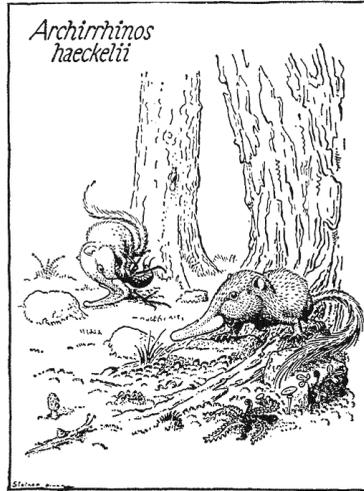


Figura 2. Tavola da Steiner 1961.

Potrebbe darsi che anche il manuale per appassionati di unicorni sia una parodia ironica, e tuttavia nei cinquant'anni che lo separano dal volumetto di pseudo-zoologia di Harald Stümpke molto è cambiato nel mondo della comunicazione. In particolare, si è reso necessario formulare quella che, dal nome di un giornalista americano attivo nell'esplorazione dei siti fondamentalisti cristiani, Nathan Poe, si denomina "la legge di Poe". Nel commentare l'indecidibilità dell'ironia nella comunicazione digitale contemporanea, Poe scriveva: "Without a winking smiley or other blatant display of humor, it is utterly impossible to parody a Creationist in such a way that someone won't mistake for the genuine article"⁵.

Allo stesso modo, senza adeguati meta-segni di genere, è possibile che uno pseudo-manuale ironico per appassionati di unicorni venga interpretato come un vero e proprio trattato di zoologia applicata. Insomma, quando la vignetta che fa del sarcasmo sulle teorie del complotto le compara a unicorni mal disegnati, omette di affrontare una

5. Il post originale si trova qui: <https://www.christianforums.com/threads/big-contradictions-in-the-evolution-theory.1962980/page-3#post-17606580>; ultimo accesso il 26 aprile 2023.

questione centrale: perché mai a un certo punto un numero crescente d'individui ha cominciato a vedere unicorni ovunque? Come suggeriscono diversi articoli di letteratura grigia, siamo ormai circondati da unicorni, e sempre più da persone che credono negli unicorni o che s'identificano con essi. Gli unicorni sono onnipresenti nel mondo infantile, ove compaiono in forma di peluche, di paraorecchie, di pendenti per collanine, raffigurati su adesivi glitterati, cuscini, astucci scintillanti, e naturalmente emoji, fasce per capelli e pigiama, solo per citarne alcuni (Fig. 3).



Figura 3. Unicorni nel mercato contemporaneo di oggetti per l'infanzia.

Molte fra le maggiori marche internazionali si promuovono anche attraverso la figura dell'unicorno, da H&M, che ha aperto uno "Unicorn Fan Club", a Paperchase, una catena di cartoleria, che ha adottato come slogan "Be More Unicorn", a Kellogg, che ha iniziato a produrre gli Unicorn Froot Loops (Fig. 4).



Figura 4. Presenze dell'unicorno nel marketing di marche globali contemporanee.

Al momento, lo *hashtag* inglese #unicorn conta 15,6 milioni di post, risultando, a detta degli esperti di marketing digitale, l'equivalente dell'avocado nella rappresentazione digitale del cibo. La serie televisiva *My Little Pony: Friendship is Magic* (basata sulla quarta versione del franchise *My Little Pony* di Hasbro (1981)), che ha per protagonisti diversi tipi di unicorni, è al centro di un'impresa mediatica globale che ha fatturato un miliardo di dollari nel 2015. In questa tipologia di unicorni ipermediali globali rientrano anche Princess Unikitty, uno spin-off del film *Lego Movie* del 2014, così come Ubercorn, mentore dello show *Go Jetters*. Unicorni gonfiabili sono oramai onnipresenti nelle piscine di tutto il mondo, Starbucks ha lanciato uno Unicorn frappuccino, con l'inquietante slogan "Flavor-changing Frappuccino — Only available if you believe"; e unicorni iridati compaiono sempre più su ogni forma di cibo industriale, dai toast alle torte (Fig. 5).



Figura 5. Lo "Unicorn frappuccino".

Anche molti protagonisti del mondo pop globale, come Miley Cyrus e Ariana Grande si sono vestiti da unicorni. La parola "unicorno", poi, s'infiltra in moltissimi meandri del lessico contemporaneo, indicando, a seconda dei contesti, una startup di proprietà privata del valore di più di un miliardo di dollari, una donna bisessuale che non si lega sentimentalmente, e molte altre accezioni ancora. La letteratura mondiale contiene molteplici e intricati riferimenti all'unicorno, che

continua a popolare anche le creazioni letterarie contemporanee, da Henry Potter fino al romanzo *The Lady and the Unicorn* di Tracy Chevalier (2003), ispirato alla celebre serie di arazzi fiamminghi⁶.

Da non trascurare poi è il fatto che l'unicorno sia divenuto negli ultimi anni, soprattutto con i colori dell'arcobaleno, uno dei simboli-chiave del mondo LGBT+ contemporaneo. Difficile riunire in un'unica interpretazione tutti questi riaffioramenti di un simbolo antico. Di certo, essi riprendono dalle tradizioni del passato, ebraica, cristiana, greca, araba, cinese, per citarne solo alcune⁷, un'idea di eccezionalità e di prestigio insieme, unita a un'idea d'indomabilità assoluta, rovesciabile in addomesticamento soltanto in condizioni straordinarie. L'unicorno è unicità, purezza, inafferrabilità, libertà, carattere indomito, ma anche bellezza, grazia, esistenza ultramondana.

Chi ha scherzato con la vignetta sopra esposta, paragonando teorie del complotto e unicorni, potrebbe allora in realtà aver suggerito involontariamente una nuova chiave di lettura di entrambi i fenomeni. Non è infatti impossibile che vi sia una coincidenza storico-culturale fra le teorie del complotto e la caccia agli unicorni, sorta di equivalente contemporaneo della caccia alle streghe.

Il prossimo passaggio sarà dunque quello di stabilire nessi e analogie fra teorie del complotto e unicorni, ma anche quello di determinare scarti e differenze fra unicorni e streghe. Il riferimento all'unicorno si lega innanzitutto al desiderio di ritagliare il reale secondo linee che non sono quelle delle scienze naturali. Esiste in natura una varietà esuberante di specie animali, alcune dotate di proprietà morfologiche e funzionali straordinarie rispetto a quelle umane, eppure non è intorno a queste che si costruisce il mito contemporaneo ma intorno a una specie totalmente altra, frutto di una fantasia combinatoria antica, cui però si attribuiscono nuove proprietà e soprattutto si accredita un'esistenza parallela, che non dipende dall'ontologia della natura ma da quella che emerge dalla stessa credenza⁸. Non si crede negli unicorni perché esistono, bensì essi esistono perché vi si crede. Questo rapporto fra

6. La letteratura su questi ultimi è copiosa. Si leggano Williamson 1986 e Büttner 1995.

7. Sulle radici bibliche dell'immaginario dell'unicorno, si legga Weitbrecht 2018; su quelle coraniche, Ettinghausen 1950.

8. Questo atteggiamento epistemico ricorda quello che Eco, in un articolo pubblicato originariamente in francese (1993: 37) definisce la "fausse identification", citando come esempio proprio gli avvistamenti di unicorni sulla via del ritorno della Cina, a Giava, mentre evidentemente si trattava di rinoceronti, come spiega lo stesso Eco.

credenza e ontologia diventa però speculare, come intuisce bene un passaggio del romanzo speculare per eccellenza, *Through the Looking-Glass* (1871) di Lewis Carroll. L'incontro fra la protagonista Alice e l'unicorno è descritto come segue nel VII capitolo del libro:

“It didn't hurt him,” the Unicorn said carelessly, and he was going on, when his eye happened to fall upon Alice: he turned round rather instantly, and stood for some time looking at her with an air of the deepest disgust.

“What — is — this?” he said at last.

“This is a child!” Haigha replied eagerly, coming in front of Alice to introduce her, and spreading out both his hands towards her in an Anglo-Saxon attitude. “We only found it to-day. It's as large as life, and twice as natural!”

“I always thought they were fabulous monsters!” said the Unicorn. “Is it alive?”

“It can talk,” said Haigha, solemnly.

The Unicorn looked dreamily at Alice, and said “Talk, child.”

Alice could not help her lips curling up into a smile as she began: “Do you know, I always thought Unicorns were fabulous monsters, too! I never saw one alive before!”

“Well, now that we *have* seen each other,” said the Unicorn, “if you'll believe in me, I'll believe in you. Is that a bargain?”

“Yes, if you like,” said Alice.

(Carroll 2017 [1871], p. 58)

Alice aveva sempre creduto che gli unicorni fossero mostri favolosi, ma al primo incontrarla anche l'unicorno dichiara di aver creduto lo stesso dei bambini. “Adesso che ci siamo visti reciprocamente”, dice alla fine del passaggio l'unicorno, “se tu crederai in me, io crederò in te. Affare fatto?”.

Si potrebbe ipotizzare che lo stesso tipo di tacito accordo esista tra molti seguaci contemporanei dell'unicorno: credere in qualcosa che la maggioranza e il sapere *mainstream* ritengono un essere immaginario non attribuisce uno spessore ontologico soltanto alla credenza, ma anche a coloro che vi credono. Spesso si trascura questo aspetto importante del fenomeno, ovvero l'aura esistenziale che si produce nel credere in qualcosa che altri, specie se maggioranza, ritengono immaginario. Vi è di più. Questa credenza neppure deve essere confusa con la fede, in quanto non è un credere comunitario in un essere o in una realtà che

la conoscenza *mainstream* reputa immaginari; gli adepti dell'unicorno non formano una religione, almeno non per il momento, sebbene l'unicorno appaia in molti testi come figura trascendente, e persino come rimando cristico. Al contrario, l'incontro con l'unicorno è sempre un faccia a faccia simile a quello descritto da Lewis Carroll: io vedo un mostro immaginario, e questi vede me, me che pure sono un mostro, ma da un altro punto di vista: sono un individuo che si considera come l'unico membro di una strana specie estinta, oppure di una specie i cui membri, come gli unicorni, si aggirano misteriosi e indomiti per lande fiabesche, riconoscendo soltanto esseri della loro stessa purezza, e rifuggendo o trafiggendo tutti gli altri. Io vedo l'unicorno e ci credo perché in questo vedere e credere sento che l'unicorno che è in me viene allo stesso tempo veduto e creduto, e comincia a esistere agli occhi di qualcuno o qualcosa, mentre prima semplicemente era e non esisteva.

Per questo, forse, gli unicorni diventano simbolo di riferimento della comunità LGTB+: rimandano allo scardinamento di un'idea di genere imposta dall'alto e da altri, spesso inculcata e difesa con la violenza; al sovvertimento, dunque, dell'idea che tutto ciò che si trova in mezzo o "a cavallo" delle linee riconosciute di segmentazione del reale, del corpo, del genere, della sessualità, divenga un mostro senza collocazione legittima nella realtà ma destinato a vivere in un immaginario represso. Appropriandosi dell'unicorno, la comunità LGTB+ rivendica il carattere reale del proprio immaginario di genere, e riscrive le segmentazioni sedimentate e tradizionali della sfera sessuale esattamente come l'apparire dell'animale fantastico obbliga a riscrivere i trattati di zoologia. In altri termini, rivendicare la realtà dell'unicorno significa affermare l'arbitrarietà di tutto ciò che lo ha negato nella storia e che continua a negarlo, una cultura naturalizzata a tal punto da diventare seconda natura, inventario zoologico che esclude le possibilità del vivente come se si trattasse di specie zoologiche inesistenti.

Credere negli unicorni vuol dire allora puntare alla possibilità di rimodellare secondo la propria esistenza la seconda natura culturale nella quale si è nati, e di rovesciare, così, i rapporti di forza fra realtà e immaginario, arbitrarietà e motivazione. Ciò non avviene però nel segno della fondazione di una nuova fede comunitaria, bensì con i tratti di tante individualità sognanti accomunate da una certa aria di famiglia: ognuno vede il suo unicorno, e ognuno vi vede l'affermazione non tanto di un genere quanto di un unico, di una singolarità, che si

specchia nel mostro e lo riconosce come esistente, e per ciò stesso ne è visto e riconosciuto, da uno sguardo che non è più binario ma singolo come il corno dell'animale fantastico, antenna ontologica che punta verso il prodigio e lo fa esistere con dignità e persino prestigio, allotipo fra gli allotipi.

Erano forse cacciatori di unicorni quei due, una coppia, che il 6 novembre 2020, nel paesino di Rivoli, alle porte di Torino, in un pomeriggio angosciato dal diffondersi della pandemia, in sella alla propria Porsche Cayenne fiammante, prendevano a tallonare un'ambulanza che raccoglieva malati di COVID, e ne rallentavano così l'intervento? Erano forse cacciatori di unicorni questi due, che dal loro SUV pedinavano l'ambulanza per dimostrare che essa circolava vuota per le strade di Torino e provincia, vuota e col solo fine di spaventare la popolazione e diffondere la paura di un morbo invisibile, inesistente? E che unicorni avevano avvistato quei manifestanti che, il giorno sabato 30 giugno 2021, a Novara, sfilavano per le vie del centro travestiti da prigionieri dei lager nazisti, con tanto di casacca a strisce, numero d'identificazione, e filo spinato tutto intorno¹⁰?

In altre parole, che genere di unicorno sono le teorie del complotto?

3. Maiali

Per comprenderlo, ci occuperemo adesso di un caso di studio particolare, che aiuterà a gettare nuova luce sulla peculiare epistemologia semi-otica delle teorie del complotto. Si tratta di un caso che non riguarda gli unicorni, bensì animali molto meno mitici, benché molto presenti nell'immaginario di diverse culture, vale a dire dei maialini. La storia inizia nell'agosto del 2004, in una ridente città dell'Ecuador chiamata Guayaquil. Qui viveva Daniel Adum Gilbert, che all'epoca terminava gli studi universitari in comunicazione visiva e al tempo stesso lavorava in un'agenzia di pubblicità; dopo aver perduto il lavoro a seguito di una bravata in risposta a un test attitudinale, si ritirò a sperimentare nuove creazioni visive nella propria cantina. All'epoca, in Ecuador come in

9. <https://www.torinotoday.it/cronaca/negazionisti-inseguono-ambulanza.html>; ultimo accesso il 26 aprile 2023.

10. <https://tg24.sky.it/torino/2021/11/01/novara-no-green-pass>; ultimo accesso il 26 aprile 2023.

altri Paesi, si cominciavano a diffondere gli stencil, silhouette grafiche utilizzate dagli artisti di strada per dipingere la stessa immagine in diversi punti di una città. Daniel ne fabbricò una a forma di maialino, utilizzando il logo di un ristorante che si ritrovava tra i materiali del suo perduto lavoro. Nella notte del 9 ottobre del 2004 uscì dunque armato di tale silhouette stencil nel quartiere di Samborondón, una zona residenziale della città, e vi dipinse dieci maialini in tre colori, rosso, bianco, e nero, colori scelti perché ben visibili nel contrasto con la tonalità delle pareti sottostanti anche nottetempo (Fig. 6).



Figura 6. Maialini raffigurati da Daniel Adum Gilbert per le strade di Guayaquil.

Ripetette quindi l'operazione per un mese, dipingendo maialini rossi, bianchi, e neri per tutta la città, ovunque gli sembrasse d'incontrare un luogo ben ubicato e visibile dalle auto. Durante i tragitti con la fidanzata, andando a una riunione, oppure recandosi a una festa, Daniel dipinse maialini nei quartieri di Sambo, del Centro, e di Urdesa, che videro dunque affiorare un numero crescente di questi piccoli animali sulle pareti. Poi, dopo un mese, Daniel si stancò di questa attività, abbandonò la silhouette in cantina, e cominciò a dedicarsi ad altri progetti artistici.

Dopo qualche settimana, il giovane grafico stava lavorando al computer quando ricevette un messaggio da sua sorella. Si trattava di uno di quei messaggi di avvertimento che si trasmettevano a catena attraverso le reti sociali, secondo un meccanismo che un tempo si sarebbe chiamato "catena di Sant'Antonio". Il messaggio era il seguente:

Te escribía por lo siguiente, el día de ayer me contaron algo que no ha salido en los medios de prensa, pero que es bueno que lo sepas. Según se dice, en España han asesinado a dos de los líderes de estas pandillas juveniles Latin Kings. Parece que el asesino es un guayaquileño de clase alta. *[Ti scrivo per quanto segue: ieri mi hanno detto qualcosa che non è apparso nei media, ma è bene che tu lo sappia. In Spagna, si dice che due dei leader di queste bande giovanili dei Latin Kings siano stati assassinati. Sembra che l'assassino sia un Guayaquileño di classe superiore.]*

I Latin Kings erano effettivamente una banda di criminali che, nata negli Stati Uniti, si era poi diffusa anche in Spagna e in Ecuador, dedicandosi soprattutto al furto di auto, ad omicidi e rapine. Il messaggio poi continuava:

El hecho es que integrantes de esta banda se han venido desde España y se han unido con los que ya estaban acá y se rumora que van a tomar represalias contra cuatrocientos guayaquileños: doscientos por cada muerto. *[Il fatto è che i membri di questa banda sono venuti dalla Spagna e si sono uniti a quelli che erano già qui e si dice che si vendicheranno contro quattrocento Guayaquileños: duecento per ogni morto.]*

Il messaggio aggiungeva poi che i membri della banda stavano dipingendo maialini di tre colori sulle pareti della città, con un significato preciso per ogni colore: nero, morte; rosso, stupro; bianco, spavento, nel senso che gli abitanti della zona marchiata con maialini bianchi sarebbero stati solo spaventati, ma non uccisi né stuprati. Il messaggio allertava che tutto il quartiere di Samborondón era pieno di tali effigi suine, e che non si sapeva se quanto si andava dicendo al proposito corrispondeva a verità, ma che comunque valeva la pena fare attenzione.

Era ancora il tempo delle catene di email, e nonostante Daniel cercasse di scoprire chi avesse generato quel messaggio, risultava impossibile identificare l'origine della catena, sepolta sotto migliaia di inoltri. Nei giorni successivi poi, in città iniziarono a correre molte altre voci, soprattutto attraverso il mezzo radiofonico: che la banda disseminava minacce a mezzo di questi maialini dipinti; che pareva si trattasse di simboli di riti satanici; che erano in realtà un segno di stregoneria; che i maialini neri indicavano una minaccia di pestilenza, i rossi un eccidio; che i bianco-grigi erano segnali per l'esplosione di bombe terroristiche. I mezzi di comunicazione cominciarono ad amplificare il senso di

minaccia che incombeva sulla città, intervistando gli abitanti dei quartieri toccati e lasciando i microfoni aperti perché tali abitanti sfogassero le loro paure. Pressato dal panico collettivo, l'allora governatore della città, Efrén Rojas, prese posizione pubblicamente, invocando l'intervento del comandante della polizia di Guayaquil, il colonnello Luís Cadena, affinché dispiegasse un sistema di protezione per bambini e ragazzi delle scuole dei quartieri minacciati (Fig. 7); Cadena per parte sua dispose che le forze di polizia presidiassero gli edifici scolastici nel mirino della banda.



Figura 7. La stampa di Guayaquil annuncia le indagini della polizia sui misteriosi maialini.

In questa folle epoca nella storia della città, in preda a un panico complottista collettivo, poteva capitare che gruppi di studenti delle superiori si ritrovassero a una festa, e che all'improvviso tutti i loro cellulari squillassero perché i genitori avevano sentito che la banda era in azione in città, ed essi, i genitori, accorrevano dunque alla festa per mettere in salvo i propri figli. Molti genitori cominciarono persino a tenere i figli chiusi in casa, e addirittura preferirono non mandarli più a scuola. Daniel aveva dipinto uno dei maialini davanti a una fermata dell'autobus, e adesso ogni qualvolta un mezzo pubblico si fermava lì i passeggeri ne scendevano in preda al panico, allontanandosi di corsa per paura di cadere vittime di un attentato. Vi fu persino qualcuno che vendette la propria casa per sfuggire alla minaccia¹¹.

11. Per una descrizione dettagliata degli eventi, si ascolti l'emissione radiofonica seguente: <https://www.npr.org/2020/12/18/947995881/chanchocracia>; ultimo accesso il 26 aprile 2023.

In verità, qualche giornalista più avveduto ebbe l'idea d'interrogare i Latin Kings, che però erano difficili da reperire, e ripiegò allora su Nelsa Curbelo, una famosa attivista di origine uruguayana attiva a Guayaquil, esperta di bande violente nel Paese. Questa si pronunciò con chiarezza: le bande solevano comunicare con graffiti e firmarli, anche per identificare l'autore della minaccia; era dunque improbabile che fossero all'origine dei maialini, dipinti con la tecnica dello stencil. Questa voce tuttavia rimase ignorata. Sei mesi più tardi, uno dei quotidiani più importanti dell'Ecuador, *El Universo* di Guayaquil, pubblicava in prima pagina le immagini di due maialini neri ritrovati ai lati di un tunnel, riportando che essi erano oggetto d'indagini da parte della polizia (Fig. 7).

Alla fine, una zia di Daniel che lavorava per il comune di Guayaquil venne a sapere per vie traverse che il nipote era l'autore dei maialini e lo spinse a confessare, a pagare una multa per causato disordine pubblico, e a cancellare tutti i maialini in giro per la città, scortato da un operatore con telecamera e da un avvocato. Durante l'operazione, Daniel fu stupito del fatto che alcuni dei maialini fossero stati già cancellati, o a loro volta segnati con una "x", e che in alcuni casi essi fossero stati rielaborati a mezzo di cuoricini o altri simboli positivi.

Questa storia, per fortuna conclusasi a lieto fine, senza troppi danni né vittime, contiene molti degli elementi che tipicamente si riscontrano in una teoria del complotto. In primo luogo, è necessario che in uno spazio socioculturale emergano uno o più eventi sconosciuti, di cui una comunità cerca di ricostruire sia le cause che le finalità. Affinché si coaguli una teoria del complotto, è necessario che il codice per decifrare tali eventi sia ignoto ai più, ovvero che sia ritenuto inaffidabile. Qualcuno comincia a dipingere nottetempo maialini in giro per una città, e dopo un po' gli abitanti cominciano a chiedersi chi li abbia dipinti, e con quali scopi. Non tutti gli eventi ignoti però suscitano teorie del complotto. Molto dipende sia dalla natura segnica degli eventi, sia dal modo in cui le informazioni circolano all'interno della comunità. Per quanto riguarda i segni, essi devono già presentare una proto-articolazione sul piano dell'espressione che li renda associabili a un'articolazione corrispondente sul piano del contenuto. Se per esempio Daniel avesse dipinto solo maialini neri, o se ne avesse dipinto solo uno, o se li avesse dipinti tutti nello stesso posto, non avrebbe offerto ai suoi

concittadini una matrice espressiva abbastanza complessa da poter scatenare la ricerca di un codice d'interpretazione corrispondente.

Anche il modo in cui si forma questa interpretazione collettiva dell'ignoto riveste un ruolo centrale. Se Guayaquil avesse potuto contare unicamente su un sistema di comunicazione molto strutturato, o molto gerarchico, o molto controllato, forse non avrebbe dato luogo al moltiplicarsi di semiosi che poi sono sfociate nella teoria del complotto dei maialini minacciosi. Al contrario, questo tipo di teorie sono molto simili a quelle che da sempre circolano nelle società sotto forma di voci incontrollate. La storia ne è piena. Tuttavia, al contrario delle voci, le teorie del complotto contemporanee possono contare non soltanto sul passaparola faccia a faccia, ma anche su fulminee comunicazioni digitali diffuse in maniera capillare attraverso la comunità. Come nel caso delle voci, dette anche "rumors" in inglese, non si riesce mai a risalire alla fonte che ha dato luogo al loro primo embrione, anche perché, se lo si facesse, probabilmente il loro autore stenterebbe a riconoscere cosa esso è poi divenuto nello sviluppo successivo, in quanto l'elaborazione di queste teorie è tipicamente corale ma frastagliata, segnata da mille innesti intorno a un nucleo narrativo centrale.

Da un lato, dunque, vi è qualcuno che produce segni casuali ma vagamente inquietanti nello spazio sociale, mentre dall'altro vi è qualcuno che ne inaugura la decodificazione, generando però una palla di neve segnica che s'ingigantisce man mano che rotola, accumulando tutti gli apporti dei luoghi in cui passa, e a volte trasformandosi in una vera e propria valanga. È da sottolineare, poi, che quando questa decodificazione aberrante dei segni nell'ambiente ha luogo, essa si origina spesso attorno a configurazioni espressive che, per motivi legati sia alla loro struttura plastica sia alla loro connotazione figurativa, suscitano un senso d'inquietudine e, dunque, richiedono un'urgenza interpretativa. Quanto alla struttura plastica, Daniel deve aver bene utilizzato i suoi studi di comunicazione, o forse il suo intuito di pubblicitario, in quanto tra i diversi colori che le culture riconoscono, i tre selezionati dall'artista ecuadoriano sono gli unici a essere sempre presenti, come indica un celebre studio di Berlin e Kay (1969): rosso, nero, e bianco. Questi tre colori hanno una forte valenza in tutte le culture cromatiche, e il vederli associati ai maialini misteriosi ha immediatamente attivato codici ancestrali (ma non universali), che legano il nero alla morte e il rosso al sangue.

Quanto alle connotazioni figurative, non vi è nulla di più innocuo di un maialino; il modo in cui questo animale viene rappresentato nella silhouette approntata da Daniel, poi, non sembra avere niente di particolarmente inquietante. Tuttavia nella memoria culturale sono sedimentate storie antichissime di una maledizione che coglie coloro i quali vivono in una casa segnata con un marchio misterioso sullo stipite della porta. Vedere moltiplicarsi questi segni tutti identici se non per colore e collocazione, poi, desta come un senso d'invasione animale dello spazio urbano, cui la comunità associa un senso d'inquietudine.

Anche per un'altra ragione, tuttavia, questa storia è esemplare: dietro ogni teoria del complotto non c'è solo una teoria, ma vi è spesso anche il complotto. Per questo motivo tali fenomeni sociali non andrebbero semplicemente derisi, ma vanno invece considerati al fine di comprendere le inquietudini che essi veicolano. I maialini non erano un marchio di minaccia dei Latin Kings, eppure i Latin Kings erano capaci di segni di minaccia. L'emergere di una teoria del complotto attorno a questi segni innocui, insomma, indica che lo spazio pubblico è comunque percepito come insidioso, per cui al primo manifestarsi di una configurazione segnica sconosciuta, è facile che essa sia interpretata come foriera di minaccia. Insomma, la vicenda dei maialini di Guayaquil rivela non solo il modo disgregato con cui la comunità borghese di questa città costruisce il proprio senso dello spazio culturale, ma anche il timore con cui essa vive la geografia urbana, il sentirsi allo stesso tempo soggetto privilegiato e potenziale oggetto di violenza.

Corrisponde poi alla dinamica tipica di una teoria del complotto anche il fatto che l'attribuzione a un nemico esterno e invisibile riconfiguri gli equilibri di potere all'interno della comunità, per esempio attraverso l'instaurarsi di un nuovo ordine che in un certo senso approfitta anche della minaccia misteriosa e del clima di paura che essa suscita al fine di accrescere il proprio controllo sulla società specialmente nei luoghi in cui essa riproduce la sua cultura, come le scuole per esempio.

Infine, rientra in questa architettura tipica di una teoria del complotto anche il modo in cui lo strutturarsi di decodifiche aberranti tiene al margine, ignora o persino espelle indizi che potrebbero invece sovvertire o attenuare l'interpretazione corrente. Quando l'esperta di comunicazione delle bande criminali viene interpellata, giustamente afferma che esse non si esprimono attraverso stencil, proprio perché la criminalità organizzata predilige i più rapidi graffiti a vernice spray e

tiene, inoltre, ad apporvi la propria firma. Questa voce dissonante rimane tuttavia inascoltata, giacché la comunità spaventata si è già fissata su uno schema d'interpretazione che consente una risposta collettiva e attribuisce responsabilità certe. I maialini dipinti da Daniel per le strade di Guayaquil sono dunque para-segni, nel senso che non intendono comunicare niente se non l'intenzione dell'artista di divertirsi e provocare, ma vengono interpretati come pseudo-segni, ossia come frutto di una precisa intenzione di comunicare e incutere timore.

Non è per caso che nella descrizione e nell'analisi di questo curioso episodio, fortunatamente risoltosi senza troppi danni, non si sia fatto qui uso della locuzione “leggende metropolitane” ma si sia invece fatto riferimento alle “teorie del complotto”. In effetti, quella dei maialini potrebbe essere interpretata in relazione alla prima etichetta, invece che alla seconda; come il proliferare di una leggenda urbana, piuttosto che come il dilagare di una teoria del complotto. Che si sia scelta la seconda pista è sintomatico di un cambiamento nello stesso discorso accademico, spesso passato inosservato: nel primo decennio del millennio in corso, gli studiosi e le studiose si sono occupati sempre meno di leggende metropolitane, che pure avevano fatto l'oggetto di una letteratura abbondante nei decenni precedenti (per una sintesi, v. Donovan 2004), e si sono invece occupati sempre più di teorie del complotto. Questa transizione non deve però essere interpretata come motivata da un cambiamento dell'oggetto di studio, bensì come un mutamento nella forza epistemica e nel ruolo sociale delle finzioni collettive, le quali sono passate appunto dal rango di “leggende” a quello di “teorie”. Nessuno studioso oggi parlerebbe delle finzioni collettive che si sono elaborate a proposito dei vaccini come di “leggende metropolitane”, in quanto tali finzioni circolano con una forza e uno statuto epistemico che reclama per esse il rango di sapere scientifico, se non quello di verità. Le teorie del complotto sono allora leggende metropolitane ribelli, che rivendicano adesso per sé un rango epistemico pari se non superiore a quello del senso comune *mainstream*. È molto probabile che l'esplosione della comunicazione digitale specie attraverso i *social networks* abbia portato a questo progressivo disinteresse per “le voci” (“rumors”), le leggende contemporanee, metropolitane, urbane, il folklore urbano, e invece a una progressiva riformulazione di questi temi nel quadro degli studi sulle “teorie del complotto”.

Rimane da chiedersi se in questa storia di maialini non vi siano in fondo anche degli unicorni. Per stanarli, o meglio, per avvistarli, occorre forse analizzare più approfonditamente il messaggio email che, disseminato a catena, dà abbrivio a tutta la vicenda e l'alimenta. La struttura pragmatica con la quale si dirige al lettore è quella che abbiamo imparato a riconoscere in tutta la comunicazione complottista sui vaccini, sia quelli che venivano accusati di scatenare l'autismo, sia quelli fabbricati in risposta alla pandemia di COVID-19. Questa struttura potrebbe essere riassunta nella frase "non te lo dicono ma..."; essa disegna una zona d'ombra nell'impianto tradizionale della sicurezza comunitaria, affidato allo Stato, al governo, al municipio, alle forze dell'ordine, insomma a tutti i poteri costituiti; funzionando essenzialmente come una disintermediazione, il messaggio getta discredito su questa gestione tradizionale della sicurezza, accusandola velatamente di essere connivente con lo stesso complotto dei maialini, e propone invece una gestione alternativa dal basso, in cui è la comunità stessa a difendersi attraverso messaggi di allerta che singoli inviano ad altri singoli cari, secondo una struttura non più piramidale né concentrica, ma dove ognuno è un piccolo sasso in uno stagno che allerta con i suoi minuscoli cerchi anche quelli che lo circondano. In fondo, quello che molte teorie del complotto propongono è proprio questa disintermediazione della cura sociale, in cui non è più lo Stato a prendersi cura dei cittadini, ma i cittadini a prendersi cura di sé stessi senza l'intermediazione dello Stato. In questo senso si avvistano unicorni anche in questa storia di maialini; ogni email inviata nella catena che innesca la valanga cospirativa, così come ogni diceria raccolta qua e là e poi riportata come vera con l'aggiunta di ulteriori dettagli più o meno inventati, è come un piccolo avvistamento di unicorno, in cui il singolo crede alla storia che gli si racconta, anche se è epistemologicamente mostruosa, ma al tempo stesso ne è creduto, trasformandosi così in unicorno scintillante, finalmente fuori dal proprio isolamento, dalla propria impotenza, dalla propria inattività. Costruire un nemico invisibile comune, che minaccia attraverso terrificanti messaggi sibillini, è il modo migliore per tornare all'esistenza in una comunità urbana in cui da un lato lo Stato non riesce più a proteggere dalla criminalità, e dall'altro i singoli sono svincolati da un senso ancestrale e protettivo del vivere insieme. A ogni invio di email, a ogni clic, il singolo sembra dire: ho paura ma posso proteggermi da solo, e sono così forte da poter proteggere persino gli

altri, strapparli alle menzogne della polizia per rivelare loro ciò che ne salverà le vite. Questo senso dell'unicorno emerge a maggior ragione in una situazione in cui in sostanza tutti sono ugualmente impotenti e ignari di ciò che sta accadendo.

L'anonimo autore della vignetta compara le teorie del complotto a unicorni disegnati in barba alla ragionevole distribuzione e interrelazione di dati, informazione, conoscenza, intuizioni, e saggezza, come se si trattasse dell'opera di un bambino capriccioso il quale, messo di fronte al classico gioco dei punti da unire, o delle campiture da colorare, decide di fare di testa sua, e vede nel gioco comune un altro gioco tutto suo, un modo di ritagliare il reale che non a questo rende giustizia, rispettandone le linee guida, né alla tradizione consolidata che lo articola secondo giochi ormai noti, ma piuttosto mettendo in risalto il corno unico e spiraliforme dell'io mostro, dell'io insicuro cui il contraddire le regole regala un potenziato sentimento d'esistenza. Ma chi ironizzasse contro questo umano desiderio di straripare rispetto agli argini del senso, di travisare, di vedere oltre col rischio tangibile di vedere male, forse dimentica che da tempo memorabile l'uomo guarda verso le stelle, e certo le conta, le misura, le soppesa, le ascolta con macchine sempre più complesse, però, schiacciato dalla loro distanza, comincia a fantasticare, e allora, come riporta lo Scaligero a partire dai manoscritti astronomici persiani, o come proporrà più tardi l'astronomo tedesco Jacobus Bartschius, punta lo sguardo verso il cielo invernale e, in prossimità dell'equatore celeste, poco lontano dallo Zenit sopra Guayaquil, incrocia la Via Lattea, e lì, in mezzo a quella ridda di luci remote e confuse, scorge a malapena ammassi stellari e nebulose, riconoscendovi, perlomeno da quattro secoli, la costellazione dell'unicorno.

4. Conclusione: leoni

Dopo queste scorribande zoologiche fra unicorni e maialini, mi si lasci concludere con un riferimento all'animale, non fantastico ma zoologico, e realmente minaccioso, che dà il cognome alla mia famiglia. Nell'esplorare l'immensa biblioteca del monastero de *Il nome della rosa*, Guglielmo da Baskerville e Adso da Melk giungono nella sezione denominata "LEONES". "Leones" — dice il maestro all'allievo — "meridione, nella nostra mappa siamo in Africa, hic sunt leones. E questo

spiega perché vi abbiamo trovato tanti testi di autori infedeli. [...]”. I due monaci vi trovano infatti il Corano, giacché, come continua Guglielmo da Baskerville, il corano è “Un libro che contiene una saggezza diversa dalla nostra. Ma comprendi perché lo abbiamo posto qui, dove stanno i leoni, i mostri. Ecco perché vi abbiamo visto quel libro sulle bestie mostruose dove hai trovato anche l’unicorno. Questa zona detta LEONES contiene quelli che per i costruttori della biblioteca erano i libri della menzogna” (Eco 1980, pp. 243–4). E il passo continua:

“Ma l’unicorno è una menzogna? È un animale dolcissimo e altamente simbolico. Figura di Cristo e della castità, esso può essere catturato solo ponendo una vergine nel bosco, in modo che l’animale sentendone l’odore castissimo vada ad adagiarle il capo in grembo, offrendosi preda ai laccioli dei cacciatori.”

“Così si dice, Adso. Ma molti inclinano a ritenere che sia una invenzione favolistica dei pagani”.

“Che delusione,” dissi. “Mi sarebbe piaciuto incontrarne uno attraversando un bosco. Altrimenti che piacere c’è ad attraversare un bosco?” (*ibid.*, p. 244)

In effetti, qualche giorno dopo aver presentato per la prima volta questo testo in occasione di una conferenza presso l’Università “Normale” di Pisa, una studentessa cinese mi inviò l’immagine che segue (Fig. 8).

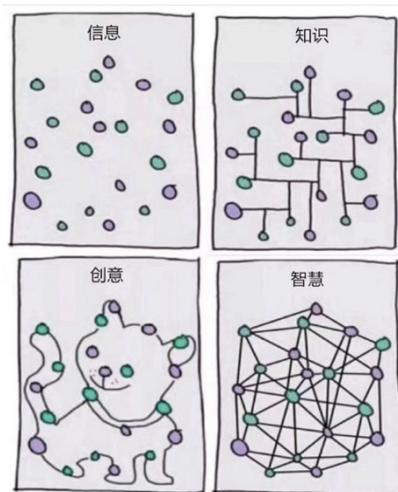


Figura 8. Vignetta cinese.

Essa assomiglia in tutto e per tutto alla vignetta mostrata nella Figura 1, ma al posto dell'unicorno compare un felino, non un leone ma un gatto, e la didascalia in cinese non recita “teoria del complotto” ma “creatività”.

Riferimenti bibliografici

- ASHTON J. (1890) *Curious Creatures in Zoology*, John C. Nimmo, Londra.
- BACCI A. (1573) *Discorso dell'alicorno [...] Nel quale si tratta della natura dell'alicorno, e delle molte sue virtù / revisto dal propio autore con aggiunta delle esperienze, e di molte cose notabili contro a' veleni [...]*, Giorgio Marscotti, Firenze.
- BERLIN B. e P. KAY (1969) *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley.
- BORGES J.L. e M. GUERRERO (1957) *Manual de zoología fantástica*, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico.
- BÜTTNER G. (1995) *The Lady and the Unicorn: The Development of the Human Soul as Pictured in the Cluny Tapestries*, Hawthorn Press, Stroud.
- BUTTER M. e P. KNIGHT (a cura di) (2020) *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, Routledge, Londra–New York.
- CAILLOIS R. (1991) *Le mythe de la licorne*, Fata Morgana, Fontfroide–le–Haut.
- CARROLL L. (2017 [1871]) *Through the Looking Glass, and What Alice Found There*, Enhanced Media Publishing, Los Angeles.
- CHEVALIER T. (2003) *The Lady and the Unicorn*, HarperCollins, Londra.
- DE GUBERNATIS A. (1872) *Zoological Mythology: Or, The Legends of Animals*, Trübner, Londra.
- DEMURU P. (2020) *Conspiracy Theories, Messianic Populism and Everyday Social Media Use in Contemporary Brazil: A Glocal Semiotic Perspective*, “Glocalism: Journal of Culture, Politics, and Innovation”, 3: 1–42.
- DONOVAN P. (2004) *No Way of Knowing: Crime, Urban Legends, and the Internet*, Routledge, New York.
- DUREAU Y. (2000) *The Metamorphosis of a Signifier Vs. an Iconic Signified: The Unicorn — A Case Study*, “Semiotica”, 128(1–2): 35–68.
- ECO U. (1993) “Ils recherchaient des licornes”, in Y. Dayun e A. Le Pichon (a cura di), *La licorne et le dragon : Les malentendus dans la recherche de l'universel*. Éditions Charles Léopold Mayer, Parigi, 35–64.
- ETTINGHAUSEN R. (1950) *Studies in Muslim Iconography: I. The Unicorn*, Freer Gallery of Arts Occasional Papers, 1(3), Smithsonian Institution Libraries, Washington.

- LEONE M. (2012) “Nasi possibili: Internaturalità e figurazione”, in G. Marone (a cura di), *Semiotica della natura (Natura della semiotica)*, Mimesis, Milano–Udine, 183–207.
- . (a cura di) (2016) *Complotto / Conspiracy*, numero speciale di *Lexia*, 23–24, Aracne, Roma.
- MADISSON M.–L. (2014) *The Semiotic Logic of Signification of Conspiracy Theories*, “Semiotica”, 202: 273–300.
- . e A. Ventsel (2020) *Strategic Conspiracy Narratives: A Semiotic Approach*, Routledge, New York–Londra.
- OWEN R. (2021) *Making a Meal for a Unicorn*, Bearport Publishing Company, Inc., Minneapolis.
- ROBBINS A. (2021) *Field Guide to Unicorns of North America*, Ulysses Press, New York.
- RODRÍGUEZ–FERRÁNDIZ R. (2019). *Faith in Fakes: Secrets, Lies, and Conspiracies in Umberto Eco’s Writings*, “Semiotica”, 227: 169–86.
- SALERNO D. (2016) *Memory, Visuality, Fiction: Italian History and Conspiracies in Romanzo Criminale: La Serie*, “The Italianist”, 36(2): 158–76.
- STEINER G. (alias Harald Stümpke) (1961) *Bau und Leben der Rhinogradentia*, Fischer, Stoccarda.
- WEITBRECHT J. (2018) *Thou Hast Heard Me from the Horns of the Unicorns: The Biblical Unicorn in Late Medieval Religious Interpretation*, “Interfaces”, 5: 49–64.
- WILLIAMSON J. (1986) *The Oak King, the Holly King, and the Unicorn: The Myths and Symbolism of the Unicorn Tapestries*, Harper & Row, New York.
- WOOD J. (2018) *Fantastic Creatures in Mythology and Folklore: From Medieval Times to the Present Day*, Bloomsbury Academic, Londra–New York.

DISTINGUISHING SCIENCE FROM IDEOLOGY: TRUTH, FACTS OR INTERESTS?

RICHARD MOHR*

TITOLO IN ITALIANO: *Distinguere la scienza dall'ideologia: verità, fatti o interessi?*

ABSTRACT: Recent policy debates are commonly framed as questions of “science” *versus* “ideology”. This is seen in polemics around issues that can be informed by bio–medical or geo–physical sciences: the coronavirus pandemic and climate change. The paper explores the basis for claims of difference between science and ideology: truth versus delusion; representations of reality and the means for interpreting it; and their relation to conflicting interests. Each of these three characteristics of ideology is explored by relating them to the methods of the sciences. Three questions are derived from that analysis: Does science hide premises or assumptions; or, conversely, does it proceed by unmasking hidden premises in rival scientific positions? Are the facts of science immediately interpretable, or are they embedded in a web of methodological and metaphorical operations? Are the operations of science insulated from human interests, conflicts, and ethical considerations for how one should live? These are then approached through a compressed case study of three phases of medical science: neo–Platonic herbal studies deriving from Paracelsus; the Enlightenment development of clinical medicine; and the development of immunology from the nineteenth to the twenty–first century. The concluding section draws on the case studies to answer the three questions. Each of the key elements of ideology is shown to also be involved in scientific reasoning. The development of medical science demonstrates that semiotic operations characteristic of ideology are also found in good scientific practice. In conclusion, it is proposed that science is better off for having learned from ideology. Critique is an epistemic virtue; images and metaphors enrich scientific thinking; and science will better serve humanity as its connections to the interests of all species, and to the Earth itself, are exposed.

KEYWORDS: Sociology of Science, Ideology Critique, Phenomenology, Semiotics, Philosophy of Science.

* University of Sydney, University of Wollongong and McGill University.

1. Introduction

1.1. *Science versus Ideology*

Recent policy debates are commonly framed as questions of “science” *versus* “ideology”. This has been especially so in polemics around issues that can be informed by bio–medical or geo–physical sciences: the Coronavirus pandemic and climate change. This paper explores this apparent binary contest between science and ideology, first by identifying three apparent differences between science and ideology.

The driving force of the policy distinction between ideology and science lies in the assumption that science is based on solid facts, and so is grounded in “truth”. Ideology, on the other hand, is identified with partial views and conflicting interests: as such it is the basis of politics. Amid the numerous definitions of ideology — Rossi–Landi (1978, pp. 19–34) identifies eleven — we need to identify some common characteristics to guide this analysis. The criteria for selecting these characteristics will be their ubiquity in the various theories of ideology, and their fecundity for a comparison with science. The common elements of a definition of ideology by which this paper proceeds are based on falsity *versus* veracity, on modes of representation, and on conflicting interests.

In setting up the terms for this comparison it will also be necessary to establish some characteristics of science, of which there are many more than eleven different conceptions, if not so much heated disagreement about them. With some trepidation, I will begin with a working approach to the nature of science that characterises a popular view. While acknowledging the huge diversity of scientific methods, from physics through biology to history and the humanities, I begin with an image that has been at the basis of Anglophone assumptions of science since the mid–twentieth century. It is an image that drives the “ideology versus science” polemic, based on logical empiricism and an ideal of the hypothetico–deductive method. This model, associated particularly with Karl Popper (1969), proposes that science begins by advancing hypotheses that attempt to explain or fit with reality. From the highest–level hypotheses, others are deduced logically, until observable propositions can be advanced. Empirical observations can then be made which are designed to falsify the hypothesis. Science advances

slowly and methodically, based on the most falsifiable hypotheses that are left standing. There is not very much science that proceeds in just this way: it will mainly be found in journals of empirical psychology that are insecure about their claims to scientific respectability. Yet, for all its naivety, together with lab coats and blackboards covered in mathematical formulae, this is the unstated paradigm to which media representations of science appeal. This straw representation is easy to dispute, but it is a starting point: a more satisfactory depiction of science will be built up over the following pages. It proceeds by analysing the three key characteristics of ideology, for comparison with science.

First, ideology is characterised by allegations and counter-allegations of falsity, most fundamentally in the catch-all phrase “false consciousness”. The simple opposition of false ideology versus true science, reprised most dismally by Althusser¹ (1970, Engl. Trans.1994), can be seen in a clearer light through the long history of contested ideas and debunking illusions. Ideology has been defined as a means of hiding the premises of an argument (Eco 2021 [1975], §3.9). Ideology critique, the method of revealing these hidden premises or assumptions, works in step with ideology itself, in a dialectical process. Far from being mutually destructive, these processes are particularly rich in bringing together diverse disciplines. Rossi–Landi (1978, p. 131) and Ricœur (1973, Engl. Trans. 1981, p. 100; 1981 [1977], p. 256) both see the fecundity of ideology analysis across the work and traditions of Marx, Freud and other human sciences, from phenomenology to semiotics.

Second, ideology is said to distort reality. There is assumed to be a natural, direct means of perceiving phenomena, which is subverted by ideology. Yet if the “facts” of science are to be as determinate as a naive empiricist view assumes, then there is no black box of interpretation. What goes in comes out the same way, all the time. Yet, from Plato’s cave to Descartes’ *cogito*, Western epistemology has grappled with this question, always reemphasising the veil that falls between the knower and the known. This question will be probed to discover the relation of science and ideology to external phenomena.

Finally, ideology is situated at the epicentre of conflicting interests: different classes, or political and religious formations, become aware of

1. See critiques of Althusser (Thompson 1978, pp. 196 f.f.) and his school (Rossi–Landi 1978, p. 13).

their differences and fight them out on the field of ideology (to paraphrase Marx 1859, Engl. Trans.1970, p. 21). Science, by contrast, has often been assumed to be value-neutral, as in the apocryphal Cambridge toast, before the invention of the atomic bomb, “To pure mathematics, and may it never be of use to anybody”. Later in this paper I will probe an alternative view that science may be in line with the universal interests of all humanity: promoting beneficial technical progress, for example, or good health. Either way, science is assumed to stand above the fray of partial interests and political conflicts that characterise ideology.

1.2. Methodology and outline of the paper

The following section (2) works through each of these three characteristics of ideology, and relates them to the methods of the sciences. Three questions are derived from that analysis, to be approached through a compressed case study of three phases of medical science (in section 3). These traverse neo-Platonic herbal studies deriving from Paracelsus, the Enlightenment development of clinical medicine, and the development of immunology since Virchow in the nineteenth century. In the concluding section (4), the three questions are answered, drawing on the findings from the case studies.

2. Semiotic operations in ideology and science

2.1. Falsity, veracity and ideology critique

Ideology critique is a specific semiotic operation which can have world-historical consequences. It is a mode of criticism that unearths something hidden. This may be the premises to an argument, so a hidden premise is revealed (Eco 2021 [1975], §3.8). Also working from premises, it may reveal that, by a sleight-of-hand, the significance of particular premises have been under- or over-played. Eco (*ibid.*, §3.9) gives an example of a working model of Maxwell’s demon: unless we recognise the dangers inherent in excess pressure, it is possible to argue for continually increasing heat. Ideology critique discovers the hidden or down-played premise.

The examples of Marx or Freud show a creative side to this unmasking of a hidden code. In each case they drew on the well-known taboo on fetishes to *uncover* fetishism in the capitalist economy (the commodity fetish) or in the psyche (the sexual fetish). In each case, what was previously hidden is revealed.

A commodity appears, at first sight, a very trivial thing, and easily understood. Its analysis shows that it is, in reality, a very queer thing, abounding in metaphysical subtleties and theological niceties. ... A commodity is therefore a mysterious thing, simply because in it the social character of men's labour appears to them as an objective character stamped upon the product of that labour. ... This I call the Fetishism which attaches itself to the products of labour, so soon as they are produced as commodities, and which is therefore inseparable from the production of commodities. (Marx 1867, Engl. Trans. 1919, pp. 81–3)

As seen in this example, the operation does not involve intervening in the logical progression of an argument, in this case one of classical economics, but rather by introducing (or *uncovering*) a previously-hidden premise. Marx proceeds thus: labour has a social character; this is hidden by making it appear objective; the mechanism for hiding it is fetishism; the objectivization of labour is a fetish. The powerful sign of the fetish is substituted for a premise in classical economics which renders the social aspect of labour as objective value.

I have already suggested that ideology critique enables advances in the political and social sciences, even if they are torn down again by the next effective critique. What of the other — physical, biological sciences? The debunking manoeuvre of identifying idolatry in hidden premises goes back to Plato's idols of the cave, also utilised by Francis Bacon to justify modern empirical science. To these examples Mitchell adds Locke's use of the *tabula rasa* as a debunking of illusions.

The iconoclastic rhetoric in each of these philosophical revolutions has a ritual familiarity: the repudiated image is stigmatized by notions such as artifice, illusion, vulgarity, irrationality; and the new image (which is often declared not to be an image at all) is honored by the titles of nature, reason and enlightenment. (Mitchell 1986, p. 165)

The rhetorical and ideological device of substituting or uncovering premises is also found in more mundane scientific operations than Mitchell's philosophical revolutions. Popper's method holds that the highest level premises remain stable, while changes take place through testing and modifying empirical statements. This image of science had already been superseded, in Popper's day, by the French tradition of Koyré (1968) and Bachelard (2009 [1934]). In this tradition there was no logical hierarchy, or clear break between the premises of a scientific argument and its empirically verifiable statements. Indeed, the empirical techniques themselves are part of an ensemble of propositions, theories and methods. Intervening at the level of the premises is just a part of the "structure of scientific revolutions", the terminology subsequently introduced in English by Kuhn (1970 [1962]). This holistic understanding of science had implications for perceptions of the subject matter of science. Bachelard (2009 [1934], p. 145) diagnosed a problem with epistemology going back to Descartes. The "doctrine of simple and absolute natures", existing independently of the way we think about things, was due to be overthrown by a new scientific spirit. Here we must move from a consideration of knowing, to one of being, from epistemology to ontology.

2.2. Representation and reality

What are the "things" that science observes? If they are external givens, unchanging in their nature, just waiting to be discovered by the scientist, then their representation is a matter of pure correspondence. Logical empiricist versions of a correspondence theory of epistemology reemphasised "the sharp Kantian distinctions between fact and value, and between science on the one hand and ideology, metaphysics and religion on the other" (Rorty 1999 [1994], p. 31).

New light was cast on these questions around the turn of the twentieth century, from opposite sides of the Atlantic. A pragmatic strand, as Peirce called it, reviewed the nature of interpretation. A phenomenological strand, derived from Husserl, returned the knower to the centre of an active process of knowing, imbued with intentionality. First I explore the question of the signifiers relevant to the sciences, and the question of metaphor, in North American debates.

Peirce distinguished between icons, symbols and indexes. By the *icon's* resemblance to certain features of its referent, it is accepted as a representation. This is true of icons in the strict historical and religious sense and also, in Peircean terms, to works of art and other recognisable representations. *Symbols*, on the other hand, operate only through convention: though a cross bears no resemblance to Christ, it symbolises him, and by extension, Christianity. We need to know these links, that is to say, interpretants, to decipher the symbol. The *index* refers to an object through a "correspondence in fact". As a "natural correlation", it grounds natural science (Elgin 1997, p. 138).

In a simplified version of this approach, the ways signs or symbols operate tell us something about whether they are suitable operators for art, language (and other logical operations) or science respectively. So does this tell us anything about the nature of science: that its concepts are signs or indexes directly corresponding to its objects? My short answer is, no. There is no correspondence between sign (in this case, a scientific concept or descriptor) and object that is so direct as to bypass interpretants or to be interpretable in only one, unambiguous way. The relationship between the reading on a thermometer, the concept of fever, and the diagnosis of disease requires knowledge of a range of interpretants at every stage. Medical science is the interpretive web within which all these phenomena are constituted and make sense².

The indexes of science rely on interpretants just as surely as symbols do. Science uses symbols, which are defined by convention. The interpretive methods of science (in this narrow semiotic context) cannot be clearly distinguished from those of the humanities based in linguistics and the interpretation of symbols. But what of icons? Are the methods of natural science so different from those of iconology, art appreciation and other recognitions of resemblance? This form of recognition is based, for Peirce, on "community in some quality", as opposed to "correspondence in fact". It therefore requires a capacity to see allusions and partial likenesses.

A key test of any distinction between the semiotic methods of science and those of art or the humanities, between index and icon, is the use of metaphor. Many scientists and philosophers have seen metaphor as illegitimate in scientific reasoning; appropriate to art, but not science

2. This example derives from a tradition running from Claude Bernard, through Bachelard to Canguilhem and Foucault, and foreshadows the case study of medical sciences to follow.

(Haack 2019). Davidson states that metaphors can, “like a picture or a bump on the head, make us appreciate some fact”, but not by a direct representation of (“standing for, or expressing”) that fact. A metaphor is devoid of literal truth. (Davidson 1978, pp. 46–7). Goodman (1984, p. 76) responds that metaphor is found in nearly all discourse: “thoroughly literal paragraphs without fresh or frozen metaphors are hard to find in even the least literary texts”. This certainly includes science, as will be seen in the following case studies. Facts may be represented in various ways: this bland statement draws attention to the vagaries of scientific interpretation and, hence, of the nature of facts themselves. Science draws on symbols which “moonlight” in metaphor. (*ibid.*, p. 77).

2.3. *Interests, conflict*

One of the most innocuous definitions of “ideology” would simply equate it to a world view. Taken literally, a world view is a picture of the world. We can view the world through a camera lens, or through our retina, and doing so we highlight, notice or retain certain features. The distinction between seeing and perceiving, in this fuller sense, is common to analyses of ideology and semiotics. Semiosis offers a sort of “photomechanical explanation” of an image that is conveyed through the retina (Eco 2021 [1975], p. 91). This social and semiotic “value-added” to biological vision is shared by ideology: both eyes and ideology enable us to see, though “we are born with eyes, but not with an ideology” (Rossi–Landi 1978, p. 4).

Beyond simple perception, an ideological world view also conveys messages about how to relate to this world that we see *and inhabit*. It is a conception of the way the social world works, and how to behave in it. “Disputes over semiotic ideologies, over the very status of signs, have consequences for actions. ... They are just as likely to be matters of ethical values, of how one should live” (Keane 2018, p. 83). The point that ideological signs have consequences highlights the practical link between ideology and action.

The consequential nature of ideology explains the importance of interests, which can be advanced through ideological interventions, conflicts and conquests. Science, too, enhances our vision of the world, but it has a reputation for being removed from the social and political fray.

This in part depends on the subject matter of science. Merely explaining natural and physical phenomena may have limited social consequences (a point to which we will return). Social and political sciences are far closer to working directly with or as ideology. We have already seen the examples of Marx and Freud, who used ideology critique as a tool of applied science, we might say, in political economy and psychology, respectively. Semiotics itself is at the threshold of ideological operations, as noted by Eco (2021 [1975], §3.9.5).

As we saw earlier, the “facts” themselves do not exist in some external realm, outside of how we think about, express and study them. Husserl, a precursor of Bachelard’s new paradigm, identified this as a “crisis of European sciences”, to be overcome by returning science to the life-world, with all its “projects, practical interests and their realizations” (Husserl 1954 [1936], Engl. Trans. 1970, p. 140). It can no longer be seen as detached from the world, except through the temporary epoché, which only suspends questions of value or beauty (*ibid.*, p. 152). This “wavering” between transcendence and engagement is the driver of meaning-making, of “*Sinngebung*” itself, the act of bestowing a meaning that runs through and sustains the whole being. ... The world is not only constituted but also constituting” (Levinas 1949, Engl. Trans. 1959, p. 118). Thus Levinas, seconded by Ricœur (2004, p. 101), announces the “ruin of representation”: Husserl’s rupture of the Kantian nexus — characterised by distance — of representations and things-in-themselves.

So the problem of how science or ideology knows the world comes down to questions about this world, whether it is the world of atoms, or of atom bombs and their use³. We have already seen how one strand of Husserl’s critique played out in a holistic view of the sciences linking facts and methods. Another strand, developed as ideology critique, challenges our very understanding of things. The critical theory of reification (*Verdinglichung*) points to the misrecognition of social constructs as natural phenomena (Rossi–Landi 1978, p. 133). Westerman

3. By making this connection I want to draw attention to, and not trivialise, the horror of nuclear war. Heidegger (1951, Engl. Trans. 1975, p. 170) wrote that the scientific way of viewing “the sphere of objects ... already had annihilated things as things long before the atom bomb exploded”. This was Rorty’s (2005, p. 275) harsh response: “He is a perfect example of the idiot. ... All that nuclear annihilation meant to him was one more bit of evidence for his claim to have understood *das Wesen des Dinges* better than Plato and Aristotle”. Another example of ideology critique!

(2010) points out that Lukács (1923, Engl. Trans. 1971), the most influential exponent of reification in the twentieth century, derived his analysis from Simmel (1900, Engl. Trans. 1978) and Husserl, who wrote: “To follow the model of the natural sciences almost inevitably means to reify consciousness” (quoted in Westerman 2010, p. 114). If our way of knowing appears to us as a natural thing rather than a social construct, then there are important implications for recognising its social origins.

Habermas (1968, Engl. Trans. 1972, pp. 316–7) proposed to eliminate objectivism, the reification of science, “through demonstrating what it conceals: the connection of knowledge and interest”. Human interests are multiple; therefore as long as there are conflicting social (economic, political) interests, ideology critique offers scope for ontological challenges and epistemological disputes. To discover these connections does not destroy the possibility of knowledge, but can give deeper insights into processes of knowing and doing, and at least the potential for new discoveries, through processes of dialectics (leading to a new synthesis), of enlargement (to include a diversity of viewpoints) and ideology critique (uncovering hidden premises).



We have now moved from an oversimplified view of science and ideology, that saw them as opposites, to suggest that critique — the very centrepiece of ideology — has become embedded in the sciences. Unmasking hidden premises and assumptions is ubiquitous in scientific inquiry and in the philosophy of science. The following section proceeds as a case study of three periods in medicine. The purpose is to identify and analyse some of the points where the methods and procedures of ideology and science conflict or overlap. Before continuing, it will be helpful to clarify the points of inflection we are searching for in the case studies:

- Does science hide premises or assumptions; or, conversely, does it proceed by unmasking hidden premises in rival scientific positions?
- Are the facts of science immediately interpretable, or are they embedded in a web of methodological and metaphorical operations?

- Are the operations of science insulated from human interests, conflicts, and ethical considerations for how one should live?

These are the questions to keep in mind for the case studies. They will be answered more explicitly in the conclusion.

3. Case study: Moments in medical semiosis

Obviously, between general semiology and medical semiology, there is not only an identity of the word, but also systematic correspondences, correspondences of systems, of structures; there is even, perhaps, an identity of *ideological* implications, in the broadest sense of the word, around the very notion of sign, which appears ever more frequently as a historical notion, linked to a certain type of civilization (our own).

Barthes (1972, Engl. Trans. 1988, p. 203)

3.1. Signatura rerum

Through the sixteenth and seventeenth centuries in Europe a methodology was elaborated for identifying and classifying the beneficial value of plants. This involved the physical resemblance between the plant, or part of it, and parts of the body. This scheme provided a code for interpreting the therapeutic value of the plant. Many of these visual associations can be found in the plants' botanical names: pulmonaria works on the lungs, uvularia on the throat, and palma christi on the hands (Fabricius 1653, in Bianchi 1987, plates 2–3). For Paracelsus this was an unmediated power, exercised directly by the thing and indicated through its appearance. This apparently direct semiosis is no naïve unmediated association of the sign and the signified. While it relies on direct visual evidence, the theory behind it has a rich provenance in the neo-Platonism of Ficino. Plants reflect celestial bodies in terrestrial form, so that earthly things are able “to channel (*condurre*) divine

power to the human realm, drawing them together by means of their similitude” (Bianchi 1987, p. 26). The *signatura* is a semiotic link indicating efficacy. The medical semiosis of this neo-Platonist tradition harks back to a distinction between appearance and essence. The distinction is overcome by the semiotic linking of the appearance to the work of God: it is a sign intentionally given to the medical practitioner. By reading this divine sign, the practical good of the plant is revealed.

The seventeenth century saw a crisis of confidence in these connections between God, humanity and science. Shaken by the religious conflicts of the Thirty Years war in Europe and the English civil war, which took up the first half of that century, thinkers from Descartes to Hobbes looked for new certainties, without God. These could be attempts to transcend religion (Toulmin 1990, pp. 21, 61) or to banish religion from science. In a celebrated controversy of the seventeenth century, Hobbes accused Boyle, together with priests and usurpers, of bad faith when they resorted to “incorporeal substances”. Like the materialism of Marx, Hobbes saw any non-material ontology as “seeing double”, serving “social interests ... to buttress their illegitimate claims to authority”, that is to say, in the words of Shapin and Schaffer (2018 [1984], p. 92), “ideological purposes”. In the longer term the experimental empiricism of Boyle and the Royal Society won out over Hobbes’s rationalism. The semiotics of this new methodology was elaborated through the Enlightenment, as demonstrated in medicine.

3.2. *Signs and cases*

The Enlightenment was no less focussed than the neo-Platonists on reading signs to assist medical treatment. Here again, we find the urge to link an outward sign to an internal essence, but now the sign to be read is the manifestation of the disease itself. This is hardly new: physicians since Hippocrates and Galen had examined their patients for signs of disease. The novelty of Enlightenment medicine was the explicit privileging of the direct gaze over any system of interpretation or theory (Foucault 1963, Engl. Trans. 1975, p. 107). The new medicine sought out signs and symptoms that could reveal the disease directly to the medical gaze, “an unobstructed transparency of the pathological” (*ibid.*, p. 95).

This claim to an apparently unmediated semiosis has no need of the intentions of God, and indeed denies theory itself in the name of pure empiricism. In this case, the emphasis on the stark clarity of the signs and symptoms, accessible to the most highly skilled doctor, gives direct access to the order of nature. As in so many other operations of the Enlightenment, the signifier shifts even as the signified appears little changed. In place of God, “Nature herself indicates” the order we perceive, in Condillac’s words (quoted in *ibid.*, p. 96). Even though the sign is not an overdetermined signifier of the nature of the disease, there is still a clear emphasis on discerning a determinate and pregiven natural substrate. The subject matter is uncompromisingly made up of natural phenomena: pre-existing givens, presenting themselves for direct representation by the unmediated gaze of the scientist.

The unobstructed gaze, assumed to give immediate access to the disease, nonetheless had to be rendered into language. Here it was to move beyond Condillac’s unmediated empiricism, while still denying any elaborating semiosis, for “the world is the analogue of language” (*ibid.*, p. 96). This “grammatical model” was increasingly challenged by the mathematical. The accumulation of observations of individual subjects — themselves constituted for the first time by Enlightenment medicine — required increasing recognition of variation and probability. As this data accumulated in the newly established clinics and hospitals, the tension grew between a multiplicity of individuals and the social world beyond the hospital walls.

3.3. Immunology: from Cold War to post-colonialism

Bacteria and the germ theory of disease, whose history cannot be covered here, did little to disturb the militant empiricism of the clinic. Medicine’s “rejection of theory, its abandonment of systems, its lack of philosophy” continue to be “proudly proclaimed by doctors” (*ibid.*, p. xix). Signs of disease could as easily be signs of bacterial or other infection, themselves neat packages of natural material. It was only with the rise of immunology that chinks appeared in naturalistic reductionism, opening up a schism between individual and social medicine. Thus we begin to see the light of other social and even political factors, invisible as long as the gaze was directed at the individual.

At the dawn of immunology in the nineteenth century Rudolf Virchow expressly challenged reductionism by observing, “It is high time that we give up the scientific prudery of regarding living processes as nothing more than the mechanical resultant molecular forces inherent in the constitutive particles” (quoted in Anderson and Mackay 2014, p. 16). This was a radical scientific turn, which went together with Virchow’s more famous aphorism, that medicine is “social science, and politics [is] medicine at a larger scale” (Mackebach 2009). Virchow practises a comprehensive form of ideology critique, displacing the premises that emphasise mechanism, while at the same time embedding another form of reasoning within the fabric of medicine. That form, encompassing an array of social and political determinants of health, draws attention to the inherent conflicts of political interest at the heart of medicine.

Immunology was to become, from the mid–twentieth century on, one of the most fertile fields for expanded medical semiosis. It continued reaching further into social affairs and drawing on broader socio–political metaphors. Always lurking in the very origins of the term “immunity”, the “exemption from the obligation of *munus*, be it personal, fiscal, or civil” (Esposito 2002, Engl. Trans. 2011, p. 5), the social implications of the immune response informed mid–twentieth century immunology. Steeped in cybernetics and the Cold War, Burnet drew on a wide range of metaphors to explain his theory of acquired immunological tolerance, for which he and Medawar won the Nobel Prize for Medicine in 1960. “He translated an older militaristic discourse on defence and attack into the new language of control, communication, recognition, tolerance and surveillance” (Anderson and Mackay 2014, p. 80).

This new approach to immunology opened up questions of the self and its boundaries, announced in the title of Burnet’s 1969 book *Self and Not–Self*. This can be seen at the cellular level, modelled on and informing the identity of the individual, and ultimately problematising social boundaries. By the turn of the new century, Matzinger was exploring the limits of the idea that foreignness — the non–self — triggered the immune response. She noted that this was more likely to be “called into action by alarm signals from injured tissues, rather than by the recognition of nonself” (Matzinger 2002, quoted in Marya and Patel 2021, p. 49). Here again, the prevailing ideological notions, now

those of neoliberalism in the United States, where Matzinger worked at the National Institutes of Health, permeated the interpretive framework of medicine. A metaphor based on the “broken windows” approach to policing replaced the older “border control” model. Yet as Marya and Patel (2021, p. 50) point out, this update continues the othering inherent in both policing and the danger theory: “modern medicine always reflects the colonial politics of its time”. In the 1990s, Haraway and Moulin emphasised the role of interaction and recognition in conceptualising immunology (Esposito 2002, Engl. Trans. 2011, p. 165). Tauber reconceived the immune system as a “living entity”, characterised by Ehrenreich (2018, p. 177) as “living in a symbiotic relationship with us, sometimes saving our lives and sometimes destroying us”.

Medical semiosis has moved from interpreting God’s signs, to gazing through a clear glass into a given world of universal facts, then to examining a mirror image of society and politics, and finding companion selves within us. In each case the choice of an interpretive scheme has been at least as influential in the scientific outcomes as any newly discovered facts. Social factors, including political conflicts, have also played a key part in these case studies. They were most apparent in scientific reactions to the seventeenth century’s religious and civil wars, and in immunology, from Virchow to the twenty-first century’s recognition of the political and colonial sources of immunology (Marya and Patel 2021, p. 50).

4. Conclusions

4.1. Hidden premises

Does science hide premises or assumptions; or, conversely, does it proceed by unmasking hidden premises in rival scientific positions?

Scientists do not, generally, intentionally hide their underlying assumptions. Accepted scientific methods require openness and transparency throughout the chain of argument. Occasional cases of scientific fraud generally involve suppressing inconvenient experimental results, which is usually uncovered in due course. This is quite distinct from ideology critique, which operates on the underlying premises of an

argument. Characteristic of ideology, the unmasking or substitution of unrecognised premises was seen throughout the medical case studies.

There was a shift of paradigm from the neo-Platonism of Paracelsus to the Enlightenment. This shift operated at the highest level of premises, when “Nature” was substituted for “God” in the explanatory argument. This had important implications for research, as the inscrutability of God’s will gave way to the exploration of natural phenomena, including illness. As this exploration moved from individual descriptions to population-wide data, the scale of the subject matter influenced the shift of scientific terms and operations from language to mathematics⁴.

As the mathematical explanations of medicine became increasingly mechanistic, these in turn were subject to an uncovering and substitution of the underlying premises. Virchow criticised the use of reductive “mechanical” processes in medical science, reemphasising “life” as the guiding idea of medicine. Virchow’s critique was sharpened further by drawing attention to the social and political interests at play in the determinants of health.

In parallel with the shift from theological to natural explanations, humanity came to the centre of attention. Rousseau’s invention of the Self was another signifier to take the place of a deity (Ehrenreich 2018, pp. 183–4). This took another two centuries to come to the fore in standard medical thinking, most forcefully announced in Burnet’s *Self and Not Self*. As we have seen, yet another paradigm shift is still working its way through the medical sciences, characterised in Tauber’s image of the immune system as a shadow self, working both for and against life. How else to account for these deep changes in premises, almost hidden, half conscious, bursting into social relevance through scientific breakthroughs, than through the processes of critique of fundamental premises? These impel the radical discontinuities of Bachelard, and Kuhn’s (1970) “scientific revolutions”. Here science can learn from ideology critique: indeed, such a critique of science can be seen as a crucial contribution to its advancement. Critique is “a form of epistemic virtue” (Anderson 2021).

4. See the case studies at part 3 for the subject matter and citations underlying the arguments made in these conclusions.

4.2. *The immediacy of interpretation, place of metaphor*

Are the facts of science immediately interpretable (as indexes), or are they embedded in a web of methodological and metaphorical operations?

A controversy in the North American pragmatic tradition offered another means for testing the semiotic distinctions between science and ideology. Davidson and Goodman's clash over the legitimate role of metaphor in science cast light on Peirce's classification of scientific data as "indexes", requiring minimal interpretive operations, compared with icons or symbols. Metaphor has long been suspect in respectable discourse. In Western epistemology, from at least the time of Edmund Burke, discriminating judgement through finding differences has been preferred to finding resemblances and comparisons: "to compare poetry with painting is to make a metaphor, while to differentiate poetry from painting is to state a literal truth" (Mitchell 1986, p. 49). Metaphor, as we find in Marx's critique of commodity fetishism, smacks of "ideology" rather than "truth". Foucault (1966, Engl. Trans. 1994, p. 51) points to the place of metaphor, together with similes and allegories, as characteristic of the Baroque games that taunted any notion of reliable perception. This was the shift in semiotic assumptions that reacted to the Paracelsian premise that "Everything would be manifest and immediately knowable if the hermeneutics of resemblance and the semiology of signatures coincided without the slightest parallax" (*ibid.*, p. 30).

The role of metaphor tests the direct interpretation of facts available to an empiricist view of science. The case studies reveal metaphors embedded in science at every stage of medical development. In Paracelsian medicine metaphorical analysis is central to the method: the plant itself is a metaphor for the part of the body it cures. This direct semiosis, of reading the body off its image in the plant, is itself embedded in an elaborate theological explanation about God's intention in revealing facts to humanity. Though Enlightenment medicine debunked this approach, it in turn was accused of metaphorical thinking in the form of "mechanisms". Later immunology was upfront in turning to metaphorical means of explaining its subject matter in the mid-twentieth century terms of "control, communication, recognition, tolerance and surveillance" (Anderson and Mackay 2014, p. 80) and, subsequently,

policing and colonialism. Metaphor is as relevant for contemporary immunology as it was for Paracelsus.

4.3. *Human interests*

Are the operations of science insulated from human interests, conflicts, and ethical considerations for how one should live?

The debate between Hobbes and Boyle over scientific methods showed that both were acutely aware of how their methods reflected the political struggles of their time. To some extent their appeals to the legitimate sovereign, in the aftermath of England's civil war, were self-serving cover against political suspicion. Yet, at least in the case of Hobbes, the materialist attack on the idea of the vacuum was strictly linked to his anti-clerical defence of the Crown. The very possibility of a vacuum would open the way to the mysticism of the Church and its claims to legitimacy in the temporal realm.

The great insurrection in medicine began with Virchow's declaration of its political foundations. Inequalities in health were to be studied in social conditions, and their solutions were to be found in politics. This declaration was made during the nineteenth century peak in class inequality that impelled Marx and Engels. No longer could universal human interests be assumed as the foundation of medicine: from sewerage to occupational health and famine, the class determinants of health could no longer be ignored. Twentieth century medical forays into eugenics and other racialising practices (Saini 2019, Marya and Patel 2021) have redirected the focus on inequality from class to race. As the interests served by medical science were exposed, the ideal subject, patient and customer of medicine has been forced to broaden beyond the white middle class male (Saini 2018).

Concurrently, aspects of science that were thought to be impartial and detached have been exposed as threats. First, it was realised that some humans (the more vulnerable) were threatened by certain outcomes of science. Then it seemed that all of humanity might be under threat, from nuclear war or climate change. The focus has subsequently broadened to other species and the climate itself, as our interdependence with the global web of life becomes clearer. Climate scientists have declared that the "science-society contract is broken": the situation is so grave that there should be a moratorium on climate change research

until governments “fulfil their responsibilities ... and urgently mobilize coordinated action” (Glavovic, Smith and White 2021). If science is no longer secure in its ivory tower of harmless impartiality, it becomes imperative to probe the interests driving it.

• • •

This investigation began by sketching a common conception that opposed “false” ideology to “true” science. Identifying ideology with unmasking, trickery and partiality contrasts with the serenity of science, a faithful reflection of the facts, above the fray. Each of the key elements of ideology has been shown to also be involved in scientific reasoning. The case studies of three phases of development in medical science have demonstrated that semiotic operations characteristic of ideology are also found in good scientific practice. In conclusion, it is proposed that science is better off for having learned from ideology. Critique is an epistemic virtue; images and metaphors enrich scientific thinking; and science will better serve humanity as its connections to the interests of all species, and to the Earth itself, are exposed.

1.

Bibliographic references

- ALTHUSSER L. (1970) *Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)*, “La Pensée”, 151 (Engl. Trans. “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, in S. Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, London 1994, 100–40).
- ANDERSON W. (2021) *The Model Crisis, or How to Have Critical Promiscuity in the Time of Covid-19*, “Social Studies of Science”, 51(2): 167–88.
- ANDERSON W. and I.R. MACKAY (2014) *Intolerant Bodies: A Short History of Immunity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- BACHELARD G. (2009 [1934]) *Le nouvel esprit scientifique*, 7^e ed., Presses Universitaires de France, Paris.
- BARTHES R. (1972) “Sémiologie et médecine”, in Roger Bastide (ed.) *Les sciences de la folie*, Mouton, Paris, 37–46 (Engl. Trans. R. Howard, “Semiotics and Medicine”, in *The Semiotic Challenge*, Basil Blackwell, Oxford 1988, 202–13).
- BIANCHI M.L. (1987) *Signatura rerum: Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

- DAVIDSON D. (1978) *What Metaphors Mean*, "Critical Inquiry", 5(1): 31–47.
- ECO U. (2021 [1975]) *Trattato di semiotica generale*, 3rd ed., La Nave di Teseo, Milano.
- EHRENREICH B. (2018) *Natural Causes: Life, Death and the Illusion of Control*, Granta, London.
- ELGIN C.Z. (1997) *Between the Absolute and the Arbitrary*, Cornell University Press, Ithaca.
- ESPOSITO R. (2002) *Immunitas*, Einaudi, Torino (Engl. Trans. Z. Hanafi, *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, Polity, Cambridge UK 2011).
- FOUCAULT M. (1963) *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris (Engl. Trans. A.M. Sheridan Smith, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, Vintage, New York 1975).
- . (1966) *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris (Engl. Trans. *The Order of Things*, Vintage, New York 1994).
- GLAVOVIC B.C., T.F. SMITH and I. WHITE (2021) *The Tragedy of Climate Change Science*, "Climate and Development", 14(9): 829–33.
- GOODMAN N. (1984) *Of Mind and Other Matters*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- HAACK S. (2019) *The Art of Scientific Metaphors*, "Revista Portuguesa de Filosofia", 75(4): 2049–66.
- HABERMAS J. (1968) *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (Engl. Trans. J.J. Shapiro, *Knowledge and Human Interests*, Heinemann, London 1972).
- HEIDEGGER M. (1951) "Das Ding", in *Gestalt und Gedanke: ein Jahrbuch*, Clemens Podewils (ed.), Oldenbourg Wissenschaftsverlag, Berlin (Engl. Trans. A. Hofstadter, "The Thing", in *Poetry, Language, Thought*, Harper Colophon, New York 1975, 163–86).
- HUSSERL E. (1954 [1936]) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag (Engl. Trans. D. Carr, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Northwestern University Press, Evanston 1970).
- KEANE W. (2018) *On Semiotic Ideology*, "Signs and Society", 6(1): 64–87.
- KOYRÉ A. (1968) *Newtonian Studies*, University of Chicago Press, Chicago.
- KUHN T. S. (1970 [1962]) *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd enlarged edition, University of Chicago Press, Chicago.
- LEVINAS E. (1949) 'La ruine de la représentation', in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris (Engl. Trans. S. Hand and M.

- Temple, “The Ruin of Representation”, in *Discovering Existence with Husserl and Heidegger*, Northwestern University Press, Evanston, 1959, 111–21).
- LUKÁCS G. (1923) *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*, Malik–Verlag, Berlin (Engl. Trans. R. Livingstone, *History and Class Consciousness*, Merlin, London 1971).
- MACKENBACH J.P. (2009) *Politics Is Nothing but Medicine at a Larger Scale: Reflections on Public Health’s Biggest Idea*. “Journal of Epidemiology and Community Health”, 63(3): 181–4.
- MARX K. (1867) *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg, Verlag von Otto Meisner (Engl. Trans. S. Aveling and E. Moore, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, *The Process of Capitalist Production*, Charles H. Kerr & Co., Chicago 1919).
- . (1859) *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Verlag von Franz Duncker (Engl. Trans. S.W. Ryazanskaya, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Progress Publishers, Moscow 1970).
- MARYA R. and R. PATEL (2021) *Inflamed: Deep Medicine and the Anatomy of Injustice*, Allen Lane Penguin, London.
- MITCHELL W.J.T. (1986) *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago.
- POPPER K.R. (1969) *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London.
- RICŒUR P. (2004) *Parcours de la reconnaissance: Trois études*, Gallimard, Paris.
- . (1977) *The question of proof in Freud’s psychoanalytic writings*, “Journal of the American Psychoanalytic Association”, 25. Reprinted in *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1981, 209–35.
- . (1973) “Herménéutique et critique des ideologies”, in E. Castelli (ed.), *Démystification et idéologie*, Aubier Montaigne, Paris, 333–78 (Engl. Trans. J.B. Thompson, “Hermeneutics and critique of ideology”, in *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1981, 23–60).
- RORTY R. (1999 [1994]) “Truth without Correspondence to Reality”, in *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London, 23–46.
- . (2005) “Heidegger and the Atomic Bomb”, in B. Latour and P. Weibel (eds.), *Making Things Public — Atmospheres of Democracy*, ZKM and MIT Press, Karlsruhe and Cambridge MA, 274–5.
- ROSSI–LANDI F. (1978) *Ideologia*, Istituto Editoriale Internazionale, Milano.
- SAINI A. (2018) *Inferior: The True Power of Women and the Science That Shows It*, 4th Estate (HarperCollins), London.

- . (2019) *Superior: The Return of Race Science*, 4th Estate (HarperCollins), London.
- SHAPIN S. and S. SCHAFFER (2018 [1985]) *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton.
- SIMMEL G. (1900) *Philosophie des Geldes*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig (Engl. Trans. T. Bottomore and D. Frisby, *The Philosophy of Money*, Routledge & Kegan Paul, Boston 1978).
- THOMPSON E.P. (1978) *The Poverty of Theory and other Essays*, Merlin, London.
- TOULMIN S. (1990) *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, The Free Press, New York.
- WESTERMAN R. (2010) *The Reification of Consciousness: Husserl's Phenomenology in Lukács's Identical Subject–Object*, "New German Critique", 37(3): 97–130.

SEMIOTIC IDEOLOGIES OF MEDIA LANGUAGES

FEDERICO BIGGIO*

TITOLO IN ITALIANO: *Ideologie semiotiche dei linguaggi dei media*

ABSTRACT: The article aims to explore the semiotic ideologies of media languages to understand how to “reactivate” the notion of “alienation” in describing the transition from implicit assumption to explicit beliefs. Firstly, the meta-grammatical analysis of the semiotic ideologies of mass media languages will be carried out according to the framework proposed by Leone (2020). Subsequently, reference will be made to the theories of Eco (1962), Sklovskij (1917) and Brecht (1975) to deal with the notion of “alienation”. In the final section, the article will describe the functioning of alienation in investigating a specific textual form: the instruction.

KEYWORDS: Meta-Grammar, Alienation, Genre, Strategy, Distancing.

1. Framing media language ideologies

In a provocative article, Slavoj Žižek argues that “ideology is the original Augmented Reality”. Describing the *SixthSense* prototype by Pranav Mistry, the philosopher discusses the idea that AR is not a real cutting-edge innovation since its mechanisms are already at work in our societies and cultures. In fact, according to Žižek, AR denotes a process similar to the mode of operation of ideology:

... this magic effect of *SixthSense* does not simply represent a radical break with our everyday experience; rather, it openly stages what was always the case. That is to say: in our everyday experience of reality, the “big Other” — the dense symbolic texture of knowledge, expectations, prejudices, and so on — *continuously fills in the gaps in our perception*. ... This is why *SixthSense* presents us with another case of ideology at work in technology: the device imitates and materializes the ideological mechanism of (mis)recognition which overdetermines our everyday perceptions and interactions. (Žižek 2017, my emphasis)

* Université Paris VIII, University of Turin and Polytechnic of Turin.

Žižek's article is interesting as it deals with the ideological belief according to which interaction with AR determines a subjective "distortion" and "misrecognition" of reality. In this perspective, immersive media such as AR are conceived as tools able to alter users' understanding of the real world, "to fill in the gaps of users' perceptions", just as ideology does. In fact, according to Žižek, what people "(re)construct" as their own experience is always already supported by judgmental decisions.

From the semiotic perspective, the actual belief that immersive media are tools able to alter reality (whether positively or negatively is unimportant) constitutes the object of a media language's ideology. Indeed, according to Michael Silverstein, language ideologies are the sets of beliefs about language articulated by users as a rationalization or justification of perceived language structure and use (Silverstein 1979, p. 193).

However, a belief *about language* can be both what speakers claim to believe (a rationalization or justification) and also what influences speakers in their use of language, even if they do not express that belief or are not aware of it (Leone 2011; 2020). In the first case, a group's discourse becomes a text through which to study its linguistic ideology. On the other hand, any speech produced by a group can be used as a sign of its linguistic ideology. In this regard, Leone proposes regarding linguistic ideology as composed "not only of [explicit] beliefs but also of [implicit] assumptions" (Leone 2011, p. 242). According to Leone, such assumptions must be studied indirectly, by considering the discourses produced by the community as being underpinned by its assumptions about language.

The issue is a complex one, and here we would like to understand if semiotic continuity may be detectable in the gnoseological transition from implicit assumptions and explicit beliefs. We do not want to question whether or how one comes before the other. Rather, our focus will be the rhetorical effects of meaning that texts such as Žižek's article produce.

The field of media ideologies, for example, has for a long time been influenced by 20th-century media criticism; the implicitness of such ideologies has often been understood as "false consciousness" by its authors. This process can be thought of — and it was by early media criticism — as "apocalyptic" (Eco 1964). In Italy, Rossi-Landi referred

to Marxist thought and used the key terms of information theory (such as *redundancy* and *code control*) in order to define ideology as a particular kind of message transmission in which broadcasters implement communication strategies with the aim of reaching as large an audience as possible and in the clearest possible way: “the public decodes “immediately and easily”, and accepts as their own, because they are representative of the dominant ideology, those messages that are sufficiently redundant to overcome the noise or disturbance that can distort their reception, i.e., those messages that are transmitted to them in coded modes and through channels that are particularly free of noise and disturbance” (Rossi–Landi 1972, p. 102). Similarly, the Chicago School and Stuart Hall argued that mass media discourses that produce a “reality effect” sustain certain “closures”, by establishing certain systems of equivalence between what could be assumed about the world and what can be said to be true (Hall *et. al.* 1980, p. 71). According to Hall (1980), discourses do not only position themselves in the structure of already “objectivated” social knowledge (the “already known”) but also establish the viewer in a relationship of pragmatic knowledge with the “reality” of the speech itself. By reformulating this thought in the encoding–decoding theory, he explained in socio–linguistic terms that the media producer encodes a message that has already been given meaning in a hegemonic way and therefore the most important aspect of mass media language ideology is that the media communications produced by the cultural industry retain the power to make events signify in a particular way. Guy Debord (1967) expressed the same notion by claiming to live in an era in which the fiction and depiction of reality had supplanted reality itself. In such a perspective, media languages are “constative” insofar as broadcasters can use communicative tools that allow, for example, the recording and transmission of live events to produce a “reality effect” (Morley 1980, p. 159).

However, as Hall (1982) argued, European mass media criticism and behaviourism have not always questioned their epistemological assumptions. As highlighted in the miscellany *Language Ideologies* (Schieffelin *et al.* 1998), the real difficulty lies in empirically establishing when an ideology is explicit, and thus under what conditions it can be recognized as such, or implicit, internalized to the point of being conceived as “natural”. In the case of mass media language ideologies, for example, “false consciousness” cannot be considered an implicit

ideology since, at the exact moment that it is recognized, it becomes explicit. It is an explicit belief about an implicit assumption.

To debate such theoretical difficulties, it is useful to analyse the moment in which the cultural person moves from the implicit to the explicit in the understanding of language ideologies. In this regard, overcoming the idea of “false consciousness” leads us to focus on “the reflexivity that is inherent to the general human sign–using capacity” (Keane 2018), rather than on ideology as a social struggle (Hall 1982). Hence, the article aims to explore different attitudinal dispositions of media users about the explicitness of media languages. In this regard, we propose to refer to Eco (1962), Sklovskij (1917) and Brecht (1975) and to “rediscover” the notion of “alienation”.

2. The meta–grammar of explicitness

To rationalize the transition from the implicit to the explicit, it may be useful to retrieve the framework proposed by Leone (2020) regarding the description of the three meta–grammatical levels of media language ideologies. Adopting this structural framework, the three levels can be related to three semiotic aspects on which the transition would be centred: the *textual genre* (concerning the meta–syntactical rules and modes of assemblage), the *communicative strategy* (concerning the meta–pragmatical rules and modes of behaviour) and the *distancing operation* (concerning the meta–semantical rules and modes of analysis).

First, it is possible to move from the implicit to the explicit when receiving discourses on the meta–syntactic of media languages. Assuming the perspective of broadcasters, for instance, this passage focuses on the textual genres enunciated in stylistic manifestos and design manuals that prescribe the codes and metasyntactic rules that must be adopted and implemented in the design and transmission of a media discourse to communicate effectively to the “masses”. Explicit beliefs emerge from the explication of a particular meta–syntax that characterizes a meta–discourse, which becomes useful for recognizing implicit assumptions. The same happens when approaching the issue from the perspective of the bystanders. For instance, fashion magazines and the so–called “sumptuary laws” that prescribe the codes and metasyntactic rules of cultural habits to be employed to communicate in a relevant

manner are tools that allow us to move between the implicit and the explicit. At this level, the media rhetorics of assemblages are at play.

Secondly, it is possible to move from the implicit to the explicit when receiving discourses on the meta–pragmatics of media languages. From the broadcasters’ perspective, this passage focuses on the communicative strategies enunciated in methodology manuals and advertising discourse. Both prescribe the meta–pragmatic rules concerning the use of media tools to be implemented by broadcasters, as well as by viewers, in the design and transmission of a media discourse. In this regard, media discourses are “performative” insofar as the broadcaster operationally uses language, producing media discourses aimed at a purpose. Similarly, viewers’ discourses are “performative” to the extent that they operationally use the media’s communicative tools and artefacts to enjoy and assume the media’s language for their purposes. In this regard, Marcuse (1964) argued that people identify themselves in their possessions and extend their minds into the world of objects, finding fulfilment and satisfaction in them: “this identification is not an illusion, but the reality ... it constitutes a more advanced stage of alienation; alienation has become completely objective; the subject of alienation is swallowed up by its alienating existence” (*ibidem*). At this level, the media rhetorics of behaviour are at play.

Finally, it is possible to move from the implicit to the explicit when receiving discourses on the meta–semantics of media languages. Adopting the perspective of broadcasters, this passage focuses on the distancing operations enabled by the discourses of media sociology, in particular in textual entities such as statistics, surveys and data graphs, which in turn are declared by broadcasters and scientific communities. Such discourses are valuable for broadcasters to “distance themselves” from the subordination of the bystanders and to extract from these documents whole meta–semantic indexes through which to know the habits of a mass, for example, by using a meta–semantic artifice such as the “hypodermic needle theory” (Lasswell 1968; Neumann and Guggenheim 2011). In particular, Lasswell suggested that content analysis is a technique that can uncover changes between value orientations and institutional evaluations (Lasswell 1968, p. 65). According to this paradigm,² if the message reaches its target, its “effects” — typically persuasive ones — will be immediate and evident. Conversely, we can identify cultural texts that, again from a meta–semantic perspective,

aim to reveal or demystify such strategies of manipulation of meaning by the powerful actors of mass media societies. For instance, in the critique of explicit discourse or beliefs that materializes in the representation of a dystopian tale such as *1984* (Orwell 1949), individuals have become capable of understanding the negative effects of mass media manipulation strategies. Or in the criticism of the mass media, such as that against advertising rhetoric, through which scholars have addressed the political responsibility of broadcasters, appealing to the programming strategies that the power elite employs in relation to the needs of the masses, guiding them, subtly elaborating them, but at the same time “emptying them of all meaning”. At this level, the media rhetorics of analysis are at play.

Textual genres, communicative strategies and distancing operations are precisely different categories which allow us to move from the implicit to the explicit. For instance, discourses on design and fashion, communication sciences and marketing, as well as media criticism and dystopian films, the success of a TV news programme or empirical reports on ratings can be thought of both as discourses that make certain beliefs about media explicit and, at the same time, as discourses that implicitly assume meta-grammatical rules on how media languages should be realized or “believed”. These three dimensions are useful for describing the attitudinal dispositions of media users who, from time to time, can carry out an operation of “alienation”, understood either as *Entäußerung* — whenever the passage from the implicit to the explicit produces a “consensus” in the ideological attitude of the media user that would continue to “use” the media product — or as *Verfremdung* — whenever such a passage produces a negative response in the media user’s ideological attitude that would lead instead to the rejection of this product.

3. Alienation as *Entfremdung*, *Entäußerung* and *Verfremdung*

Regarding the critique of the mass media, the concept of alienation has mainly been understood in its Marxist sense to mean the “alienated consumer”. However, according to Umberto Eco (1962), such alienation must be understood as “alienation from something”, or *Entfremdung*: “to alienate oneself from something means to renounce oneself

to hand oneself over to an extraneous power, to become something else, and thus no longer act towards something, but to be acted upon by something that is no longer us” (Eco 1962, p. 236, my translation). In this perspective, Eco discussed the negative connotation that the first critics had assigned to the concept of *Entfremdung* and argued that, originally, the notion of “alienation” had another meaning:

... man, in doing his work, alienates himself by the fact that he objectifies himself in a work to which he puts his own work, that is, he alienates himself in the world of things and social relations, and he alienates himself by the fact that, in constructing things and relations, he has constructed them according to laws of subsistence and development that he himself must respect by adapting to them. (*ibid.*, pp. 236–7)

This understanding of the notion of “alienation” is best translated, according to Eco, by the German term *Entäußerung* and the English term “externalization”. Here, individuals become aware of otherness and alienate themselves from it, expressing their selves in the spatial-temporal forms of nature and relating to the other. On the contrary, according to the Hegelian tradition, the notion of *Entfremdung* denotes a situation in which

the mechanism of this world takes over in man, who becomes incapable of recognizing it as his own work, i.e., when a man is no longer able to bend the things, he has produced to his own ends, but in a certain sense serves himself to the ends of these things (which may be identified with the ends of other men). (*ibid.*, p. 237)

Thus, if the notion of *Entäußerung* has a positive value: it is because the foundation of intersubjectivity is based on this process.

Finally, it is possible to add a third denotation of the notion of “alienation”, which concerns precisely the attitudinal disposition at play in the transition from implicit assumptions to explicit beliefs. According to art philosopher Viktor Sklovskij, the notion of “priem ostranenije” translates to the “artifice of estrangement” (Sklovskij 1917). If we read Sklovskij, it is possible to argue that such an artifice of estrangement is precisely what allows us to escape from the objectification associated with the notion of *Entfremdung*, which ultimately

coincides with an “automation” of perception and language. According to Sklovskij, the use of language produces an “algebraization” of thought. In this sense, automation would be a consequence of the consolidation of a referential linguistic system: precisely that which guarantees communication. This kind of automation still refers to an “alienation–to”, *Entäußerung*. Ultimately, this is precisely what Keane refers to by speaking of “suppression of reflexivity” (Keane 2018: 71) to maintain ideologies working, to become unaware of the signs’ mediation.

Later, Brecht (1975) took up the notion of “priem ostraneniye” and translated it as *Verfremdung*. The *Verfremdungseffekt* denotes an effect of “distancing” from the object of fruition that arouses in the spectator an analytical and critical attitude towards the facts represented. The purpose of estrangement is not only to avoid the emotional involvement of the spectator but to foster their critical attitude. It is at this stage that the readers can mirror and alienate themselves from their experience through the emergence of the meta–pragmatic function found in the text.

Referring back to the ideologies of media languages, the culture industry and broadcasters have produced discourses that can be seen as “alienating” (as *Entfremdung*) insofar as they prescribe meta–grammatical rules and determine the homologation of people’s thought and the standardization of morality. This time the term “automation” can be lawfully understood as the imposition of mass media languages by broadcasters that would end up repetitively and stereotypically “grounding” the intersubjectivity of a mass through the imposition of rules. For instance, when a communication strategy aims to create a target audience, it intentionally provokes *Entfremdung* insofar as it determines the stereotypical way in which a mass is hierarchically structured.

Nevertheless, media users, possessing the same communicative tools provided by the technical market, adhere to meta–grammatical rules that can be seen as “alienating”. This corresponds to linguistic alienation, understood as *Entäußerung*, a process in which every speaker in mass media society “objectifies” and “alienates” themselves through linguistic ideologies (the speakers “recognize” themselves and communicative tools in the object world, as Marcuse would say). The point is that the Marxist understanding of the notion of “alienation” is only

defined in a socio-political context in which individuals (both broadcasters and people) are continually “alienated from the mass” of which they are inevitably a part and identify with the ideologies of mass media languages, inventing explicit beliefs of their implicit assumptions. This is precisely the moment in which the transition from implicit to explicit occurs.

Verfremdung, finally, corresponds to the form of alienation produced when the transition from implicit to explicit brings out some kind of results. For instance, broadcasters alienate themselves through the creation of a series of meta-grammatical artifices, which serve to design the syntax of mass media languages through the provision of mass media communication tools that help to meta-semantically deconstruct masses (and this is an improvement on the distant scopic regime enabled by audience analysis). On the other hand, people’s skills serve to realize meta-grammatical assumptions and regulate themselves in societies. In both cases, *Verfremdung* is characterized as a process of rationalization and figuration of *Entäußerung*, i.e., of “putting into discourse” the “other” and the “outside of oneself”, which at the same time allows the user of the text to recognize themselves in relation to such an “other” and to ground their subjectivity in this respect. *Verfremdung* is based on the recognition of the meta-pragmatic function of language that serves to elaborate meta-pragmatic and ideological discourses.

This understanding of *Verfremdung* is linked to the enjoyment of texts. A TV audience statistic, for example, is an ideological discourse. In this regard, the discourses of mass media criticism can be understood as explicit beliefs about how the mass media have managed to enable the manipulation of reality. *Verfremdung* is the effect produced by a text that speaks of *Entäußerung*, i.e., the linguistic culture in which one is immersed, by objectifying automation and allowing the user to adopt a critical attitude towards it. *Verfremdung* is what makes the recognition of automation possible, while the ideological text that supports this process is an ideological discourse.

In conclusion, it is possible to think that the positive value of *Entäußerung* lies in the ability of a text to rationalize and concretize the *Entäußerung*, i.e., to “put into texts” the “other” and the “outside of oneself”, to allow the media user to take their distance from the text and recognize themselves in relation to such an “other” and, as a consequence, to ground their subjectivity. We can consider estrangement as

a discourse and objectification of *Entäußerung* that coincides with the realization of a state of self-consciousness, of “an I that says I” (Paolucci 2020, my translation), in which the critical attitude imposed by the text leads to rationalizing, implementing and de-automatizing the automated *Entäußerung*.

4. Case study: the instruction

Any discourse that focuses on a certain level of the meta-grammar of semiotic ideologies, depending on the attitudinal dispositions of the receivers, can be understood as instruction. According to textual semiotics, instructions are “programming discourses” — discursive manifestations of the subject’s modal component /know-doing/ such as cooking recipes or Ikea users’ manuals (Greimas 1984; Marrone 2013). Instructions as “meta-programming discourses”, i.e., discourses about ways to program discourses, such as those before mentioned, and especially those that emerged following the rise of discourses on so-called “self-improvement” and “Do It Yourself” can be included in this category. However, one could say that the latter is less representative of a manipulative strategy than the former. Indeed, with the latter, we witness a rhetorical shift from the meta-pragmatic level to the meta-semantic and meta-syntactic one. On the contrary, being the recipient of an instruction presupposes a purpose on the part of the users (instructions are texts in which there is no manipulation and for which a programming strategy, homologous to a traditional narrative strategy, is provided, cf. Fabbri 2005).

For example, the “Zen of Python”¹ — a collection of 19 guiding principles for writing computer programs — is a discourse that focuses on the meta-syntactic level of Python programming language. With its rhetoric based on comparative expressions (“beautiful is better than ugly”, “explicit is better than implicit”; “simple is better than complex”, etc.), it enables a transition from implicit to explicit by highlighting the difference between a state of alienation (understood as *Entfremdung*) that does not allow speakers to use it and a state of alienation (understood as *Entäußerung*) that is more user-friendly and usable than — the uglier, more implicit and complex — programming languages. The

1. https://en.wikipedia.org/wiki/Zen_of_Python.

instructions provided by the “Zen of Python” concern the textual genre.

On the other hand, if we read what Google wrote about Google Glass in 2013, we realize that we are faced with an example of media “prevention” similar to those constituted by the funny virtual reality experience videos in which the protagonists, wearing a virtual reality visor, are depicted as clumsy, awkward, and immersed. Before the official market launch of Google Glass, which never took place, Google published an etiquette guide to explain to Glass users how best to employ this device. For instance, users should not stare at the prism for long periods, as they would probably look rather strange; also, users should not be creepy or rude (i.e., “Glassholes”): they had to respect others’ privacy, especially in places where cell phone cameras were not allowed. This is a kind of discourse that focuses on the meta–pragmatic level of human–computer interaction practices. It instructs the users on how to practically perform some kinds of operations, i.e., it is about the communicative strategy to adopt in order not to be alienated.



Figure 1. Glasshole memes (source: www.knowyourmeme.com).

In addition to Google’s advice, a series of memes have started to circulate on the web. A key aspect of these representations is the mocking of GG users who, in the first case, are compared to science–fiction film characters (but, unlike these, Glassholes are childish and naive); in the second, they are depicted as distracted; and, in the third, as arrogant and no less alienated than the others (the meme refers to the banning of pornographic content on the device).

In the case of memes, the focus is on the meta–semantic level of discourses, specifically, discourses enunciated by stereotypical media users represented in memes.

While the memes, as well as the parody videos, make light–hearted fun of alienated subjects (*Entfremdung*) — since GG users are depicted so immersed that they fail to recognize both what is happening around them and the value system shared by society — they are also an expression of a semiotic ideology proper to a precise community of techno–enthusiasts: the depictions do not aim to reject the device. Rather, as glasshole memes represent the result of a meta–grammatical process of explication of a particular ideology, they are both useful for taking one’s distance from an emerging device (*Verfremdung*) and for critically debating GG integration into society (*Entäußerung*).

According to Marino (2022), with regard to the semantic dimension memes present, at a figurative level, a striking element, something which in a very broad sense we may define as a mistake. It is precisely this strangeness (which ultimately recalls the “priem ostranenije”) that provokes the distancing of the media user reading the meme, moving them from the *Entäußerung* to the *Verfremdung*.

Bibliographic references

- BRECHT B. (1975) *Scritti teatrali I*, Einaudi, Torino.
- DEBORD G. (1967) *La société du spectacle*, Buchet–Chastel, Paris.
- ECO U. (1962) *Opera aperta*, Bompiani, Milano.
- . (1964) *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano.
- FABBRI P. (2005) “Istruzioni e pratiche istruite”, Transcript of the lecture given at the conference “Le pratiche semiotiche: la produzione e l’uso”, San Marino, 10–12 June 2005.
- GREIMAS, A. J. (1984). *Du sens II. Essais sémiotiques*, Seuil, Paris.
- HALL S. (1982) “The rediscovery of ‘ideology’: the return of the repressed in media studies”, in M. Gurevitch, T. Bennett, J. Curran and J. Woollacott (eds.), *Culture, Society and the Media*, Routledge, London, 52–86.
- , D. HOBSON, A. LOWE and P. WILLIS (eds.) (1980) *Culture, media, language. Working papers in Cultural Studies, 1972–79*, Centre for Contemporary Cultural Studies, Birmingham.
- KEANE W. (2018) *On semiotic ideology*, “Signs and Society”, 6(1): 64–87.
- LASSWELL H. D. (1968) *The uses of content analysis data in studying social change*, “Social Science Information”, 7(1): 57–70.

- LEONE M. (2011) *Dall'ideologia linguistica all'ideologia semiotica. Riflessioni sulla smentita*. "Eidos", 14: 236–49.
- . (2020) "Semiotic ideologies. An introduction", https://www.academia.edu/42815746/2020_Semiotic_Ideologies_An_Introduction (Last Access: 18/02/2023).
- MARCUSE H. (1964) *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston.
- MARINO G. (2022) *Semiotics of virality. From social contagion to Internet memes*, "Signata", 13, <http://journals.openedition.org/signata/3936> (Last Access: 18/02/2023).
- MARRONE G. (2013). *Testi di cucina e discorso programmatore: questioni introduttive*, "E|C", VII(14): 5–15.
- MORLEY D. (1980) "Texts, readers, subjects", in S. Hall, D. Hobson, A. Lowe and P. Willis (eds.), *Culture, media, language. Working papers in Cultural Studies, 1972–79*, Centre for Contemporary Cultural Studies, Birmingham, 154–66.
- NEUMAN W.R. and L. GUGGENHEIM (2011) *The Evolution of Media Effects theory: A Six-Stage Model of Cumulative Research*, "Communication Theory", 21: 169–96.
- ORWELL G. (1949) *1984*, Secker & Warburg, London.
- PAOLUCCI C. (2020) *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Bompiani, Milano.
- ROSSI-LANDI F. (1972) *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano.
- SCHIEFFELIN, B.B., K.A. WOOLARD, and P.V. KROSKRITY (eds.) (1998) *Language ideologies: practice and theory*, Oxford University Press, New York.
- SILVERSTEIN M. (1979) "Language Structure and Linguistic Ideology", in P.R. Clyne, W.F. Hanks and C.L. Hofbauer (eds.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago Linguistic Society, Chicago, 193–247.
- SKLOVSKIJ V. (1917) "L'arte come procedimento", in T. Torodov (ed.), *I formalisti russi*, Einaudi, Torino, 75–94.
- Žižek S. (2017) "Ideology Is the Original Augmented Reality", <https://nau-til.us/issue/54/the-unspoken/ideology-is-the-original-augmented-reality> (Last Access: 18/02/2023).

RETORICA DELLO SFORZO E IDEOLOGIA NEI GIOCHI DIGITALI

GIANMARCO THIERRY GIULIANA*

ENGLISH TITLE: *The Rhetoric of Effort and Ideology in Digital Games*

ABSTRACT: This paper faces the issue of the substantial absence of a semiotic study of ideology in digital games. It reconstructs this deficiency on a theoretical level by highlighting how semioticians have disregarded the concrete embodied activity of the player involving an actual effort. In response to this, the paper claims that such an experiential dimension of the player's required effort can be studied by semiotics as a form of rhetoric which is used by videogames to convey potentially ideological content. To defend this idea, the paper is divided in four parts. The first part makes a distinction between actively and passively ideologic texts, identifying videogames as mass-culture product belonging mainly to the second category. In the second part, we deal with the problem of the semiotic study of ideology in games by distinguishing the study of their ideological content from the study of their specific forms. The third part of the paper presents three main theories of game studies concerning such specific forms, as related to three important schools of thought: a narratologist approach (represented by Aarseth), a proceduralist approach (represented by Bogost) and a cognitivist approach (represented by Grodal). Finally, in the last part we refer to the theories of both the textual legacy (Greimas, Fontanille) and the pragmatic legacy (Eco, Peirce, Rossi-Landi and Bankov) of semiotics to explain, in semiotic terms, the causes and effects of such a rhetoric of experience.

KEYWORDS: Ideology, Experience, Semiotics, Videogames, Rhetoric.

1. Introduzione

Lo studio interdisciplinare e accademicamente riconosciuto dei giochi digitali ha ormai venticinque anni, ed è stato un ventennio durante il quale tanto il tema dei contenuti ideologici dei videogiochi quanto quello delle loro specifiche forme retoriche è stato ricorrente. Una voce

* Università di Torino.

è stata però assente dal coro: quella della semiotica¹. Prendendo come esempio paradigmatico la riflessione semiotica italiana sul gioco, che nel contesto semiotico europeo presenta forse la più grande continuità (Colombo ed Eugeni 1996; Maietti 2004; Eugeni 2010; Meneghelli 2007, 2011, 2014; D'Armenio 2014, Thibault 2020), salta agli occhi come questi libri quasi non menzionino il tema dell'ideologia. I motivi di questo silenzio sono molteplici e complessi, ma uno di questi è senza alcun dubbio legato al fatto che i meccanismi di manipolazione, veridificazione e valorizzazione del gioco occorrono per lo più nel “fuori testo” e necessitano di tenere conto del giocatore in carne ed ossa.

Dal punto di vista del senso comune, infatti, non è difficile concepire l'idea che, in virtù dell'impegno (mentale e fisico) e del tempo richiesto al “lettore” da questa specifica forma testuale, quanto manifestato sullo schermo abbia una significatività non riducibile al contenuto semantico–narrativo. Peraltro, l'intero spettro degli effetti di immersività e di soggettività caratteristici del videogioco sono difficilmente separabili dall'attività richiesta al giocatore (Forceville e Kromhout 2013). Infine, lo sforzo di apprendimento e resilienza richiesto a chi gioca è esplicitamente al centro del design del videogioco (Juul 2013) in quanto usato per veicolare, tramite ricompense e sanzioni, i suoi significati (immaginiamo un gioco di corse con un solo bottone da mantenere sempre premuto dall'inizio alla fine). Persino i cosiddetti *idle games* (giochi “non impegnativi”) richiedono, o quanto meno prevedono, un impegno quotidiano legato al meta–gioco (loggarsi, svolgere compiti quotidiani, imparare e ricordare i modi più efficaci per ottenere ciò che si desidera). Conoscenza che dopo alcune settimane diventa un ostacolo alla progressione e diviene così una condizione per il piacere del giocatore (un esempio è *AFK Arena*, 2019). Se è dunque impossibile non riconoscere a questo “sforzo” un ruolo comunicativo e discorsivo, ed è persino banale riconoscere che ciò che compare sullo schermo ha un diverso senso per chi gioca e per chi guarda (Meneghelli 2005), rimane però il problema di come spiegare questa differenza di senso attraverso la semiotica. Proprio per questa difficoltà, molti fra i più importanti autori degli studi sul gioco digitale hanno criticato quanto prodotto dalla nostra comunità sul videogioco e talvolta persino negato *a priori* l'efficacia della nostra disciplina data l'apparente non–

1. Con il paradosso che ancora oggi non è raro vedere nel panorama dei game studies la teoria semiotica usata da non–semiologi per affrontare questo argomento (Hawreliak 2019).

linguisticità dell'atto ludico e l'iper-iconismo del virtuale (Maldonado 1992; Volli 2020). Fra questi, non fanno eccezione i tre studiosi al centro di questo paper: Aarseth (1997, pp. 24, 26, 40), Grodal (2003, p. 133) e Bogost (2007, p. 9).

Questo articolo vuole rimediare a questa criticità proponendo, da un lato, uno studio delle forme retoriche esperienziali dei videogiochi in quanto capaci di veicolare contenuti ideologici e indicando, dall'altro, alcune parti dell'epistemologia semiotica che sono capaci di giustificare un collegamento fra la dimensione retorica dei testi videoludici e una delle loro caratteristiche predominanti: il necessario impiego di tempo ed energie da parte di chi vi gioca e a cui ci riferiamo qui parlando di "sforzo" (Aarseth 1997). In altre parole, proporremo qui la tesi secondo cui l'esperienza videoludica, caratterizzata tanto dal coinvolgimento fisico-cognitivo dell'utente quanto dal dispendio del suo tempo e impegno, è di fatto una forma di retorica capace di veicolare delle valorizzazioni culturali che sono il risultato di manipolazione ed occultamenti discorsivi.

Difenderemo questa tesi in quattro passaggi. Primo, ricollegandoci al dibattito contemporaneo sull'ideologia semiotica, proporremo nella prima sezione una differenza fra testi attivamente e passivamente ideologici. Secondo, distingueremo uno studio dei contenuti ideologici dalle retoriche specifiche che sostengono questi contenuti. Terzo, esporremo le tesi principali di tre importanti autori dei game studies riguardo lo specifico comunicativo, retorico e ideologico del medium videoludico. Quarto, mostreremo in che modo gli aspetti osservati da questi tre autori siano spiegabili sia in termini di forme retoriche fondate sulla narratività che tramite l'eredità pragmatica della semiotica. Così, sebbene l'articolo sia incentrato sulle retoriche videoludiche, esso ambisce a dare un contributo teorico sia alla semiotica dell'ideologia che a quella dell'esperienza.

2. Ideologia attiva e passiva: il dibattito semiotico contemporaneo

Il recente rilancio del dibattito semiotico sull'ideologia ha implicato inevitabilmente la ridiscussione del termine stesso e fatto emergere le criticità legate alla sua generalità. Pensiamo all'idea di Rossi-Landi per cui ogni interazione umana è "intrinsecamente ideologica, essendo

un'articolazione particolare di una determinata progettazione sociale” (Borrelli 2019, p. 67), o a Keane (2018) per cui l'ideologia semiotica non è il prodotto di un certo un periodo storico o contesto culturale ma è una costante antropologica delle comunità umane legata alla dimensione riflessiva del loro usare segni. Vorremo partire proprio da questo recente dibattito e in particolare dall'intervento di Anna Maria Lorusso tenutosi nel marzo 2022 in occasione del ciclo di seminari curati da Simona Stano per L'Università di Torino². Durante questo intervento essa ha discusso due diverse concezioni di ideologia nel lavoro di Eco, esposte come due diversi stadi. La prima è la definizione presente ne *La struttura assente* (1968) che vedeva l'ideologia come “l'universo di sapere del destinatario e del gruppo a cui appartiene” (p. 146). La seconda è invece la riflessione del *Trattato* (1975) per cui l'ideologia diventa un problema di strategie di occultamento e falsificazione atte a manipolare l'interpretazione. In questa occasione, Lorusso ha proposto di ripartire esclusivamente dalla seconda per il rilancio degli studi semiotici sull'ideologia, ciò proprio per valorizzare la specificità del termine “ideologia” e dichiarando che da questa prospettiva i testi ideologici contemporanei sono in realtà molto pochi. Questa posizione è certo ragionevole, ma pone un problema sia al livello della semiotica applicata che al livello interdisciplinare. In effetti, la posizione di Lorusso ci costringerebbe ad affermare che un testo come il film del 1998 *Armageddon*, ovvero il racconto di come il mondo venga salvato da un gruppo di petrolieri americani maschi etero al 90% bianchi incaricati di piazzare una bomba nucleare su un asteroide, non sia ideologico.

Al doppio fine di non escludere i testi prodotti dall'ideologia dalle ricerche semiotiche e la semiotica stessa dal ricchissimo dibattito interdisciplinare contemporaneo su questo tema, in questo articolo vorremo fare una proposta che adatteremo in seguito, sperando così di mostrarne l'euristica. La nostra proposta si articola in due punti ed è la seguente:

1. Al fine di evitare un uso eccessivamente estensivo del termine “ideologia”, manterremo l'idea che sia possibile parlare di ideologia soltanto alla condizione che un certo sistema di valori sia proposto

2. <https://lexia.to.it/seminari-di-semiotica-2/>.

insieme a una qualche forma di occultamento o di manipolazione tale per cui esso paia l'unico possibile o valido, spesso proponendosi come ovvio o naturale (Barthes 1957). In questo senso, quasi mai un testo singolo può dirsi ideologico per il semplice fatto di proporre o riflettere una data valorizzazione al suo interno. A un livello teorico più generale, diremo che vi è ideologia solo laddove il processo di semiosi, per sua natura dinamico, venga interrotto e fatto stagnare così che un segno o insieme di segni perda tutte le sue virtualità.

2. Al tempo stesso, diremo che l'occultamento delle alternative a un dato sistema di valori può darsi nei testi in due diversi modi: attivo intratestuale e passivo intertestuale. I testi e le interpretazioni, infatti, assumono il loro senso anche rispetto al loro posizionamento in una data semiosfera ed enciclopedia. Postulando e promulgando cioè un *sensus commune* (Lorusso 2022). Questo sia dal punto di vista del loro progetto comunicativo a monte che dal punto di vista dell'atto interpretativo a foce per cui ogni testo è fondamentalmente un intertesto (Kristeva 1968; Barthes 1973b) e ogni interpretazione è il frutto delle semiosi precedenti (Eco 1990). Ora, nel momento in cui una grande molteplicità di testi/interpretazioni propongono valorizzazioni simili, essi diventano passivamente ideologici poiché insieme agli altri costituiscono un discorso sociale dell'ovvio che occulta quantitativamente le significazioni divergenti. Chiamiamo questa seconda modalità di occultamento "passiva intertestuale", la reputiamo tipica del prodotto della cultura di massa e tramite questa categoria diventa possibile evitare conflitti metalinguistici e studiare semioticamente i prodotti dell'ideologia che pur non presentando un occultamento o una manipolazione li presuppongono. A un livello teorico più generale, questa passività corrisponde al consolidarsi di abiti interpretativi che stabilizzano e fissano la semiosi entro una comunità di interpreti. Infine, dal punto di vista interdisciplinare questa prospettiva è in linea con le riflessioni post-marxiste incentrate sulla nozione di un *tacito* "apparato formale ideologico" (Althusser 1976 [1970], p. 12) e di un "sensus commune" come prassi ideologica operante che costituisce il reale e di cui ognuno è partecipe anche solo in virtù di fattori topologico-relazionali (Filippini 2012, p. 94).

3. Retoriche narrative vs retoriche esperienziali

La posizione appena esposta pone tuttavia il problema metodologico dell'analisi semiotica delle valorizzazioni interne a un solo testo o a una singola interpretazione. Ecco perché diventerà necessario aggiungere un terzo punto riguardante la nozione di "retorica":

3. I processi logici di valorizzazione interni a un singolo testo o discorso verranno chiamati "retoriche" ed in questo modo sarà possibile studiare l'ideologia passiva intertestuale come la ricorrenza di singole retoriche all'interno di una data semiosfera e comunità di interpreti. Infatti, se è vero che il testo singolo non è quasi mai ideologico, da punto di vista semiotico diremo che quasi sempre il singolo testo si presenta come retorico: dalla fiaba proppiana allo spot pubblicitario contemporaneo. Usiamo qui il concetto di retorica prendendolo da Barthes (1970) nel senso di "tecnica comunicativa di persuasione" legata tanto alle ideologie del contenuto quanto delle forma (*ibid.*, p. 10), ma scegliendolo anche in funzione del suo uso contemporaneo per cui, tanto in semiotica quanto a livello interdisciplinare (Eugeni 2014), esso indica delle *logiche non-necessarie di valorizzazione basate su un effetto di ovvietà/naturalizza che variano nella loro forma secondo il mezzo di comunicazione impiegato*. Le retoriche si definiscono così come insiemi di nodi strutturali e causali all'interno atti a promuovere una data credenza.

Messi insieme, questi punti definiscono un progetto di studio semiotico dell'ideologia che distingue non solo l'analisi dei testi e discorsi attivamente ideologici da quelli passivamente ideologici, ma anche l'analisi dei contenuti ideologici (il *cosa* naturalizzato) dall'analisi delle sue forme retoriche (il *come* della naturalizzazione). Riguardo queste ultime, che forse meglio definiscono l'apporto unico che una semiotica può offrire ad altre discipline, proponiamo l'idea che esse si presentino in due modi diversi.

Il primo si può rintracciare come forme discorsive, programmi narrativi e contenuti figurativi non-necessari e concatenati che tendono a non giustificarsi poiché il proprio della narrazione è precisamente quello di dover attualizzare poche virtualità fra molte possibili. Parleremo dunque di *forme retoriche semantico-narrative*. L'analisi di queste

logiche di valorizzazione in termini di possibilità alternative narcotizzate è ciò che ha caratterizzato molte delle prime riflessioni semiotiche sul tema dell'ideologia (Barthes 1957; Eco 1963, 1973, 1978). Possibilità rintracciate dai primi semiologi però non solo nei contenuti ma anche nelle forme discorsive, come nel caso della correlazione fra contenuti ideologici borghesi e romanzo (Barthes 1953). Così, l'affermazione fondativa di Barthes per cui non vi sono società umane senza narrazione (1966) pone in questa nostra prospettiva la narrazione come una delle forme retoriche per eccellenza.

La seconda modalità adopera invece delle valorizzazioni che nomineremo *retoriche esperienziali* proprio sulla base di come esse si sono socialmente e "ideologicamente" autodefinite (videogiochi e realtà virtuali come "esperienze" opposte ad altri tipi di testualità che eppure innegabilmente noi esperiamo) e che non possono più essere spiegate unicamente tramite la narrazione e la narratività (e di conseguenza tramite l'epistemologia di una linguistica immanente) ma che sono spesso preposte a *sostenere* il contenuto ideologico. Esse si distinguono dalle precedenti per il loro valorizzare un dato oggetto tramite un forte effetto di soggettività legato alla dimensione estetica, protesica e pragmatica di un dato testo. Si tratta dunque di retoriche che coinvolgono non solo iconicamente ma anche *indicalmente* il corpo dello spettatore, i suoi sensi, le sue emozioni, e persino le sue risorse materiali e immateriali. Esse sono fondate su una forma di ricompensa che non è più direttamente collegabile alle rappresentazioni ideologicamente rassicuranti di cui parlava Eco³. In altre parole, si tratta di strategie pragmatiche mirate a costituire nel testo uno spazio atto ad accogliere e costruire una soggettività non meramente logico-funzionale del giocatore: un "luogo dell'esperienza e della decisione, della conoscenza e della responsabilità" (Vulli 2013, p. 268) caratterizzato da passioni riflessive quali orgoglio e vergogna.

L'idea di separare queste due sfere non è di certo nuova in semiotica e risale innanzitutto ai lavori di Kristeva che lamentava precisamente l'incapacità di tale disciplina di cogliere questi aspetti passionali (per noi esperienziali) in quanto slegati da un patto sociale (Moi 1986). Critica alla base della distinzione, poi adottata anche da Barthes, fra *genotesto* e *fenotesto*. Una distinzione che porterà, tuttavia, poi Kristeva ad allontanarsi dall'epistemologia semiotica. Diversi anni dopo, una

3. <https://www.youtube.com/watch?v=25TheTHzKoo>.

parte della comunità semiotica ha poi tentato di far rientrare questa dimensione entro il metalinguaggio e la tradizione semiotica testualista greimasiana riconducendo alcuni di tali aspetti esperienziali (Marrone 2005; Marrone, Dusi e Lo Feudo 2007), corporei (Fontanille 2011) e passionali (Pezzini 1991) ad un principio semantico–narrativo basato sul rapporto fra E/C. Postulando sostanzialmente che non vi sia esperienza significativa possibile fuori da una narrazione intersoggettivo–culturale. Un tentativo i cui esiti, a nostro giudizio, si sono purtroppo rivelati di fatto un riduzionismo non molto fertile⁴.

Questa lacuna teorica ha compromesso in partenza le possibilità per la semiotica di poter studiare efficacemente le ideologie derivanti dalle retoriche esperienziali di testi come i videogiochi che presentano una significazione fondata su questi aspetti estesici, protesici e pragmatici.

Prima di proporre le basi teoriche tramite cui la semiotica può dare oggi il suo contributo rispetto a queste retoriche dello sforzo, è però doveroso guardare a quanto è stato già detto nell’ambito dei game studies tramite autori che hanno esplicitamente affrontato il tema della specificità retorica dei videogiochi.

4. Retorica videoludica e game studies

Sin dalla nascita dei game studies vi sono diversi accademici che si sono occupati di videogiochi dal punto di vista delle loro specifiche retoriche e potenziali contenuti ideologici. Questo forse perché sin da subito il medium videoludico è stato studiato come una incredibile “learning machine” (Gee 2003). Con una significativa continuità, gli studiosi del gioco si sono interrogati tanto sull’esistenza di una ipotetica critica politica (Murray 1997; Eskelinen 2001) in *Tetris* (1984) quanto sulle strutture capitaliste di giochi come *Civilization V* (2010) che iper–valorizzano le società tecnologicamente avanzate (Hawreliak 2019, p. 5). Questo interesse, a sua volta, presuppone una ricerca mirata all’identificazione di un *unicum* della significazione videoludica che sia capace di cogliere la specifica forma retorica impiegata dai testi digitali e che

4. Un giudizio, questo nostro, che è d’altronde in linea non solo con Barthes (1973a) che a proposito del piacere (elemento retorico esperienziale per eccellenza) affermava di principio l’impossibilità di coglierlo tramite una logica grammaticale ma anche con lo stesso Greimas (1988) in quanto la sua celebre analisi della nostalgia è esplicita nel dichiarare che l’approccio semantico da lui ideato non permette di parlare dell’emozione stessa.

negli anni è stato identificato in modi diversi. In modo consono ai fini e allo spazio di questo articolo, ci limiteremo a esporre molto sinteticamente il pensiero di tre importanti autori interrogatisi sull'unicum significativo del gioco digitale e che lo hanno trovato in tre diverse parti: Aarseth, Grodal e Bogost. Lo faremo attraverso tre dei loro testi emblematici e che sono tutti critici verso la Semiotica.

Il primo dei testi è *Cybertext*, scritto da Espen Aarseth nel 1997. In questo libro fondativo di una narratologia dei testi videoludici, l'autore esprime l'idea che il proprio del senso videoludico sia da ritrovare in una cooperazione non più meramente interpretativa ma bensì produttiva. Giocare vuol dire fare uno *sforzo non triviale* (da cui il titolo di questo articolo) di selezione (e dunque non più solo mentale), e questa selezione è un lavoro che costruisce il testo stesso non solo dal punto di vista del piano dell'espressione (enunciati attualizzati) ma soprattutto dal punto di vista della significazione che il testo assume per chi lo gioca (enunciati assenti). Da cui la definizione dei videogiochi come letteratura ergodica, dalle parole greche "ergon" e "hodos" ovvero "lavoro" e "cammino". Vengono così conati i concetti di "scripton", stringhe di segni che appaiono al giocatore, e "texton" (*ibid.*, p. 62), stringhe del codice che sono le virtualità del testo. Questo proprio per mettere l'accento su una agency di chi gioca intesa come attività combinatoria atta a creare degli effetti di scelta. Viene così sottolineata l'impossibilità di comprendere il testo videoludico osservandone la sola superficie espressiva e la necessità di guardarne la struttura informatica (ipotesto) sottostante e nascosta che articola queste scelte (*ibid.*, p. 58). È infatti la coscienza di queste possibilità messa insieme all'impossibilità di attualizzarle tutte a determinare il senso per chi gioca. Riferendosi a questo conflitto Aarseth userà i concetti di "aporia" e di "epifania" per descrivere il nucleo significativo dell'esperienza videoludica (*ibid.*, p. 91).

In parte in continuazione con Aarseth e in parte in opposizione con lui, il secondo testo di fondamentale importanza è *Persuasive Games* scritto nel 2007 da Ian Bogost. In questo libro, sia l'interesse per la retorica che la sua tesi principale sono da subito e chiaramente esplicitati:

Attingendo ai 2.500 anni di storia della retorica, lo studio dell'espressione persuasiva, offro un approccio generale su come la retorica funzioni unicamente nel software in generale e nei videogiochi in particolare. Nell'antichità classica, la retorica era intesa come arte

dell'oratoria... Seguendo queste tradizioni, questo libro suggerisce che i videogiochi aprano un nuovo dominio per la persuasione, grazie alla loro modalità rappresentativa fondamentale, la proceduralità. Io chiamo questa nuova forma retorica procedurale, l'arte della persuasione attraverso rappresentazioni e interazioni basate su regole piuttosto che la parola, la scrittura, le immagini o le immagini in movimento. (p. IX, traduzione nostra)

Come vediamo, vi è qui nuovamente la negazione di poter comprendere il modo in cui i giochi digitali veicolano messaggi guardando al piano dell'espressione. Qui, tuttavia, questa impossibilità viene esposta dall'autore nei termini di una significazione principalmente algoritmico-computazionale, opposta alla significazione linguistica (*ibid.*, p. 9), e che sfocia in una rappresentazione potenzialmente ideologica del mondo in termini gramsciani (*ibid.*, pp. 74–5). Bogost rivolge così tutta la sua attenzione all'intenzione autoriale inscritta nel codice e che chi gioca "subisce" in termini di comportamenti e ragionamenti indotti. Comprendere la significazione di un videogioco vuol dire guardare innanzitutto alle regole del gioco⁵ nei termini di quali processi il giocatore deve compiere per progredire completando gli spazi bianchi del testo tramite diverse interazioni (*ibid.*, p. 44). Giocare vuol dire completare concretamente su un livello esperienziale un sillogismo astratto esistente *in nuce* nel codice algoritmico (*ibid.*, p. 139). Non sorprende dunque che uno dei *case study* centrali nel libro sia proprio quello di "America's Army" (2002), videogioco simulativo utilizzato dalle forze armate militari, mostrando una perfetta corrispondenza fra i valori veicolati dell'esercito e le azioni di gioco valorizzate internamente al gioco (*ibid.*, pp. 78–9).

"Stories for Eye, Ear, and Muscles", scritto nel 2003 da Torben Grodal, è il terzo e ultimo testo che descriveremo qui. Vi troviamo ancora una volta la critica ad approcci semio-linguistici incentrati sui segni rappresentati e sulla narrativa (*ibid.*, p. 133), ma questa volta partendo dall'osservazione che giocare vuol dire compiere realmente delle operazioni sensoriali e cognitive legate ad esperienze del vissuto del giocatore (*ibid.*, pp. 129–30). La prospettiva di Grodal, poi applicata anche al cinema (2009), introduce così una terza accezione dello sforzo

5. Recentemente Bogost ha fatto una autoriflessione su questa sua visione riconoscendone in parte i limiti (2021), sebbene tuttavia senza criticare in alcuna parte la teoria da noi qui esposta.

in termini di interazione incarnata che coinvolge direttamente il cervello ed il corpo dei videogiocatori al fine di produrre della significazione. Compare in questo articolo la nozione chiave di “learning” (*ibid.*, pp. 147–8) riferita all’apprendimento fisico e cognitivo richiesto per giocare che rende la ripetitività della pratica videoludica significativa proprio perché simula una dimensione esperienziale del reale. Una ripetitività che ha un ruolo chiave nella personalizzazione della dimensione emotiva del testo (*ibid.*, p. 150) e che spiega l’effetto di reale del virtuale nei termini di una *familiarità* costruita progressivamente e processualmente fino al raggiungimento dell’agire del mondo divenuto automatismo (*ibid.*, p. 148). Tesi che, in un successivo e complementare articolo (Grodal e Gregersen 2008) verrà poi ampliata facendo affidamento a tutta la terminologia legata alle teorie dell’*embodiment*.

Le teorie appena esposte non sono certo esenti da critiche (Giuliana 2021), non di meno, le loro idee sono ancora oggi centrali nel dibattito interdisciplinare e hanno creato delle vere e proprie eredità. Più importante, esse fanno luce su alcune innegabili criticità della teoria semiotica applicata ai testi videoludici. Riassumendole, possiamo affermare che l’efficacia semiotica su questo oggetto di studio dipende da una epistemologia della significazione capace di tenere conto:

1. Del lavoro di selezione e produzione (retorica delle possibilità);
2. Dell’esecuzione procedurale implicata nelle interazioni computazionali (retorica delle impossibilità);
3. Della cognizione incarnata e della dimensione soggettivo–esperienziale (retorica delle familiarità).

Se la semiotica vuole poter studiare efficacemente le ideologie presenti nei testi videoludici e consolidare un suo proprio approccio allo studio dell’ideologia che sia trasversale alle sue forme, deve di conseguenza innanzitutto trovare nella propria epistemologia gli strumenti necessari per descrivere queste diverse modalità retoriche. Tale operazione è ciò che ci proponiamo di fare nella prossima sezione.

5. Concepire semioticamente lo sforzo come una retorica

Guardando ai lavori di alcuni semiotici contemporanei specializzati sul ludico, è in realtà possibile vedere come le loro analisi tengano conto di diversi aspetti delle retoriche videoludiche menzionate nella sezione precedente. Un esempio sono i recenti lavori di Thibault e Cassone (2016, 2019) su due temi particolarmente adatti allo studio dell'ideologia: la Storia e la religione. Inoltre, una generale sensibilità verso la dimensione metaforica e significativa *dell'azione motoria efficace* può anche essere ritrovata sia in Italia (D'Armenio 2014) che fuori dal panorama italiano (Fanny Georges 2013; Barnabé 2017).

Allo stato attuale, tuttavia, queste considerazioni mancano sia di una vera e propria formalizzazione che di una vera e propria giustificazione epistemologica dal punto di vista della loro dimensione retorica e cioè del rapporto fra *sapere e credere* (Greimas 1983) soggiacente al *fare*. In questa ultima sezione vorremmo mostrare come l'epistemologia semiotica contenga già in sé alcuni punti prospettici forti che sono perfettamente atti a tenere conto degli aspetti retorici sopramenzionati.

Ciò ha però un prerequisito fondamentale: riconoscere il corpo e lo sforzo come fattori determinanti dei processi di significazione, spiegabili attraverso una teoria semiotica generale che sia capace di rinunciare al primato della lingua in favore di un primato del linguaggio (Paolucci 2016, 2017).

Riconoscere alla corporeità e alla sua cognizione un ruolo centrale nella significazione, sembra diventare sempre più accettato nella teoria semiotica generale (Paolucci 2020, 2021) e in particolare nello studio dei media (Eugeni 2010; Dusi 2014) e videogiochi (Giuliana 2018, 2021). Dati i limiti di spazio, non discuteremo dunque di questo punto.

Meno ovvio è invece il riconoscimento di uno statuto semiotico alla dimensione del "costo" richiesto dalle pratiche di fruizione dei testi. Voler considerare questo aspetto sembra infatti violare potenzialmente non soltanto le precauzioni epistemologiche della semiotica testualista di Greimas (1976) ma persino quelle della semiotica interpretativa di Eco (1979). Tuttavia, è proprio nella narritività greimasiana e nell'eredità pragmatista della semiotica echiana (Paolucci 2018a, 2018b), che possiamo trovare una solida base per i nostri scopi.

5.1. Sforzo come Narrazione

Sebbene il termine “videogioco” comprenda testi drasticamente diversi, è quanto meno possibile riconoscere un principio narrativo nello sforzo richiesto ai giocatori del testo videoludico tipico. Questo stereotipo comprende quattro elementi distintivi:

1. Una condizione di vittoria e di sconfitta sia nel breve (fine del livello) che sul lungo termine (fine del gioco);
2. La presenza di regole che regolamentano le modalità di questa vittoria e che sono in larga parte implicite;
3. La necessità di un apprendimento delle regole di azione dal punto di vista logico (es: evitare i burroni) indissociabile dall'apprendimento delle regole di interazione (come usare il controller per far muovere il personaggio) dal punto di vista pratico;
4. Una progettazione basata sul *trial and error* per cui la vittoria dipende non tanto da un apprendimento “a monte” delle regole ma dalla capacità di chi gioca di far tesoro delle esperienze passate.

Alla luce di questi quattro elementi, diviene evidente riconoscere nella pratica del gioco una narratività che chiamiamo qui *specchiata*. Questa proposta non è sostanzialmente nulla di nuovo da un punto di vista teorico in quanto non è altro che l'applicazione di una semiotica delle pratiche fondata epistemologicamente da Fontanille (2008). Ciò che cambia è l'orientamento di questa narratività alla base della narrazione del testo. Un esempio qui varrà più di mille spiegazioni: nel videogioco di genere picchiaduro *Street Fighter 2* (1992), è possibile giocare con un personaggio “Ryu” di cui ci viene raccontata la storia nei termini di un combattente che ha dedicato tutta la sua vita all'allenamento e che non desidera altro nella vita che vincere i propri scontri e superare ogni sfida. Questa storia, tuttavia, può essere rappresentata sullo schermo solo a patto che il giocatore abbia a sua volta abbracciato la sfida come *Ov*, si sia effettivamente allenato acquisendo una certa capacità cognitivo-manuale prima assente (Competenza) e abbia concretamente usato quanto appreso durante l'allenamento per superare tutte le prove presenti nel gioco (Performance) che sono man mano sempre più difficili. Ai fini della riflessione sull'ideologia e sulle sue retoriche, ciò che è di grande interesse è che in questo modo i valori

retorici espliciti della narrativa, ovvero la vittoria tramite allenamento e l'importanza del dominio del proprio insieme mente–corpo, sono iscritti *implicitamente* nelle regole di interazione del gioco come *assiologie* in quanto prerequisiti per poter accedere alla Sanzione finale positiva. In questo modo le assiologie dei valori culturali rappresentati sul livello discorsivo vengono trasposte tramite delle isotopie multimodali (Giuliana 2018; Hawreliac 2019) sul piano esperienziale in funzione della dimensione performativa del testo videoludico. Ciò è vero a tal punto che il filosofo Chris Goto–Jones (2016) ha descritto i videogiochi di genere picchiaduro come veri e propri *manifesti* dei valori delle arti marziali. Pur non avendo qui abbastanza spazio per dimostrarlo, ciò accade non solo per il picchiaduro ma per molti generi diversi: pensiamo per esempio alla valorizzazione della coordinazione mano–occhio e al rispetto degli ordini nei giochi sparattutto militari di cui parlava Bogost, ma anche a come la rappresentazione di una scena d'amore fra l'avatar di chi gioca e un personaggio finzionale richieda spesso di dover dedicare tempo ed attenzione a quest'ultimo (Giuliana 2019). Da cui l'idea, fondamentale, di un *merito agentivo* della sanzione positiva: merito che è in sé una retorica per cui la difficoltà di un gioco non è mai insignificante e può spesso essere parte del messaggio veicolato.

5.2. Sforzo come Pragmatica

Al fine di poter cogliere e spiegare pienamente i processi retorici dell'esperienza, è ora necessario integrare la narratività specchiata con un approccio più vicino all'eredità pragmatica della nostra disciplina.

Senza dubbio, il punto di partenza per una descrizione pragmatica dell'attività dell'interprete durante la fruizione del testo risiede nel concetto echiano di cooperazione, che da interpretativa diventa ora anche enunciativa. Perché un videogioco abbia senso per il suo giocatore, infatti, egli deve attualizzarne i suoi enunciati visivi virtuali tramite una pratica (Eco 1962; Meneghelli 2007). Questo primo punto è fondamentale non soltanto perché ci permette di tenere in considerazione la dimensione agentiva del giocatore, ma soprattutto perché riconoscere una dimensione enunciativa all'interno della pratica del gioco vuol dire inevitabilmente poterne spiegare *in nuce* gli effetti di soggettività (Paolucci 2010, 2020). La preoccupazione principale di Eco rispetto a questa attività, tuttavia, riguardava non il valore che essa ha per chi la

compie ma i processi cognitivi richiesti dal testo al fine che una data interpretazione si attualizzi. In tal senso, la nozione di cooperazione enunciativa non spiega da sola la differenza di senso dovuta all'*effort*.

Per dare conto invece di questa *proprio-valorizzazione* che è il fulcro retorico dei testi videoludici, utilizzeremo tre diversi autori.

Il primo autore utile ai nostri fini è Charles Sander Peirce. Filosofo che citiamo qui per uno dei suoi lavori forse meno usati dalla comunità semiotica europea: la sua riflessione sull'epistemologia delle scienze. Nel contesto di questa riflessione, Peirce usa la nozione di "economia induttiva" per affrontare il problema della selezione di una data ipotesi fra molte altre valide possibili e afferma che l'istituzione delle ipotesi scientifiche dominanti di una certa comunità di interpreti dipendono da fattori pragmatici quali tempo, sforzo, energia e denaro (Rescher 1976, p. 72). Alla luce dell'opera di Peirce, sarebbe tuttavia molto improbabile credere che quanto appena affermato sia vero solo per le ipotesi scientifiche. Al contrario, queste riflessioni di Peirce suggeriscono l'esistenza di un criterio di parsimonia che guidi quasi inconsapevolmente le nostre ipotesi in tutti i contesti induttivi (Brown 1983), al punto da spingere la mente umana a ritenere vera la risposta "più semplice" in quanto la più economica. Questa estensione del criterio economico dal discorso scientifico al contesto induttivo ci permette di applicarlo anche a tutti quei manufatti culturali tradizionalmente dalla semiotica che richiedono appunto una intensa attività inferenziale ed ipotetica (Eco 1979). Come conseguenza di ciò, esiste una prima potenziale legittimità semiotica del rapporto fra senso e sforzo nei termini di logiche secondarie di veridizione guidanti le ipotesi elaborate durante la fruizione dei testi. Fedelmente al *circuito dell'habit* (Lorusso 2015), inizialmente le scelte del giocatore sono *consciamente* prese in termini di una *convenienza* (Tiercelin 2018), ma così facendo creano un *habit* di cui si diventa presto *inconsci* delle valorizzazioni messe in atto. Nel caso del videoludico, queste logiche saranno fondate su due diversi aspetti. Il primo riguarda la bogostiana iscrizione algoritmica delle regole del gioco che costituiscono un vero e proprio sistema di convenienza. Giocare vuol sempre (Thibault 2020) dire compiere qualche scelta, e saranno le invisibili matematiche del gioco a costituire assiologicamente il senso di molte scelte nei termini di ciò che in un dato mondo possibile è scoperto in prima persona e induttivamente da chi gioca come vero in quanto conveniente. Il secondo aspetto,

diversamente, riguarda la tesi di Grodal di una iscrizione corporea del significato nelle esperienze virtuali. Da questo punto di vista, diventa possibile spiegare in termini semiotici alcuni degli effetti di soggettività e di realtà, effetti fondamentali delle retoriche esperienziali, sulla base del senso di intuitività indissociabile dal coinvolgimento corporeo e cognitivo richiesto da testi videoludici. In altre parole, l'effetto di reale del virtuale viene semioticamente costruito sulla base di ciò che in termini peirciani sono dei *beliefs* e implicano il vero in quanto ovvio/abituale (Giuliana 2022). Un ovvio che trova il suo fondamento non più nella dimensione culturale–storica ma nella propriocezione e cognizione del soggetto incarnato.

Le riflessioni epistemologiche di Peirce sulla scienza hanno però due punti deboli. Prima di tutto non permettono di cogliere pienamente la complessità del pensare ed agire umano che, innegabilmente, non può essere ridotto al solo principio di economia. Proprio osservando le pratiche dei videogiocatori⁶ (*speedrun*, metagioco, etc.) appare evidente che in questi artefatti vi è un plusvalore interpretativo legato proprio alla possibilità di una attuazione del *non–necessario* e persino del non–conveniente. Vale dunque per lo studio di queste retoriche videoludiche la stessa cautela che caratterizza tutta la semiotica interpretativa e della cultura: il testo non è equivalente al suo senso, che è nullo senza una azione di cooperazione del suo lettore.

La rivelazione di una struttura retorica algoritmica riconducibile ad una ideologia non basta dunque per sé a giustificare la credenza o persuasione del suo giocatore.

Inoltre, queste riflessioni di Peirce non riescono a cogliere un aspetto fondamentale dello sforzo ovvero il suo valore di produzione. È qui Ferruccio Rossi–Landi il semiologo della tradizione pragmatica e opposto al primato della linguistica (Calefato 1991) che può esserci d'aiuto su questo specifico punto in quanto la sua riflessione è fortemente basata su una nozione di lavoro in relazione con quella di valore. Per l'autore, la produzione di enunciati all'interno di un sistema semiotico–linguistico non può essere compresa senza la nozione di valore–lavoro “cioè del valore di un determinato oggetto, in questo caso linguistico, come prodotto di un determinato lavoro linguistico.” (Petrilli e Ponzio 2022, p. 112). Attività produttrice che a sua volta viene distinta in *lavoro* (o ripresa di prodotti del lavoro) e *attività* sulla base di una

6. Ringrazio il Professor Riccardo Fassone per avermi suggerito questa riflessione.

differenza fra ciò che è socialmente programmato (negando di fatto l'autonomia del soggetto) e non programmato (*ibid.*, p. 7). Tornando ai testi videoludici, possiamo ora spiegare la differenza di senso esposta precedentemente nei termini di un *lavoro* e di una *attività* richiesti al giocatore per attualizzare gli enunciati che costituiscono il piano dell'espressione. "Lavoro" nella misura in cui la creazione di enunciati in un videogioco avviene tramite la combinazione di elementi del repertorio (Thibault 2020) secondo regole sintagmatiche e contestuali di una matrice (Ferri 2007; Thibault 2020) che sono programmate nel duplice senso del design e dell'informatica. Da questo punto di vista, giocare è effettivamente una pratica funzionalmente simile al parlare comune così che, per fare un esempio didascalico, aver deciso di far saltare Mario per raccogliere una monetina è una pratica appresa e azione intrapresa dal singolo ma che non gli appartiene in quanto individuo e riflette conseguentemente un valore di appartenenza ad una ideologia comunitaria. In altre parole, un dato modo di giocare si riflette in un dato darsi degli enunciati del piano dell'espressione che implica una certa "ubbidienza passiva" a un programma d'azione prodotto dagli autori del gioco, programma che è sposato da tutti i suoi parlanti che si riconoscono come comunità tramite un *giocare comune*. Al tempo stesso, però, il proprio del ludico è precisamente quello di poter eccedere il necessario, di essere gioco in quanto spazio possibile (Bartezzaghi 2016), e cioè di darsi come *attività*. Da questo punto di vista, ogni enunciato del giocare assume il suo senso in opposizione a tutti gli enunciati possibili alternativi tramite le virtualità del gioco. Così si spiega il senso di quei giocatori che hanno impiegato il loro *effort* per finire il gioco di *Super Mario* senza mai raccogliere alcuna monetina⁷, facendo emergere, tramite un diverso modo di enunciare, il senso ideologico che era implicito nel giocare comune. Se è dunque sempre possibile una guerriglia (Eco 1973) interpretativa davanti a testi ideologici tradizionali, allo stesso modo è possibile una guerriglia enunciativa nei testi videoludici.

Quanto abbiamo visto non riesce tuttavia ancora a cogliere del tutto il modo in cui i videogiochi riescano a valorizzare degli specifici oggetti rappresentati sul piano della manifestazione in relazione ad un individuo in carne ed ossa. Per fare ciò, bisogna dunque guardare a un ultimo

7. <https://www.youtube.com/watch?v=FcPtD9p9P68&t=129s>.

autore contemporaneo formatosi sull'eredità pragmatica echiana: Kri-stian Bankov.

Durante la riflessione dell'autore bulgaro sul tema della significazione del segno monetario, egli ha sottolineato la rilevanza semiotica di un principio di carenza (*scarcity principle*) che lega la disponibilità di un certo oggetto al suo valore sistemico (*ibid.*, 2018, p. 5). Questa carenza viene legata a fattori pragmatici esterni all'oggetto stesso, primo fra tutti il tempo (*ibid.*, p. 12), che influiscono sulla sua significazione. Riportando queste considerazioni ai videogiochi, è possibile capire come le valorizzazioni degli oggetti rappresentati sul piano dell'espressione avvengano connettendole direttamente con le valorizzazioni pragmatiche soggettive legate alle condizioni implicite per il loro ottenimento: difficoltà di esecuzione e tempo richiesto in primis. Ciò appare lapalissiano alla luce delle complesse economie che sono caratteristiche di molti videogiochi (vite, valute, materiali, etc.), ma si applica anche a tutti quei giochi che apparentemente non ne presentano (es.: *Pong*) nel momento in cui guardiamo alla pratica del gioco. Diversi oggetti significano così semioticamente all'interno di sistemi differenziali basati su processi pragmatici legati alle loro interazioni e al modo in cui esse riposano sulle risorse reali di chi gioca. Una idea difesa dallo stesso Bankov nel suo più recente lavoro che si interessa esplicitamente della testualità videoludica (2022). Tornando all'esempio della narratività specchiata di Ryu, vediamo così come la fase della Competenza ha un effetto retorico perché mette in comune l'esperienza del vissuto e le risorse del giocatore (il tempo innanzitutto) con quelle dalla finzione narrativa. Questa dimensione valoriale–pragmatica dell'interazione videoludica è ciò che fonda semioticamente il reale del virtuale, e l'effetto di realtà che ne deriva può essere usato come una retorica discorsiva di veridizione e valorizzazione a scopo ideologico.

In conclusione, vediamo come una epistemologia semiotica unificata sia capace non solo di accogliere le tre prospettive della sezione precedente ma anche di tenerle insieme, auspicabilmente superandone alcuni limiti e aumentandone l'efficacia critica.

6. Conclusioni

Partendo dal presupposto che un rilancio dello studio semiotico dell'ideologia non possa fare a meno di una metodologia di analisi capace di tenere conto delle sue forme retoriche agenti in vari tipi di testi e discorsi, in questo articolo abbiamo proposto come superare alcuni limiti teorici e metodologici contemporanei rispetto allo studio delle retoriche videoludiche. In particolare, abbiamo mostrato come ciò che nei *game studies* è stato scoperto sulle retoriche ideologiche possa essere spiegato tramite la semiotica, e ciò con risultati inediti e complementari rispetto al punto di partenza. Specificatamente, questo articolo ha proposto sia dei riferimenti teorici generali (in particolare rispetto allo statuto semiotico del “lettore in carne ed ossa”) che una specifica metodologia di analisi delle retoriche potenzialmente ideologiche nei testi videoludici. Questa può essere articolata nei seguenti 8 passaggi:

1. Distinzione tra una ideologia attiva o passiva del testo;
2. Distinzione di retoriche contenutistiche e formali;
3. Distinzione tra retoriche formali narrative ed esperienziali;
4. Analisi della narratività specchiata in termini di isotopie e valorizzazioni multimodali;
5. Messa in rapporto delle unità culturali rappresentate con il loro costo–valore pragmatico entro un sistema differenziale;
6. Messa in rilievo delle economie induttive e dei *beliefs* impliciti;
7. Messa in luce del lavoro enunciativo richiesto per il “parlare comune” e ricerca nella semiosfera di “guerriglie” divergenti;
8. Sistematizzazione e unificazione dei risultati ottenuti da 2 a 7 (prospettiva multimodale e intersemiotica).

Non rimane ora che mettere sul banco di prova questa proposta, interessata non solo a migliorare lo studio di nuove forme di testualità ma anche a ridare alla semiotica un ruolo centrale nel dibattito contemporaneo sul tema dell'ideologia attraverso il necessario allargamento del suo strumentario d'analisi (Leone 2011).

Riferimenti bibliografici

- AARSETH E. (1997) *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London.
- ALTHUSSER L. (1976 [1970]) “Idéologie et appareils idéologiques d’État. (Notes pour une recherche)”, in *Ouvrage de Louis Althusser, POSITIONS (1964–1975)*, Les Éditions sociales, Paris, 67–125, http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.html.
- BANKOV K. (2018) “Scarcity and Meaning: towards a Semiotics of Economic Transaction”, in P. Cogley e A. Alteanu (a cura di), *Semiotics and its Masters*, vol. 2, De Gruyter Mouton, Berlin, 111–28.
- . (2022) *The Digital Mind: Semiotic Explorations of Digital Culture*, Springer, Berlin.
- BARTEZZAGHI S. (2016) *La ludoteca di Babele*, Utet, Torino.
- BARNABÉ F. (2017) “L’énonciation vidéoludique : analyse du jeu Portal”, in M.G. Dondero, A. Beyaert–Geslin e A. Moutat (a cura di), *Les plis du visuel. Réflexivité et énonciation dans l’image*, Lambert–Lucas, Limoges, 155–78.
- BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Seuil, Paris.
- . (1966) *Introduction à l’analyse structurale des récits*, “Communications”, 8: 1–27.
- . (1972 [1953]) *Le degré zéro de l’écriture*, Seuil, Paris.
- . (1973a) *Le plaisir du texte*, Éditions du Seuil, Paris.
- . (1973b) “Texte (théorie du)”, *Encyclopaedia Universalis*.
- . (2002 [1964]) *Elementi di semiologia*, a cura di G. Marrone, Einaudi, Torino.
- . (2011 [1970]) *La retorica antica. Alle origini del linguaggio letterario e delle tecniche di comunicazione*, Bompiani, Milano.
- BOGOST I. (2007) *Persuasive Games: The Expressive Power of Videogames*, MIT Press, Cambridge.
- . (2021) “Persuasive Games, A Decade Later”, in T. de la Hera, J. Jansz, J. Raessens e B. Schouten (a cura di), *Persuasive Gaming in Context*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 29–40.
- BORRELLI G. (2019) “Modi di produzione” e “ideologie” come sistemi segnici. Rossi–Landi e la semiótica della “riproduzione sociale”, *Post–Filosofie*, 12: 61–81.
- BROWN W.M. (1983) *The Economy of Peirce’s Abduction*, “Transactions of the Charles S. Peirce Society”, 19(4): 397–411.
- CALEFATO P. (1991) *Segno, valore, riproduzione sociale: su Ferruccio Rossi–Landi*, “Idee”, 18: 85–101.

- COLOMBO F. e R. EUGENI (1996) *Il testo visibile*, Carocci, Roma.
- D'ARMENIO E. (2014) *Mondi paralleli. Ripensare l'interattività nei videogiochi*, Unicopli, Milano.
- DUSI N. (2014) *Dal cinema ai media digitali. Logiche del sensibile tra corpi, oggetti e passioni*, Mimesis, Milano.
- ECO U. (1973) *Il costume di casa. Evidenze e misteri dell'ideologia italiana degli anni sessanta*, Bompiani, Milano.
- . (2011 [1990]) *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.
- . (2013a [1963]) *Diario minimo*, Bompiani, Milano.
- . (2013b [1979]) *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano.
- . (2013c [1962]) *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano.
- . (2013d [1975]) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- . (2015 [1978]) *Il superuomo di massa. Retorica e ideologia nel romanzo popolare*, Bompiani, Milano.
- . (2016 [1968]) *La struttura assente*, La nave di Teseo, Milano.
- Eskelinen M. (2001) *The gaming situation*, "The International Journal of Computer Game Research", 1(1), <http://www.gamestudies.org/0101/eskelinen/>.
- Eugeni R. (2010) *Semiotica dei Media. Le forme dell'esperienza*, Carocci, Roma.
- . (2014) "Rhetoric, Film and –", in E. Branigan e W. Buckland W. (a cura di), *The Routledge Encyclopedia of Film Theory*, Routledge, London, 408–12.
- FERRI G. (2007) "Narrating machines and interactive matrices: a semiotic common ground for game studies", in A. Baba (a cura di), *Proceedings of the Digra 2007 Conference*, 466–73. <http://www.digra.org/digital-library/publications/narrating-machines-and-interactive-matrices-a-semiotic-common-ground-for-game-studies/> (ultimo accesso: 23/02/2023).
- FILIPPINI M. (2012) *Tra scienza e senso comune. Dell'ideologia in Gramsci*, "Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine", 24(47): 89–106.
- FONTANILLE J. (2008) *Pratique Sémiotiques*, Presse Universitaire Française, Paris.
- . (2011) *Corps et Sens*, Presse Universitaire Française, Paris.
- FORCEVILLE C. e R. KROMHOUT (2013) *The source–path–goal schema in the videogames Half–Life, Heavy Rain, and Grim Fandango*, "Metaphor and the Social World", 3(1): 100–16.
- GEE J.P. (2003). *What Video Games Have to Teach Us About Learning and Literacy*, Palgrave, New York.
- GEORGES F. (2013) *L'immersion fictionnelle dans le jeu vidéo: Le cas de Silent Hill*, "Nouvelle revue d'esthétique", 11: 51–61.

- GIULIANA G.T. (2018). “Quilting the Meaning. Gameplay as catalyst of signification and why to coop in game studies”, *Proceedings of DiGRA 2018 Conference*, Torino, <http://www.digra.org/digital-library/publications/quilting-the-meaning-gameplay-as-catalyst-of-signification-and-why-to-coop-in-game-studies/> (ultimo accesso: 23/02/2023).
- . (2019) *I kissed an NPC and I liked it: love and sexuality in digital games*, “Digital Age in Semiotics and Communication”, 2: 41–61, <http://ojs.nbu.bg/ojs/index.php/DASC/article/view/248> (ultimo accesso: 23/02/2023).
- . (2021) *Meaningfulness and Experience in Virtual Realities. Semiotics of a Digital Pla(y)typus*, Tesi dottorale, Università degli Studi di Torino, Torino.
- . (2022) *Believing the virtual: semio–philosophical fundaments and narrative consequences of experience in VR*, “RIFL — Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio”, (SFL)2021: 310–17.
- GOTO–JONES C. (2016) *The Virtual Ninja Manifesto: Fighting Games, Martial Arts and Gamic Orientalism*, Rowman & Littlefield International, Lanham.
- GREIMAS A.J. (1976) *Sémiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris.
- . (1983) *Du sens II. Essais sémiotiques*, Seuil, Paris.
- . (1988) *De la nostalgie. Étude de sémantique lexicale*, “Annexes des Cahiers de linguistique hispanique Médiévale”, 7: 343–9.
- GRODAL T. (2003) “Stories for Eye, Ear, and Muscles: Video Games, Media, and Embodied Experiences”, in B. Perron e M.J.P. Wolf (a cura di), *The Video Game Theory Reader*, Routledge, London–New York, 129–56.
- . e A.L. Gregersen (2008) “Embodiment and interface”, in B. Perron e M.J.P. Wolf (a cura di), *Video Game Theory Reader 2*, Routledge, London–New York, 65–83.
- . (2009) *Embodied Visions: Evolution, Emotion, Culture, and Film*, Oxford University Press, Oxford.
- HAWRELIAK J. (2019) *Multimodal Semiotics and Rhetoric in Videogames*, Routledge, London.
- IDONE CASSONE V. e M. THIBAUT (2016) *The HGR Framework: A Semiotic Approach to the Representation of History in Digital Games*, “Gamevironments”, 5: 156–204.
- . e ———. (2019) “I Play, Therefore I Believe: Religio and Faith in Digital Games”, in S. Natale e D.W. Pasulka (a cura di), *Believing in Bits: Digital Media and the Supernatural*, Oxford University Press, Oxford, 73–89.
- JUUL J. (2013) *The Art of Failure: An Essay on the Pain of Playing VIDEO Games*, MIT, Cambridge.
- KEANE W. (2018) *On Semiotic Ideology*, “Signs and Society”, 6(1): 64–87.
- KRISTEVA J. (1968) *Le texte clos*, “Langages”, 3(12): 103–25.

- LEONE M. (2011) *Dall'ideologia linguistica all'ideologia semiotica. Riflessioni sulla smentita*, "Esercizi Filosofici", 6: 318–28.
- LORUSSO A.M. (2015) *L'abito in Peirce. Una teoria non sociologica per la semiotica della cultura*, "RIFL — Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio", SFL(2014): 270–81.
- . (2022) *L'utilità del senso comune*, Il Mulino, Bologna.
- MAIETTI M. (2004) *Semiotica dei videogiochi*, Unicopli, Milano.
- MALDONADO T. (2015 [1992]) *Reale e Virtuale*, Feltrinelli, Milano.
- MARRONE G. (2005) *La cura Ludovico*, Einaudi, Torino.
- , N. DUSI e G. LO FEUDO (a cura di) (2007) *Narrazione ed esperienza. Intorno a una semiotica del quotidiano*, Meltemi, Roma.
- MENEGHELLI A. (2005) *Pratiche di gioco e significazione in atto*, "Ocula", 6, https://www.ocula.it/archivio/txt/am_pratiche/meneghelli_pratiche.htm.
- . (2007) *Dentro lo schermo. Immersione e interattività nei god games*, Unicopli, Milano.
- . (2011) *Il risveglio dei sensi. Verso un'esperienza di gioco corporeo*, Unicopli, Milano.
- . (2014) *Time out. Come i videogiochi distorcono il tempo*, libreriauniversitaria.it Edizioni.
- MOI T. (a cura di) (1986) *The Kristeva Reader*, Columbia University Press, New York.
- MURRAY J. (1997) *Hamlet on the Holodeck*, The Free Press, New York.
- PAOLUCCI C. (2010) *Strutturalismo e interpretazione*, Bompiani, Milano.
- . (2011) *The "External Mind": Semiotics, Pragmatism, Extended Mind and Distributed Cognition*, "VS", 112–113: 69–96.
- . (2016) *Interpretare e sentire: un modello semiotico tra fenomenologia e scienze cognitive*, "ERMENEUTICA LETTERARIA", XII: 29–42.
- . (2017) "Prothèses de la subjectivité. L'appareil formel de l'énonciation dans l'audiovisuel", in M.G. Dondero, A. Beyaert–Geslin e A. Moutat, *Les plis du visuel. Réflexivité et énonciation dans l'image*, Éditions Lambert–Lucas, Limoges, 53–68.
- . (2018a) *Three Pragmatist Legacies in the Thought of Umberto Eco*, "European Journal of Pragmatism And American Philosophy", X(1): 3–13.
- . (a cura di) (2018b) *Eco and Pragmatism*, "European Journal of Pragmatism And American Philosophy", X(1), <https://journals.openedition.org/ejpap/1082>.
- . (2020) *Persona: Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Bompiani, Milano.
- . (2021) *Cognitive Semiotics: Integrating Signs, Minds, Meaning and Cognition*, Springer, Berlin.

- PETRILLI S. e A. PONZIO (2022) *Rossi–Landi e il pragmatismo*, “European Journal of Pragmatism and American Philosophy”, XIV(1), <https://journals.openedition.org/ejppap/2848> (ultimo accesso: 23/02/2023).
- PEZZINI I. (1991) *Semiotica delle Passioni*, Esculapio, Bologna.
- RESCHER N. (1976) *Peirce and the Economy of Research*, “Philosophy of Science”, 43(1): 71–98.
- THIBAUT M. (2020) *Ludosemiotica. Il gioco tra segni, testi, pratiche e discorsi*, Aracne, Roma.
- TIERCELIN C. (2018) *The Economy of Research and the Proper Defense of Knowledge and Intellectual Virtues*, “Transactions of the Charles S. Peirce Society”, 54(2): 183–207.
- VOLLI U. (2013) “Riflessione e trascendenza di una maschera”, in M. Leone e I. Pezzini, *Semiotica delle Soggettività*, Roma, Aracne, 265–78.
- . (2020) “Archeologia semiotica del virtuale”, in F. Biggio, V. Dos Santos e G.T. Giuliana (2020) *Meaning–making in Extended Reality. Senso e virtualità*, Aracne, Roma, 21–4.

FOOD, IDEOLOGY AND CRITICAL SEMIOTICS¹

SIMONA STANO*

TITOLO IN ITALIANO: *Cibo, ideologia e semiotica critica*

ABSTRACT: Food is intrinsically related to ideology. This is evident since the very definition of “edibility”, with different cultures selecting, within a wide range of products with nutritional capacity, a more or less large quantity destined to become, for them, “food”. And it is further remarked by the extreme variation characterising taste and “eatability”, as well as by the broad range of possible systems of classification and categorization of food, based on the most diverse principles. Food choices and practices, in other terms, can be seen as acts of signification allowing people to establish and sustain their identities. These acts, as well as the multiple cultural representations that support and are supported by them, serve as vehicles through which ideological expectations are circulated, enforced, and transgressed. This paper deals with these crucial issues from a semiotic point of view, resulting in the identification of the main aspects that should characterise a critical approach to food and food ideologies.

KEYWORDS: Food; Ideology; Myth; Meaning; Critical Semiotics.

A gourmet challenged me to eat
A tiny bit of rattlesnake meat,
Remarking, “Don’t look horror-stricken,
You’ll find it tastes a lot like chicken.”
It did.
Now chicken I cannot eat
Because it tastes like rattlesnake meat.

Ogden Nash, *Rattlesnake Meat* (1968)

* University of Turin.

1. This project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska–Curie grant agreement No 795025. It reflects only the author’s view and the European Research Executive Agency is not responsible for any use that may be made of the information it contains.

1. Edibility, eatability, and ideology

Like clothing, urban artefacts and other aspects of everyday life, eating is not only one of the primary human needs, but also a system of signification and communication. As Roland Barthes effectively pointed out in his fundamental essay *Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption* (1961, p. 21–5), food represents a “sign” through and through, since it is highly structured and involves substances, practices, habits, and techniques of preparation and consumption in a system of differences in meaning. Far from simply entailing material needs or physiological processes, in fact, food concerns all the activities, discourses, and images that surround and are associated with it (Pezzini 2006; Volli 2021).

As such, it is intrinsically related to *ideology*:

Just as there are political ideologies which express beliefs concerning how people ought to behave in social relationships, so there are food ideologies which explain how they are to conduct themselves with regard to eating behaviour. Food ideology is *the sum of the attitudes, beliefs and customs and taboos affecting the diet of a given group*. It is what people think of as food; what effect they think food will have on their health and what they think is suitable for different ages and groups (Eckstein, 1980). (Fieldhouse 2013, p. 30, our emphasis)

Such a reflection evidently recalls Umberto Eco’s definition of ideology as a *system of knowledge*, that is to say, as a system of assumptions, beliefs and expectations, which interacts with a message (in the case we are considering, a food product, habit or any other “alimentary text” — in Volli’s terms (2021) —, also including the domain of food representation and communication) and determines the choice of codes through which to decode it (cf. Eco 1968, p. 93–4).

In fact, this is evident since the very definition of “edibility”. Every culture selects, within a wide range of products with nutritional capacity, a more or less large quantity destined to become, for such culture, “food”. In most Asian countries, for instance, people consume larvae, locusts and other insects. In Peru it is common to farm guinea pigs and llamas and eat their meat. Several Australian inhabitants habitually consume snakes or kangaroos. By contrast, these substances are generally considered inedible — or, if anything, “non-edible” — by most

Western eaters. In fact, as mentioned above, although we eat, first of all, to survive, in the cultural domain food assumes meanings that transcend its basic function and affect people's perceptions of edibility (Danesi 2004, p. 194).

What is more, a subtle, yet crucial, nuance of meaning distinguishes what is *edible* from what is *eatable*: while the former is defined by its safety ("safe to ingest", Merriam–Webster 2022), with no further indications, the latter is characterised by an explicit reference to how it tastes ("at least palatable or tolerable to the taste", *ibidem*), and therefore more markedly involves aesthetic, ethical and sociocultural dynamics.

This leads to a crucial consideration: undoubtedly food habits, preferences and taboos are partially regulated by ecological and material factors, as defended by cultural materialism (see in particular Harris 1985). However, all food systems are structured and given particular functioning mechanisms by specific societies and cultures: our biological need for nourishment is inserted in a system of values, and, either according to totemic logics (Lévi–Strauss 1962), sacrificial mechanisms (Détienne and Vernant 1979), hygienic–rationalist standards (as in Western dietetics), or aesthetic principles (as in gastronomy, cf. Stano 2019a), all cultures classify products with nutritional capacity as edible or inedible² (Stano 2015b), eatable or uneatable³. Choices are made which are assertions of identity (Back 1977), as testified by the fact that even in the same ecological environment, with similar technological resources at their disposal, different groups are likely to make different choices among the available resources (Fieldhouse 2013), preferring some products over others.

It is in this sense that, recalling Lotman's reflections (see in particular Lotman 1984), we can describe the food universe as a "foodsphere" (Stano 2015a) — or, better, as a system of interconnected foodsppheres — to highlight the inherently cultural and semiotic nature of food choices, habits, practices and rituals. Exactly like the semiosphere, each foodsphere is characterised by peripheral spaces, where new elements can be accepted in signifying dynamics, and core areas, where the dominant systems are located. The relationship between the core

2. In this respect, it is particularly interesting to recall Eleanor F. Eckstein's (1980) distinction between "food" (what is deemed edible and is therefore eaten) and "poison" (what is not).

3. As interestingly exemplified by the processes of signification associated with disgust and its resemantisation in contemporary cultures (see Mazzocut–Mis 2015; Stano 2019b).

and the periphery is incessantly negotiated, with peripheral elements moving toward the centre and interacting with the main components according to rules changing over time. Such “movements” and the specific “rules” regulating food systems are usually unwritten and tend to remain unperceived, until they are broken or faced with otherness. In fact, research has shown that exposure to unfamiliar food is likely to bring forms of ethnocentrism to the fore:

Food habits are an integral part of cultural behaviour and are often closely identified with particular groups, sometimes in a derogatory or mocking way. So, the French are ‘Frogs’, the Germans are ‘Krauts’, the Italians are ‘Spaghetti eaters’ and the British, ‘Limeys’. (Fieldhouse 2013, p. 31)

In this sense, as Igor L. de Garine (1976, p. 168) suggested, forms of ridicule and even xenophobia displayed with regard to food products and habits can be seen precisely as a criterion for determining the limits of cultures, and showing the silent work of ideologies.

However, as Claude Fischler (1990) interestingly observed, if on the one hand, we tend to fear the risks associated with new foods (*neophobia*), opting for prudence and resistance to change, on the other hand we suffer from a sort of biological need for food variety, which drives us to adapt to environmental changes and explore a multitude of new foods and diets (*neophilia*). Such a contradictory condition (which the French scholar describes as the “omnivore’s paradox”) is particularly evident in contemporary societies, where migratory flows, tourism and media systems have made the processes of translation across different food cultures become increasingly evident and consistent, affecting much faster than in the past the local foodspheres and becoming part of them (Stano 2015a). Hence, the distinction between the global and the local dimension has progressively blurred, making recognised meanings and identities no longer clearly defined, but rather expressed through several and multiple (re)interpretations (Matejowsky 2007, p. 37; Stano 2020; Sedda and Stano 2022).

Nevertheless, while exposure to other food cultures can broaden cultural relativism and openness toward alterity, it might also foster new forms of closeness and rejection. The importance attributed on *authenticity* in contemporary foodspheres is emblematic in this sense. While ethnic restaurants and shops are increasing in number, and in many

city markets local products are complemented with spices, vegetables and other foods required for the preparation of exotic dishes, people's interest in "authentic" food products and experiences has also evidently raised. According to Alan Warde (2000), in fact, seeking authentic replication of dishes from foreign cuisines is a basic attitude towards ethnic food and its diffusion. However, as David Grazian (2003) effectively pointed out, authenticity is a "network of commodified signs, social relations, and meanings" (p. 17), that is to say, an idealised representation of reality — in semiotic terms, an effect of meaning. Hence, the food-sphere is in constant transformation and re-definition, through more or less gradual or "explosive" (cf. Lotman 1992) processes that mediate between boosts and resistances to change, incessantly re-writing the meanings and values associated with food.

Such dynamics concern not only the selection of edible substances and their "palatability" (that is to say, their ascription to the realm of "eatable" products), but also the classification of such products in specific categories or classes, based on nutritional values, cultural habits, emotional importance, or a combination of these criteria. Several scholars have insisted on the cultural determination of the process of categorisation of food. Derek Jelliffe (1967), for instance, highlighted the contribution of religion, economics and sociocultural factors in modelling food behaviour, suggesting a distinction among "cultural superfoods" (i.e. the main staple foods of a society, regularly involved in its religious rituals and myths), "prestige foods" (rare and expensive, reserved for important occasions or people), "body-image foods" (contributing to health by maintaining a balance in the body), "sympathetic magic foods" (thought to have special properties which are "incorporated" by those who eat them), and "physiologic group foods" (limited to people of a particular age, sex, or physiological condition). Similarly, Schutz, Ruckerand and Russell (1975) identified four common food-use factors (i.e. utilitarian, casual, satiating and social) based on people's personal judgements, stressing that the material dimension is only one of the multiple aspects underlying food taxonomies. Bass, Wakefield and Kolassa (1979) then suggested that foods can be categorised according to their actual use by the body, their actual use in society, and their perceived use by the body and in society, further insisting on the sociocultural dynamics affecting any system of classification.

What is more, scientific categories have also progressively come into

play in such a process of categorisation, especially in Western food-spheres (Messer 1984), giving rise to a real “ideology of nutritionism”:

Nutrition scientists, dieticians, and public health authorities — the nutrition industry, for short — have implicitly or explicitly encouraged us to think about foods in terms of their nutrient composition, to make the connection between particular nutrients and bodily health, and to construct “nutritionally balanced” diets on this basis. ... *This focus on nutrients has come to dominate, to undermine, and to replace other ways of engaging with food and of contextualizing the relationship between food and the body.* Nutritionism is the dominant paradigm within nutrition science itself, and frames much professional — and government — endorsed dietary advice. But over the past couple of decades nutritionism has been co-opted by the food industry and has become a powerful means of marketing their products. (Scrinis 2008, p. 39, our emphasis)

As we remarked in Stano (2021), the nutritional dimension, which in itself would not constitute an alimentary text (Marrone 2016, p. 188) has thus become the main criterion for assessing the edibility and even the eatability of food, in a reductionist process based on the de-contextualisation, simplification and exaggeration of the role of nutrients. Hence, as Marino Niola (2015) puts it, “while once we were the ones making our diet, now it is our diet that makes us” (our translation) — neglecting that dietetics should not eliminate but rather organise food-stuffs; it should not prohibit but rather regulate food choices; it should not restrict but rather direct one’s possibilities (cf. Marrone 2019).

Finally, it should be remembered that not only food products, but also their practices of preparation and consumption (or abstention) are minutely ruled in every culture, even in the most familiar and informal meal: a number of class, gender, economic, social and cultural aspects intervene on such dynamics, and it would be very difficult, or in any case extremely artificial, to apply the same set of rules inherent in a certain culture to another one. As Claude Lévi–Strauss (1965) interestingly remarked, not only there is a correlation between certain oppositions related to food, such as raw *vs.* cooked, and the semantic oppositions, such as Nature *vs.* Culture⁴, but also the practices and rituals related to eating reveal the social and cultural characterisation of food, which reaches its full satisfaction in public environments, relying on a

4. For a detailed discussion of the Lévi–Straussian model, see in particular Stano 2015b.

process of “civilization” (of appetite, as discussed by Elias (1939), and also of manners, techniques, aesthetics, etc.) that cannot be disregarded. As Volli observed,

in order to be meaningful, every food system should be “ours” and not “theirs”: we cook and eat this way, at this time, in this order, with these ingredients and without those others — because *this* is the polite way, the right recipe, and because *this* food is tasty, while others are disgusting. ... Every way of feeding tells us first of all something about the differential identity of the people choosing it. In this sense, nutrition is a self-oriented marker, and an identification device. (2015, p. xiv)

2. Language, communication, and contact

Based on the elements outlined above, food has been often compared to language. Lévi–Strauss, for instance, referred to cooking as a “language in which [every society] unconsciously translates its structure” (1965, Engl. Trans. 1997, p. 35). Several other scholars have emphasised this aspect also in relation to other dimensions of the foodsphere, claiming that, exactly as language, food allows us to express our values, beliefs, morals, etc. — in other words, our “cultural identity”. Furthermore, it is a powerful means of communication with other people, and one of the most immediate way through which we can come into contact with other cultures (Montanari 2006).

Increasing efforts have been therefore devoted to the analysis of the constituent elements of the “food language” (as well exemplified by Lévi–Strauss’ (1958) reflections upon the concept of “gusteme”), as well as to the understanding of the structures of opposition and correlation according to which they are organised — that is to say, the specific “grammars” underlying the food code. Moreover, particular attention has been paid to its “processes of translation” (Stano 2015a): being food not a random assemblage of elements, but rather a unified and coherent system, its passage across different systems tend to imply operations of filtering and domestication, which have relevant consequences on the level of meaning-making and, more specifically, on the recognition and valorisation of otherness. Massimo Montanari (2006) provided an interesting example of such dynamics referring to the 15th and 16th century European explorers and conquerors’ attitude toward the gas-

tronomic universe of the so-called New World. Confronted with new food sources and experiences, they found it hard to theoretically ‘classify’ them, and so “filtered” them through their own criteria and habits. In the anonymous *Relatione d’alcune cose della Nuova Spagna, & della gran città di Temistitan Messicò. Fatta per un gentil’huomo del Signor Fernando Cortese* (1556), for instance, *maize* is presented as “a grain like a chickpea” that sows cobs “like panic-grass”, while *tortillas* are described as a “kind of bread”, and turkey is defined as a “big chicken like a peacock”, thus persistently referring to the Mediterranean culinary tradition with which the author was familiar. And even from the practical point of view the acceptance of these new foods in the European context remained for a long time absolutely marginal, as proved by the case of potatoes: easily accepted in regions characterised by a soil ill-fitted for the cultivation of wheat or rye, the American tuber was mostly rejected or submitted to treatments aiming at integrating it into the process of bread making in France, where bread represented an unavoidable element of people’s life, both on the material side (as it was the main ingredient of soups and other dishes, prevailing on meats and cold cuts) and the symbolic dimension (with particular reference to Christianity). It was only at a later stage that it was introduced as a new *cultivar* in those regions and increasingly adopted on European tables (see Poulain 1984; 2002).

Such mechanisms have further increased in modern and contemporary societies, where the multiple modes of interaction of the economic, political, social and cultural spheres have come to affect food-related matters, and these in turn to influence the former, “in a series of on-going dialectical relations characterized by the constant generation of forms of complexity” (Inglis and Gimlin 2009, p. 9). Such processes do not merely involve food products, but also embrace the systems of valorisation and meaning-making related to the foodsphere:

When he buys an item of food, consumes it, or serves it, modern man does not manipulate a simple object in a purely transitive fashion; this item of food sums up and transmits a situation; it constitutes an information; it signifies. (Barthes 1961, Engl. Trans. 1997, p. 29).

What is more, the last decades have seen a boom in the representation of food and foodways, resulting in a diffused “gastromania” (Marrone 2014), namely the “era of celebrity chef worship, culinary boot camps,

lush food magazine spreads, gastroporn imagery on television and in film, stores selling nothing but cookbooks, and heavily travelled chow-bound websites” (LeBesco and Naccarato 2008, p. 1). Not only do we eat food, but also and above all we talk about it, we comment on it, and we share its images on various social networks, thus investing it with multiple meanings and values that in turn mediate our gastronomic experiences. Therefore, the ideological characterisation of food has become increasingly evident, calling the attention of several scholars from different fields. We will consider in the following paragraph the main aspects related to the semiotic analysis of this issue, focusing on both the level of general reflection on ideology as a process of signification and its specific application to the food domain.

3. Food, myth, and ideology

Since the first structuralist studies on food symbolism (see in particular Lévi–Strauss 1964, 1966, 1968, 1971; Douglas 1966; 1972; 1984), different facets of the sociocultural characterisation and connotation of food have been explored and described, recalling crucial aspects related with what we have described as the ideological dimension of food. More specifically, Roland Barthes repeatedly asserted the importance of food–related practices as acts of signification allowing people to establish and sustain their identities. “These acts — and the broad range of cultural representations that support and are supported by them”, as LeBesco and Naccarato (2008) remarked, “also serve as vehicles through which ideological expectations are circulated, enforced, and transgressed” (p. 1).

Barthes insisted precisely on food and its representations in his famous work *Mythologies* (1957), where myth is described as a “second–order semiological system” or “metalanguage”, which exalts certain values and narcotizes others, thus naturalizing specific visions of the world. In such a view, mythology “is a part both of semiology inasmuch as it is a formal science, and of ideology inasmuch as it is an historical science: it studies ideas–in–form” (Engl. Trans. 1972, p. 111). The French semiologist, in other words, places ideology on the level of the processes of meaning–making, and more precisely of connotation, highlighting the process of deformation of the denotative meaning

operated by the mythical discourse and denouncing the parasitic and deceptive character of this operation. By transforming history into nature, myth converts the reality of the world, which is historical and contingent, into a “natural” and “eternal” image of the world: it “is read as a factual system, whereas it is but a semiological system” (*ibid.*, p. 130). Semiology aims therefore at “de–naturalizing” myth, deciphering the codes and discursive constructions of the ideology that produces it, which tends to remain unperceived. As a discipline or discourse on meaning, in fact, the “science of signs” can provide effective tools to trace ideology in forms, that is, where one does not generally seek it (Barthes 1994 [1968]).

Mythologies therefore charts the interconnections between particular cultural texts, certain aspects of culture, and specific ideological values, devoting particular attention to food: the essays “Wine and milk” and “Steak and chips”, for instance, relate food to nationalism, as well as to capitalist ideology. Highlighting the role of both wine and meat in the French alimentary and social life, Barthes interestingly describes the ambivalent mythology of such “totem–foods”, particularly insisting on their “redeeming” potential. Wine is described as a “converting substance, capable of reversing situations and states, and of extracting from objects their opposites”, thus acquiring a sort of alchemical “power to transmute and create *ex nihilo*” (Barthes 1957, Engl. Trans. 1972, p. 58). Thus it can serve as an alibi to dream as well as reality, depending on the user of the myth. This also applies to steak and its “full–bloodedness”, which is supposed to benefit all temperaments, “the sanguine because it is identical, the nervous and lymphatic because it is complementary to them” (*ibid.*, p. 62). As we mentioned above, such characterisations take on an evident national connotation: “knowing how to drink [wine] is a *national* technique which serves to *qualify the Frenchman*, to demonstrate at once his performance, his control and his sociability” (*ibid.*, p. 59); similarly, “steak is in France a basic element, nationalized even more than socialized. ... it is a French possession” (*ibid.*, p. 63). However, while the latter projects its “French spirit” onto chips, with which it is generally associated, making it become another “alimentary sign of Frenchness” (*ibid.*, p. 64), the former rather stands out for its opposition to milk, which remains an “exotic” substance despite its increasing consumption in the country.

The semiologist’s reflections then go beyond food items and their

mythologies, encompassing food aesthetics: in “Ornamental cookery”, he analyses the process of beautification brought about by food photography in the French weekly *Elle*, somehow prefiguring contemporary debates on gastromania and “food pornography”. Highlighting how the representations hosted on the magazine foster a dream-like cookery, or “idea-cookery” (*ibid.*, p. 79), Barthes’ essay warns about the effects of such an ornamental, “genteel tendency”, which makes products near and inaccessible at the same time, and their consumption “perfectly ... accomplished simply by looking” (*ibid.*), thus detaching the readers from the primary nature of food and the real problems concerning it. Hence the potential of food products, representations and practices as sophisticated ideological signifiers fully emerge, and the naturalizing power of the distortion operated by myth and the ideology that produces it is revealed.

4. Food “myths” today and the quest for a critical semiotics of food

The above-illustrated conception has somehow survived, also being taken to the extreme, in present day’s recurrent adoption of the term “myth” to refer to fake news and misinformation, especially in the food domain. “The truth about many common food myths”, “Healthy Eating: 21 Food Myths You Still Think Are True”, “33 food myths that just aren’t true”, “Food myths debunked”, “Fact or Fiction? 9 Common Food and Nutrition Myths” are but a few of the multiple articles and online posts that can be encountered through a rapid online search or taking a look at food and fitness magazines. While recalling the same need outlined by Barthes to deconstruct mythical discourses, such expressions take on a further connotation, marking a crucial difference from the French scholar’s reflections. In fact, they conceive myth as a “lie” opposed to “facts”, that is to say, as a denial of a “truth” that need to be “unveiled”.

Moreover, Barthes clearly stated that “myth cannot possibly be an object, a concept, or an idea; it is a mode of signification, a form. ... Myth is not defined by the object of its message, but by the way in which it utters this message” (Barthes 1957, Engl. Trans. 1972, p. 107). This has a crucial implication: a critical approach to “food myths” and the ideologies underlying them, cannot be focused on the truthful-

ness of food communication's content. Rather, it focuses on the discursive strategies through which particular contents related to food take on specific meanings, and the processes through which such meanings are naturalized within a foodsphere.

Whoever decided that *escargots* or raw oysters were delicacies in France, and more generally Europe, while insects had to be avoided?⁵ Why do Americans love milk and dairy, when these same foods evoke feelings of disgust in other societies? How did healthy concerns about sugar, gluten and other nutrients arise in contemporary Western food-spheres, while they are not relevant in other food systems? And above all, why are such choices and the criteria of pertinentisation underlying them perceived as “natural”, “instinctive”, often unquestionable, whereas innovation and change tend to encounter forms of resistance and opposition⁶? If culture is made of virtual potentialities, ideology can be seen precisely as “the discursive choice that actualizes only part of these potentialities (as is inevitably the case, because there is no discourse that can encompass everything)” (Lorusso 2017, p. 51; cf. Eco 1975), while hiding the fact that such pertinentisations are not the only possible ones (cf. Eco 1990).

Leaving aside any interest in the reasons of food ideologies, in their links to reality, therefore, a critical semiotics of food has to analyse them by investigating the devices through which particular connotative systems⁷ end up being perceived as denotative meanings, “natural” implications, “spontaneous, innocents, indisputable” representations (cf. Barthes 1957, Engl. Trans. 1972, p. 117). It does not wonder about their genesis, but rather explores their structures and criteria of pertinentisation. It does not question their veracity, but rather uncovers

5. In fact, entomophagy was practiced also in Europe in the past. Aristotle, for instance, expresses his appraisal for cicadas in their chrysalis state, while Pliny reports the consumption of insects among the Romans (cf. Harris 1985). The Bible (*Leviticus* 11, p. 20–25) also refers to the consumption of insects, distinguishing between species allowed and forbidden for human consumption. For a more detailed analysis of such aspects, as well as of the crucial role played by food communication in contemporary attempts to promote insects as “the food of the future”, see Stano 2018b.

6. Innovation is not always opposed in the food domain, as demonstrated, for instance, by several experiments in *haute cuisine*. However, a general praise for “tradition” can be observed, not without contradictions (see in particular Marrone 2012; Stano 2018a).

7. The conception of ideology as a connotative system is not confined to Barthes, but has been further supported by other scholars. Umberto Eco, for instance, defined it as the “final connotation of the totality of the connotations of the sign or context of signs” (1968, p. 96, Engl. Trans. in Robey 1990, p. 163).

the textual strategies underlying their messages — whether they are pointed to as “food myths” to be debunked or rather celebrated as unveiled “truths”.

Bibliographic references

- BACK K.W. (1977) “Food, Sex and Theory”, in K. Fitzgerald (ed.), *Nutrition and Anthropology in Action*, van Gorcum, Amsterdam, 23–34.
- BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Editions de Seuil, Paris (Engl. Trans. A. Lavers, *Mythologies*, The Noonday Press — Farrar, Straus and Giroux, New York 1972).
- . (1961) *Pour une psychosociologie de l'alimentation contemporaine*, “Annales ESC”, XVI(5): 977–86 (Engl. Trans. “Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption”, in C. Counihan and P. Van Esterik, *Food and Culture: A Reader*, Routledge, New York and London 1997, 20–7).
- . (1994 [1968]) “Structuralisme et sémiologie: entretien avec P. Daix”, *Les Lettres françaises*, 31 juillet 1968; now in É. Marty (ed.), *Œuvres complètes*, t. II (1966–1973), Seuil, Paris, 523–527.
- BASS M.A., L.M. WAKEFIELD and K.M. KOLASA (1979) *Community Nutrition and Individual Food Behaviour*, Burgess Publishing, Minneapolis.
- DANESI M. (2004) *Messages, Signs, and Meanings*, Canadian Scholars' Press Inc., Toronto.
- DÉTIENNE M. and J.-P. VERNANT (1979) *La cuisine du sacrifice au pays grec*, Gallimard, Paris.
- DE GARINE I.L. (1976) “Food, Tradition and Prestige”, in D. Walcher, N. Kretchmer and H.L. Barnett (eds.), *Food, Man and Society*, Plenum Press, New York, 150–73.
- DOUGLAS M. (1966) *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London.
- . (1972) *Deciphering a meal*, “Daedalus”, 101(1): 61–81. Reprinted in M. Douglas (1975), *Implicit Meanings*, Routledge, London, 249–75.
- . (1984) *Food in the Social Order: Studies of Food and Festivities in Three American Communities*, Russell Sage Foundation, New York.
- ECKSTEIN E. (1980) *Food, People and Nutrition*, AVI Publishing Company, Inc., West-Port.
- ECO U. (1968) *La struttura assente*, Bompiani, Milano.
- . (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano (Engl. Trans. A. Theory of Semiotics, Indiana University Press, Bloomington 1976).
- . (1990) *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano (Engl. Trans. *The*

- limits of interpretation*, Indiana University Press, Bloomington 1990).
- ELIAS N. (1939) *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Vol. I: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Verlag Haus zum Falken, Basel (Engl. Trans. E. Jeffcott, *The Civilizing Process*, Blackwell, Oxford 1969).
- FIELDHOUSE P. (2013) "Food ideology", in P. Fieldhouse, *Food and Nutrition: Customs and Culture*, Springer, New York, 30–50.
- FISCHLER C. (1990) *L'Homnivore*, Odil Jacob, Paris.
- GRAZIAN D. (2003) *Blue Chicago: The search for authenticity in urban blues club*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- HARRIS M. (1985) *Good to eat. Riddles of food and culture*, Simon and Schuster, New York.
- INGLIS, D. and D. GIMLIN (eds.) (2009) *The globalization of food*, Berg Publishers, Oxford.
- JELLIFFE D.B. (1967) *Parallel Food Classification in Developing and Industrialised Countries*, "American Journal of Clinical Nutrition", 20: 279–81.
- LANDOWSKI E. (2005) *Les interactions risquées, Nouveaux Actes Sémiotiques*, 101–103, PULIM, Limoges.
- LEBESCO K. and P. NACCARATO (eds.) (2008) *Edible ideologies: representing food and meaning*, State University of New York Press, Albany.
- LÉVI-STRAUSS C. (1958) *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- . (1962) *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris.
- . (1964) *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Plon, Paris.
- . (1965) *Le triangle culinaire*, "L'Arc", 26: 19–29. Reprinted in (2009) "Le Nouvel Observateur Hors-Série": 14–17. http://palimpsestes.fr/textes_philo/levi_strauss/triangle_culinaire.pdf (Engl. Trans. "The Culinary Triangle", in C. Counihan and P. Van Esterik (eds.), *Food and Culture: A Reader*, Routledge, New York and London 1997, 28–35).
- . (1966) *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, Plon, Paris.
- . (1968) *Mythologiques III. L'origine des manières de table*, Plon, Paris.
- . (1971) *Mythologiques IV. L'homme nu*, Plon, Paris (Engl. Trans. J. and D. Weightman, *The Naked Man*, Harper and Row, New York 1981).
- LORUSSO A.M. (2017) "Looking at Culture Through Ideological Discourse", in T. Thellefsen and B. Sørensen (eds.), *Umberto Eco in his own words*, De Gruyter Mouton, Boston and Berlin, 48–56.
- LOTMAN J.M. (1984) *O semiosfere*, "Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam", 17: 5–23 (Engl. Trans. W. Clark, *On the Semiosphere*, "Sign System Studies", 33(1), 2005: 205–29).
- . (1992), *Kul'tura i vzryv*, Gnozis, Moskva (Engl. Trans. W. Clark, *Culture and Explosion: Semiotics, Communication and Cognition*, Mouton, De Gruyter, The Hague 2009).
- MATEJOWSKY T. (2007) *SPAM and Fast-food "Glocalization" in the Philippines*,

- “Food, Culture & Society”, 10(1): 23–41.
- MARRONE G. (2012) “Introduzione”, in G. Marrone and A. Giannitrapani (eds.), *La cucina del senso. Gusto, significazione, testualità*, Mimesis, Milano–Udine, 9–19.
- . (2014) *Gastromania*, Bompiani, Milano.
- . (2016) *Semiotica del gusto. Linguaggi della cucina, del cibo, della tavola*, Mimesis, Milano–Udine.
- . (2019) *Dopo la cena, allo stesso modo. Dieci anni di immaginario gastronomico*, Torri del Vento, Palermo.
- MAZZOCUT–MIS M. (2015) *Dal gusto al disgusto. L'estetica del pasto*, Raffaello Cortina, Milano.
- MESSER E. (1984) *Anthropological Perspectives on Diet*, “Annual Review of Anthropology”, 13: 205–49.
- MONTANARI M. (2006) *Food is Culture*, Columbia University Press, New York.
- NIOLA M. (2015) *Homo dieteticus. Viaggio nelle tribù alimentari*, Il Mulino, Bologna.
- PEZZINI I. (2006) “Fluidi vitali: dalla bile nera allo champagne. Note sull’immaginario alcolico–passionale”, in G. Manetti, A. Prato and P. Bertetti (eds.), *Semiofood. Comunicazione e cultura del cibo*, Centro Scientifico Editore, Turin, 149–58.
- POULAIN J.–P. (1984) *Le Limousin gourmand*, Privat, Toulouse.
- . (2002) *Sociologies de l'alimentation. Les mangeurs et l'espace social alimentaire*, PUF, Paris.
- ROBEY D. (1990) “Umberto Eco: Theory and Practice in the Analysis of the Media”, in Z.G. Baranski and R. Lumley (eds.), *Culture and Conflict in Postwar Italy*, Palgrave Macmillan, London, 160–77.
- SCRINIS G. (2008) *On the Ideology of Nutritionism*, “Gastronomica”, 8(1): 39–48.
- SEDDA F. and S. STANO (2022) “Food and Glocalization”, in U. Dessi and V. Roudometof (eds.), *Handbook of Culture and Glocalization*, Edward Elgar Publishing Ltd, Cheltenham, 105–21.
- SCHUTZ H.G., M.H. RUCKER and G.F. RUSSELL (1975) Food and Food Use Classification Systems. *Food Tech.*, 29(3): 50–6.
- STANO S. (2015a) *Eating the Other. Translations of the Culinary Code*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle–upon–Tyne.
- . (2015b) *Note per una semiotica del cibo*, “Lexia”, 19–20: 17–36.
- . (2018a) *I sensi del cibo. Elementi di semiotica dell'alimentazione*, Arane, Roma.
- . (2018b) “Redéfinir le comestible : Insectes et alimentation du futur”, in K. Stengel and P. Taranto (eds.), *Futurophagie. Penser la cuisine de demain*, L'Harmattan, Paris, 65–92.
- . (2019a) “The Aesthetics of Food: Chinese Cuisine(s) between the East

- and the West”, in M. Leone, B. Surace and J. Zeng (eds.), *The Fountain and the Waterfall*, Aracne, Roma, 277–301.
- . (2019b) *Tra estetica, etica e politica: riflessioni semiotiche sul dis-gusto*, “E|C”, XIII(27): 1–11.
- . (2020) *Glocalised foodscapes: The Self, the Other and the frontier*, “Glocalism”, 3(2020): 1–24.
- . (2021) “Beyond Nutrition: Meanings, Narratives, Myths”, in S. Stano and A. Bentley (eds.), *Food for Thought. Nourishment, Culture, Meaning*, Springer, Cham, 147–58.
- VOLLI U. (2021) “Alimentation: A General Semiotic Model of Socialising Food”, in S. Stano and A. Bentley (eds.), *Food for Thought: Nourishment, Culture, Meaning*, Springer, Cham, 9–21.
- WARDE A. (2000) “Eating globally: Cultural flows and the spread of ethnic restaurants”, in K. Don, R. Staring, B. Van Steenbergen and N. Wilterdink (eds.), *The ends of globalization*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 299–316.

PARTE III

DISCORSI DELL'IDEOLOGIA

PART III

THE DISCOURSES OF IDEOLOGY

IDÉOLOGIE ET ÉNONCIATION¹

BERNARD LAMIZET*

ENGLISH TITLE: *Ideology and Enunciation*

TITOLO IN ITALIANO: *Ideologia ed enunciazione*

ABSTRACT: Ideology is expressed in political discourse by enunciation. For enunciation to be successful, our discourse must be linked with our identity, and this explains why enunciation is related to the imaginary. To express our engagement we express our appropriation of ideology and ideological items in our discourses. We are engaged in expressing our individual political identity. Hence, ideology can be conceived as the imaginary part of political discourse's enunciation. Political written or spoken discourse is situated in time, by which is different from psychological imaginary. Another crucial aspect of political discourse is the way it gives expression to both the enunciator's and the enunciatee's political culture. This is what Kristeva called "intertextuality". Finally, it is crucial to consider the performativity of the political imaginary's enunciation: in political matters, imagination is related to acts. Through the analysis of such aspects, this paper points out two main figures of the ideological imaginary: *fear* and *utopia*.

KEYWORDS: Ideology, Enunciation, Subject, Political Unconscious, Imaginary.

1. Introduction

C'est dans la mise en œuvre d'une énonciation que l'idéologie s'inscrit dans le discours politique : l'énonciation articule l'imaginaire politique

* Université d'Avignon et Institut d'études politiques de Lyon.

1. J'ai eu une grande chance dans ma vie : j'ai découvert la sémiotique grâce à Roland Barthes, d'abord en lisant son « *S/Z* », puis en suivant ses enseignements au C.E.C.M.A.S., à l'École pratique des Hautes études (6^{ème} section) dans les années 1970. L'un des enseignements majeurs de Barthes était qu'il fallait se colleter aux textes, faire soi-même l'expérience de la lecture des textes et fonder sur cette lecture l'analyse et l'interprétation que l'on pouvait en proposer, au lieu de se réfugier derrière l'autorité de bibliographies nous protégeant, en quelque sorte, de la relation aux mots. C'est pourquoi cet article ne comporte qu'une bibliographie réduite.

de l'idéologie à l'énonciation du discours par un sujet, lui-même porteur, comme toute médiation (Lamizet 2011), à la fois d'une dimension singulière, en l'occurrence celle de sa subjectivité et de la dimension singulière de son identité et de sa culture propre, et d'une dimension collective, en l'occurrence celle de son appartenance politique. Pour que le processus de l'énonciation s'engage pleinement, il faut que le sujet articule son discours à son identité, et c'est pourquoi il importe que, puisqu'elle occupe la place de l'imaginaire dans cette identité, le sujet donne une place à son imaginaire dans l'énonciation.

Ce que l'on désigne par le concept d'engagement consiste dans une expression par le sujet d'une appropriation de l'idéologie et des figures idéologiques dans son discours et dans ses pratiques de l'espace public. Dans l'engagement, le sujet manifeste ce que l'on peut appeler une individualisation de l'idéologie en donnant une dimension singulière à l'imaginaire politique. S'engager, c'est exprimer son identité politique dans sa dimension singulière. L'engagement exposé au cours de l'énonciation a une dimension consciente et une dimension inconsciente. La dimension consciente de l'engagement et de l'énonciation est celle qui consiste dans des savoirs et dans des prescriptions qui fondent la culture politique de l'énonciateur, tandis que la dimension inconsciente de l'engagement et de l'énonciation consiste dans des représentations impossibles à formuler, interdites, parce qu'elles contreviendraient à la loi dont le sujet de l'énonciation est porteur et sur laquelle repose son identité politique. C'est ainsi, par exemple, que la dénonciation du communisme fondée sur la critique du totalitarisme et de l'absence de liberté reposaient, en réalité, sur la critique de cultures politiques de pays comme la Russie ou la Chine dans lesquels la censure du discours et les formes totalitaires du pouvoir n'ont rien à voir avec le communisme mais s'inscrivaient dans l'idéologie et la culture politique qui dominaient de tels pays avant l'émergence du communisme (Baudrillard 1972). C'est dans l'inconscient politique de ces pays que se situent les figures totalitaires de la relation au pouvoir, car, au nom de l'hégémonie du libéralisme, la distinction entre communisme et totalitarisme avait fini par être refoulée dans le discours politique et le discours des médias.

Sans doute peut-on considérer l'idéologie comme l'instance imaginaire de l'énonciation du discours politique. Si le discours politique consiste dans l'élaboration d'un texte, écrit ou oral, par un énonciateur qui exprime son engagement au cours d'une énonciation politique, c'est

le processus de l'énonciation qui manifeste cet engagement au cours de trois moments.

Sans doute, en effet, ce qui distingue l'imaginaire politique de l'imaginaire du psychisme est-ce que l'idéologie, l'imaginaire politique, est inscrite dans le temps : l'imaginaire politique est dans le temps, alors que l'imaginaire du psychisme se définit par une forme de sortie du temps, peut-être pourrait-on parler d'une façon, pour le sujet, de *s'évader, par l'imaginaire, de la contrainte du temps*, alors que l'imaginaire politique est toujours situé dans le temps, est toujours soumis à cette contrainte du temps, qui, par ailleurs, fonde ce que l'on appelle l'histoire.

2. L'idéologie et l'inconscient

Si le concept d'idéologie renvoie à l'imaginaire, sans doute faut-il commencer par s'interroger sur la relation entre idéologie et inconscient (Legendre 2001). Les résistances à la problématique de l'idéologie, qui se manifestent, en particulier, par le recours au terme « *idéologie* » pour dévaloriser une opinion ou un discours, constituent des formes de symptôme de la dimension inconsciente de l'idéologie, du fait que le concept d'idéologie désigne ce qui fait l'objet d'un refoulement dans le discours politique, ce qui en constitue l'inconscient du politique (Ramonet 2000). Dans ces conditions, comme le lapsus dans la parole du sujet, les manifestations de l'idéologie feront apparaître, dans le discours politique, des fragments de l'inconscient qui le fonde (Lacan 1966) : l'idéologie définit ce qui, dans le discours politique, des fragments de son inconscient, des éléments qui n'ont pas été pleinement refoulés par la censure du politique.

C'est ainsi que, dans son allocution du 9 novembre 2021 sur la politique sanitaire mise en œuvre à l'occasion de la pandémie, le président de la République française Emmanuel Macron va dire : « *nous sommes parvenus à maîtriser l'épidémie* », ce qui signifie à la fois, dans son inconscient idéologique, qu'il s'inscrit en situation de pouvoir (« maîtriser ») et, dans l'inconscient de son discours politique, que le pouvoir, la situation de maîtrise, constitue une figure rejetée, déniée (on ne se situe pas en situation de pouvoir dans un discours politique prononcé dans une société démocratique). Il y a donc, ainsi, autour de la figure du

pouvoir et de la maîtrise, à la fois une affirmation, refoulée, du pouvoir dont on dispose, et une sorte de déni du pouvoir, de rejet de la figure du pouvoir.

Sans doute importe-t-il de s'interroger sur la signification de cette tendance, refoulée, du discours politique à exclure la figure du pouvoir. On peut situer cette tendance dans le champ des figures censurées parce que l'on peut appeler une logique démocratique de l'énonciation du discours politique, mais aussi dans le champ de ce qui empêche ce qui fonde l'énonciation : la spécularité. C'est en s'identifiant symboliquement à son auditeur que l'énonciateur du discours politique institue une relation de communication fondée sur l'expérience du miroir (Lamizet 2016), mais, dans le même temps, cette spécularité est impossible dans une situation dans laquelle l'énonciateur se trouve en situation de pouvoir, ce qui le différencie fondamentalement de l'autre, de celui à qui il s'adresse. En effet, le propre du pouvoir est de se fonder sur une inégalité vis-à-vis de l'autre, et, ainsi, sur l'impossibilité de l'identification. Si j'ai le pouvoir, c'est que l'autre ne l'a pas. Mais cette impossibilité de l'identification spéculaire est refoulée pour que l'énonciation s'inscrive dans une situation de communication (Lamizet 1992).

On trouve une autre occurrence de ce refoulement de la spécularité dans un autre point du discours du 9 novembre, quand Macron dit : « *Nous pouvons continuer à maîtriser la situation si chacun de nous prend sa part* », puis, un peu plus loin : « *Vaccinez-vous* ». Ce passage du « nous » au « vous » signifie, sans le dire que le discours du président repose sur une division de l'espace politique en deux domaines, celui qui lui est soumis (le « nous ») et celui qui lui échappe (le « vous »). Ce qui est refoulé dans l'énonciation de cette division, c'est que le président voudrait avoir le pouvoir sur le public tout entier, mais qu'il ne peut le dire explicitement car il entend se donner l'image d'un chef d'État démocratique.

C'est cela, l'idéologie qui apparaît dans ce discours : un imaginaire politique qui repose sur l'inégalité entre le président et son public, de la même manière que celui qui fondait l'inégalité entre le roi et ses sujets (Marin 1981). On se rend bien compte, ainsi, que l'idéologie désigne le domaine refoulé du politique, le domaine censuré dans un régime démocratique, et, par conséquent, renvoyé à l'imaginaire, c'est-à-dire à l'idéologie (Colas 2006 [1994]).

3. La manifestation de l'imaginaire de l'énonciateur

Le premier moment de l'énonciation de l'idéologie est celui de la manifestation de l'imaginaire de l'énonciateur. En mettant en œuvre le processus de l'énonciation, le sujet représente l'imaginaire politique dont il est porteur, il le met en mots, il articule l'imaginaire et le symbolique.

C'est ce que signifie l'introduction du discours de Macron du 9 novembre 2021 : « *Je tenais* », dit-il, « *en cet automne 2021, à revenir vers vous pour répondre aux interrogations, parfois aux inquiétudes, qui sont les vôtres sur notre situation sanitaire, économique, sociale et géopolitique* ». Il s'agit donc de « *revenir* » vers celles et ceux qui l'écoutent. En d'autres termes, par ce discours, le président cherche à se situer, dans un ici et maintenant qu'il figure lui être fixé par son public. Mais, justement, c'est cette situation qui constitue un imaginaire idéologique. En effet, le propre des médias, notamment de la télévision, mais de tous les médias, est d'instaurer une relation de communication qui n'est pas un échange parce que l'autre n'est pas là. S'il s'agit d'une communication médiatisée, c'est qu'il ne s'agit pas d'une communication intersubjective, d'un échange, d'un dialogue, entre l'énonciateur et l'autre, appelé à prendre, à son tour, la place de l'énonciateur dans sa réponse (Breton 1996).

Dans son énonciation idéologique, l'énonciateur instaure un imaginaire de communication : il manifeste un imaginaire qui est le sien et qu'en situation de pouvoir, il entend imposer à l'autre. C'est aussi ce que signifie, dans le même discours, la référence aux habitants d'outre-mer : « *je veux ici leur dire à nouveau* », dit Macron, « *la solidarité nationale et leur dire que tut continuera d'être fait, comme depuis le début de la crise* ». Le discours présidentiel met en scène, ici, un discours idéologique qui prend la forme d'un imaginaire de solidarité, mais aussi de toute-puissance (« *tout sera fait* »). L'énonciation consiste, ainsi, dans une mise en scène : il ne s'agit pas seulement de dire des mots, mais les mots contribuent à la construction d'un espace imaginaire dans lequel se situe la communication, mais surtout qui est imposé au public. C'est l'espace de communication qui s'institue, dans l'imaginaire mis en scène par le discours, comme un espace dans lequel le public et les populations auxquelles le discours se réfère sont soumis au pouvoir du président.

C'est ainsi que l'imaginaire politique mis en scène dans l'énonciation prend la forme de l'expression d'un pouvoir. En ce sens, sans doute peut-on définir l'idéologie dont se soutient l'énonciation comme la manifestation d'un pouvoir. C'est bien le sens de la figure, classique, de l'*idéologie dominante*. En effet, on peut dire que toute idéologie est dominante, car c'est parce qu'il s'institue en situation de pouvoir que l'imaginaire de l'énonciateur peut s'imposer comme un imaginaire politique de domination et d'influence. À partir de l'idéologie mise en scène par l'énonciation, l'espace public se trouve dominé par le discours du pouvoir.

Plus loin, dans son discours, Macron fera évoluer l'énonciation de son discours vers une logique d'ordre (Didier-Weill 1995) : « *Mon premier message* » dit-il, « *est ainsi un appel. Un appel à l'esprit de responsabilité des six millions d'entre vous qui n'ont encore reçu aucune dose de vaccin* ». L'énonciation met ici en scène à la fois un ordre, une injonction (c'est le premier sens du mot « *appel* ») et une référence à l'histoire, à tous les « appels » qui ont pu être énoncés par des acteurs en situation de pouvoir, à commencer, sans doute, par celui de de Gaulle, le 18 juin 1940 (Breton 2000). L'imaginaire idéologique de pouvoir dans lequel se situe l'énonciation de Macron prend ici, en quelque sorte, la forme d'une rhétorique d'intertextualité (Kristeva 1969), d'une rhétorique qui se fonde sur l'emprunt du discours à des autorités sur lesquelles il fonde sa légitimité, sur lesquelles il fonde l'autorité dont il se soutient dans l'imaginaire du public à qui il s'adresse.

4. La figuration imaginaire de l'autre

Le second moment de l'énonciation est celui de son articulation à la culture politique de celui à qui son discours s'adresse : le discours politique se caractérise par une forme d'intertextualité, pour reprendre le terme proposé par Julia Kristeva, qui inscrit l'énonciation dans une relation de communication. Cette forme d'intertextualité se fonde, dans le discours de l'idéologie, sur une forme imaginaire dans laquelle l'énonciateur conçoit l'identité de l'autre (Lamizet 2015). Pour s'adresser à l'autre, l'énonciateur du discours politique imagine l'identité politique dont il est porteur. « *C'est par le travail et par plus de travail* »,

dit Macron dans son discours du 9 novembre 2021, « que nous pourrions préserver notre modèle social, nos retraites, la prise en charge des malades, l'accompagnement des familles, la meilleure inclusion à l'école, au travail ou dans des structures adaptées pour les personnes en situation de handicap ». Ce qui, dans l'énonciation de ce propos, revoie à la figuration imaginaire de l'autre, c'est cette énumération de situations sociales dans lesquelles s'inscrit l'autre imaginaire dont il est question. Ces situations, censées figurer la complexité du travail et de son rôle dans la société, manifestent le rôle du travail, présenté par Macron comme ce qui fonde « notre modèle social ». Mais c'est bien ici que l'autre, celui à qui s'adresse le discours du président, est doté d'une figure imaginaire, car, au fond, ce discours manifeste une forme de chantage : si vous n'appliquez pas les règles que je suis en train de prescrire, c'en sera fini de notre modèle social auquel je sais que vous adhérez.

La dimension imaginaire de la figure de l'autre qui apparaît dans cette énonciation est, ainsi, double.

D'une part, il s'agit d'une forme d'être imaginaire de l'autre auquel le président s'adresse : c'est une figuration imaginaire de celles et ceux à qui il s'adresse que le président met en scène dans son discours. Le travail est ainsi représenté dans les dimensions matérielles de sa mise en œuvre dans le quotidien de l'autre : « c'est le travail qui nous permet de créer des liens, d'augmenter notre pouvoir d'achat, de progresser tout simplement dans la vie ». Le travail est présenté dans ce discours comme ce qui vient réguler la vie quotidienne de celles et de ceux à qui s'adresse le discours du président, qui, d'ailleurs, dit « nous », « notre », pour bien marquer que lui et celles et ceux à qui il s'adresse font partie du même monde, rythmé, structuré, par le travail.

D'autre part, il s'agit d'une forme de sublimation idéologique de la figure de l'autre (Laclau 2000). Le travail donne naissance à une forme idéalisée, sublimée, de la figure de l'autre. Le président se donne ainsi le rôle d'exprimer cet idéal politique mis en scène par le travail. C'est ici que se dessine le modèle imaginaire, idéologique, de l'énonciation du discours, puisqu'il s'agit d'une forme imaginaire de l'identité sociale. Le rôle du travail, dans ce discours, est d'instituer l'idéal politique dont sont porteurs les personnes à qui s'adresse le discours du président. L'énonciation du discours, n'a pas seulement, ici, le rôle de tenir un discours, d'élaborer les signifiants de ce discours et de le mettre en scène ; son rôle est aussi de définir l'idéal politique du sujet, dans le

champ d'un projet développé par les mots du président (Derrida 1979 [1967]).

C'est, d'ailleurs, ce qui est dit un peu plus bas : « *Vous le voyez bien et nous le pressentons tous, dès à présent nous nous préparons à affronter les défis de l'avenir. Car nous vivons une révolution profonde. Avec la pandémie, nous avons éprouvé notre vulnérabilité : ce virus soudain a bloqué le monde entier* ». Macron décrit le virus comme une sorte d'adversaire commun, qui met à l'épreuve l'identité politique décrite par son discours (« affronter les défis de l'avenir »). C'est en ce sens que le discours définit une identité imaginaire sublimée, celle d'un héros mis au défi d'un « affrontement ».

5. La performativité de l'imaginaire politique

Un troisième moment de l'énonciation de l'imaginaire politique est celui de sa performativité (Austin 1962, trad. franç. 1970) : le discours politique s'inscrit pleinement dans l'espace public quand il manifeste une performativité (Wolton 1997), en s'articulant à de l'acte. Sans doute s'agit-il là de la spécificité de l'imaginaire politique : il s'associe à une performativité du discours, et cela se joue de quatre manières.

D'abord, il s'agit de la performativité de l'imaginaire du pouvoir. En situation de pouvoir, l'imaginaire de l'acteur est toujours figuré dans l'énonciation de son discours, parce qu'il est associé à de la décision. On peut définir la décision comme l'énonciation performative de l'imaginaire politique. En effet, décider, c'est donner une dimension réelle à un projet qui s'inscrit, lui, dans de l'imaginaire, puisqu'il s'agit de *se projeter* dans le futur. C'est ainsi que, dans l'énonciation politique, la décision est une instance qui comporte deux faces, comme le signe dont parle Saussure. D'un côté, il y a l'imaginaire dont se soutient l'énonciation de la décision. De l'autre, il y a le réel mis en œuvre en se fondant sur l'impératif énoncé par la décision. C'est ainsi que, dans son allocution du 9 novembre 2021, Macron dit : « *J'ai lancé le plan France 2030, doté de 30 milliards d'euros sur cinq ans. Pour investir dans dix secteurs très porteurs d'avenir* ». D'abord, il dit « je », comme s'il était le seul à décider. Ensuite, et surtout, par le présent de la décision, il donne au futur (2030) la consistance d'une décision et, ainsi, d'un performatif, puisque le plan va être mis en œuvre.

Un exemple important que l'on peut donner des idéologies contemporaines est celui de la relation au pouvoir, que l'on peut retrouver dans le discours du président français Macron. Dans son discours du 9 novembre 2021, il dit ceci, à propos de la liberté, dans le contexte de la situation sanitaire et de la pandémie : « Être libre dans une Nation comme la France implique d'être responsable et solidaire. Je compte donc sur vous ». Ce propos est intéressant, car il fait apparaître une tension, une contradiction, entre, d'un côté, la liberté (« Être libre dans une Nation comme la France »), et, de l'autre, la soumission au chef de l'État (« Je compte donc sur vous »). C'est cette tension entre deux logiques différentes que repose la relation au pouvoir et à la liberté dont le président semble porteur, et que l'on retrouve dans l'expression de l'aliénation qu'il formule un peu plus loin dans le même discours : « Aujourd'hui comme hier, vous le voyez », dit-il, « le travail continue donc d'être notre boussole, le fil rouge de notre action ». C'est ainsi que, pour le président, la liberté repose sur l'aliénation, puisqu'elle repose sur des contraintes et sur le travail. Cette contradiction — tout au moins cette tension — semble définir le libéralisme contemporain dont Macron est porteur, dans les modalités de son exercice du pouvoir. C'est dans la dimension imaginaire de cette relation entre la figure de la liberté et celle de l'aliénation que consiste l'idéologie du libéralisme, ici exprimée dans l'énonciation du discours présidentiel.

Par ailleurs, la performativité de l'imaginaire politique consiste à donner à l'énonciation la réalité en acte d'un engagement. S'engager, c'est se situer dans la réalité de l'espace public dont l'énonciation de notre discours fait de nous un acteur. L'engagement consiste à rendre le discours performatif, c'est-à-dire à lui donner le rôle réel d'une transformation du monde dans lequel il est énoncé. C'est aussi le rôle du militantisme : être militant, c'est énoncer un discours qui n'est pas seulement de l'ordre du symbolique, comme tous les discours, mais qui est aussi de l'ordre du réel, car il est articulé à des actions qui manifestent l'engagement. Finalement, la performativité de l'énonciation politique consiste à donner une place dans la réalité au projet dont on est porteur et qui nourrit l'imaginaire politique. L'engagement donne la réalité d'un *gage* à l'identité politique à laquelle on adhère dans l'énonciation de son discours.

Une autre forme de la performativité de l'énonciation politique consiste dans une modalité particulière de la décision, qui est le *choix*

(Charaudeau *et al.* 2005). Si c'est en situation de pouvoir que la décision est un performatif qui transforme le monde, le choix consiste, pour le citoyen, à agir précisément sur les lieux du pouvoir en choisissant les acteurs que l'on choisit pour les occuper. Nous sommes, en France, en ce moment, dans une situation de campagne électorale, puisqu'en avril et mai 2022, aura lieu l'élection du président de la République. Il n'est pas question, ici, d'analyser l'énonciation du discours des candidats — d'autant moins qu'au moment où j'écris ces lignes, tous les candidats ne sont pas encore connus, mais seulement de définir le vote comme l'expression performative du choix exprimé par le citoyen parmi les candidats. Ne serait-ce que parce qu'il s'agit de choisir un nom parmi plusieurs, le vote est une énonciation performative : il s'agit d'une expression symbolique figurée par un geste (je mets dans l'urne le bulletin que j'ai choisi), dont la réalité sera définie par le décompte des bulletins à l'issue des journées de l'élection. C'est la même performativité du choix qui a lieu dans les autres processus politiques comme le choix entre plusieurs projets soumis à un décideur, à l'occasion, par exemple, d'un choix architectural ou d'un choix d'aménagement, ou encore à l'occasion d'une décision budgétaire. Dans le choix, la décision est performative, car elle exclut de la réalité politique ce qu'elle ne choisit pas.

Enfin, la *loi* constitue ce que l'on peut appeler la forme extrême de l'énonciation performative du discours politique (Tournier 1997). Elle est un performatif idéologique parce qu'elle agit en s'imposant dans le pays dans lequel elle est énoncée, et, par ailleurs, elle manifeste un imaginaire idéologique de projet, puisqu'elle est porteuse de l'idéologie des acteurs politiques de pouvoir qui l'imposent. Rappelons, d'abord, l'étymologie du mot *loi*. Ce mot est issu du latin *lex*, lui-même composé de *leg* racine de *lego*, qui signifie en grec *je dis* et en latin *je lis*. Il s'agit aussi de la racine du grec *logos*, le discours. C'est ainsi que, constitué seulement de la racine de cette famille lexicale, *lex* exprime l'acte de parler, représente donc un performatif, un terme réduit à sa seule racine lexicale (Descamps *et al.* 1992). Par ailleurs, la loi énonce une contrainte. C'est en ce sens qu'elle agit dans l'espace public. La loi est un performatif idéologique, car elle se manifeste dans le réel, auquel elle donne des normes de conduite, de pratiques sociales. C'est d'ailleurs ce que signifie l'expression *avoir force de loi*, qui montre que la loi n'est pas seulement un discours, un ensemble de mots ayant une signification, mais qu'elle est aussi, à elle-même, un acteur. Enfin, la loi *institue la*

contrainte. Il ne s'agit pas seulement d'un performatif, mais ce performatif s'inscrit dans le domaine des institutions, des médiations symboliques de l'appartenance sociale. C'est ce qui donne la loi sa dimension idéologique. L'énonciation performative de la loi est une institution, qui manifeste l'identité du pays qui l'a élaborée, du peuple auquel elle s'est imposée et qui la reconnaît comme un des éléments constitutifs de son identité. La loi de 1881 sur la liberté de la presse manifestait, en France, la réalité de la montée de la puissance de la presse, en mesure d'imposer la reconnaissance de sa liberté, mais, en même temps, l'adhésion d'un peuple à ce projet imaginaire de liberté de la presse. Tous les ans, le budget d'un pays institue dans les finances publiques un certain nombre de prescriptions qui l'engagent idéologiquement, notamment en manifestant la politique fiscale exprimée par les choix de personnes soumises à un impôt plus ou moins élevé et en établissant des répartitions de crédits qui expriment les priorités du gouvernement qui l'adoptent.

6. L'idéologie de la peur

La peur est une figure idéologique extrêmement présente aujourd'hui dans l'espace public, marqué par l'environnement sanitaire de la pandémie du Covid-19. Or rappelons-nous ce qu'écrivait Montesquieu dans *L'esprit des lois* (III, 9) : « Comme il faut de la vertu dans une république, et, dans la monarchie, de l'honneur, il faut de la crainte dans un gouvernement despotique ». Les institutions et les pouvoirs de pour ainsi dire tous les pays se sont inscrits dans cet imaginaire de la menace face la pandémie. C'est ainsi que l'idéologie présente dans le discours dominant sur le Covid-19 ne consiste pas dans une réflexion distanciée sur le virus fondée sur une rationalité d'ordre médical, mais dans une figuration de la peur. La rationalité et la distance critique à l'égard de la figure de la maladie ont été supplantées par un discours idéologique consistant dans l'expression de la menace et de l'insécurité. Au lieu d'appeler à réfléchir, le discours dominant multiplie les consignes de sécurité (le port du masque, l'appel à « *respecter les gestes barrières* » et, de cette manière, l'espace public est dominé par l'imaginaire.

On peut définir l'idéologie à l'origine de cette figure imaginaire de deux manières. D'abord, il s'agit de la figure idéologique de la maladie,

comme le furent, en d'autres temps, la peste, ou, plus proche de nous, le SIDA. La maladie est une figure qui repose sur la performativité de la peur : en faisant état de la maladie et du risque que l'on puisse la contracter, les discours dominants, qu'il s'agisse des discours du pouvoir ou des discours des médias, mettent en scène un imaginaire de la peur, reposant, en partie, sur le manque de connaissances scientifiques diffusées dans l'espace public. Par ailleurs, cet imaginaire du risque et du danger manifeste une performativité de l'union nationale et de la disparition des clivages politiques. D'abord, ce discours désigne un adversaire, la maladie décrite par le discours. Mais, plus loin, il s'agit de désigner comme adversaire le pays d'origine de cette maladie (la Chine est un pays lointain, qui a toujours été une figure idéologique de l'adversaire ou du danger (la figure du « *péril jaune* » était très présente dans les idéologies françaises au dix-neuvième siècle et au début du vingtième) ou une pratique sociale considérée idéologiquement comme condamnable (l'homosexualité dans le cas du SIDA). Enfin, la figure imaginaire de la maladie ou du danger entend faire disparaître les clivages et les identités de l'espace politique dans un discours d'union nationale, appelant le pays à se réunir derrière la figure du chef, notamment en temps de guerre ou, comme aujourd'hui en France, à la veille d'une élection présidentielle. C'est ainsi que les médias racontent tous le séjours des initiatives du président ou du gouvernement, des visites et des déplacements présidentiels, et le président cherche à donner de lui une figure d'émotion et d'empathie. « *Sans doute que je suis plus sensible à certaines choses que je ne l'étais avant* », dit, ainsi, Macron dans son discours du 16 décembre 2021, disant de plus : « *Dans certains de mes propos, j'ai blessé des gens* », et ajoutant : « *Il y a des mots qui peuvent blesser, et je pense que ce n'est jamais bon, c'est même inacceptable, car le respect fait partie de la vie politique* ». Cela lui permet, en même temps, de tenir un discours de prescription et, ainsi, d'autorité.

7. L'idéologie et l'utopie

Une autre forme d'imaginaire politique est constituée par l'*utopie*. Ce terme, imaginé par Thomas More au seizième siècle, désigne une forme imaginaire de sublimation d'espace politique. On pourrait parler d'une

modalité utopique du discours politique. Il s'agit d'une dernière forme idéologique d'imaginaire politique que nous présenterons ici. L'utopie désignait, au début (c'est l'étymologie du terme, issu du grec *ou-topos*, sans lieu), dans le discours de More qui a donné ce nom à son ouvrage, *L'Utopie*, une île, donc un espace fermé, séparé du reste du monde, dont les habitants vivaient sous un régime politique idéal. L'utopie met ainsi en scène un idéal politique. Elle est un imaginaire politique consistant dans un idéal que l'on reconnaît comme exprimant l'engagement dont on est porteur et que l'on sait être impossible à atteindre dans la réalité. En ce sens, il s'agit d'une performativité ne consistant pas dans l'identification d'un réel et d'un symbolique, mais dans l'identification entre un symbolique et un imaginaire. Dans l'utopie, c'est l'imaginaire qui tient lieu de réel dans l'énonciation du discours politique. C'est pourquoi on pourrait considérer la figure de l'utopie comme celle d'une idéologie purement réduite à un imaginaire politique. Dans la figure de l'utopie, l'idéologie institue une culture faite seulement d'idéologie, sans que celle-ci soit limitée par les contraintes du réel. C'est ce qui distingue l'imaginaire de l'utopie de l'imaginaire du projet. L'utopie s'exprime sans limites ni contraintes, alors que le projet est un imaginaire qui tient compte des contraintes, qui se situe par rapport à elles, qui se donne l'image d'un discours lucide et rationnel.

L'utopie est un idéal politique qui exprime l'identité de l'acteur qui l'énonce. C'est pourquoi il s'agit aussi d'un imaginaire d'engagement. L'utopie a, ainsi, une dimension réelle, puisqu'elle exprime la situation de l'acteur qui l'énonce dans un espace politique particulier : l'énonciation de l'utopie se situe par rapport à d'autres acteurs politiques, dans un espace politique daté et situé dans l'espace, dans un débat public qui est, lu, ancré dans le réel. C'est ce qui peut rapprocher tout de même un projet électoral d'une utopie. En effet, le discours électoral, même s'il est énoncé dans une occasion datée et située dans l'espace, contient des formes d'utopie — ce qui permet de comprendre qu'au moment des bilans et des évaluations, un projet électoral conçu lors d'élections précédentes, n'ait pas été réalisé, n'ait pas été mené à son terme dans le réel du pouvoir exercé par l'acteur qui l'avait proposé. En ce sens, l'utopie fait bien partie des discours politiques et son énonciation constitue bien l'énonciation de l'idéologie des acteurs qui l'ont conçue. Mais ce qui est important, c'est que l'utopie qui fonde son discours va définir

l'idéologie caractéristique de une identité politique. Le moment de la confrontation au réel du débat public et de l'adhésion constitue une forme d'épreuve du réel pour cet imaginaire idéologique.

Références bibliographiques

- AUSTIN J.L. (1962) *How to do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge (trad. franç. par G. Lane, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, Paris 1970).
- BAUDRILLARD J. (1972) *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Paris.
- BRETON P. (1996) *L'argumentation dans la communication*, La Découverte, Paris.
- . (2000) *La parole manipulée*, La Découverte, Paris.
- CHARAUDEAU P. et al. (2005) *Le discours politique*, Vuibert, Paris.
- COLAS D. (2006 [1994]) *Sociologie politique*, PUF, Paris.
- DERRIDA J. (1979 [1967]) *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris.
- DESCAMPS J.-L. et al. (1992) *Sémantique et concordances*, suivi du *Dictionnaire contextuel de français politique*, Klincksieck, Paris.
- DIDIER-WEILL A. (1995) *Les trois temps de la loi*, Seuil, Paris.
- KRISTEVA J. (1969) *Sémeiotikè*, Seuil, Paris.
- LACAN J. (1966) *Écrits*, Seuil, Paris.
- LACLAU E (2000) *La guerre des identités*, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris.
- LAMIZET B. (1992) *Les lieux de la communication*, Mardaga, Liège.
- . (2011) *Le langage politique : discours, images, pratiques*, Ellipses, Paris.
- . (2015) *L'Aliénité*, Mimésis, Paris.
- . (2016) *Communication et médiation*, Éditions universitaires européennes, Saarbrücken.
- LEGENRE P. (2001) *De la Société comme Texte*, Fayard, Paris.
- MARIN L. (1981) *Le portrait du roi*, Éd. de Minuit, Paris.
- MONTESQUIEU (1951 [1748]) *De l'esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, t. 2, Gallimard, Paris.
- MORE T. (2007 [1516]) *L'Utopie*, Garnier-Flammarion, Paris.
- RAMONET I. (2000) *Propagandes silencieuses*, Galilée, Paris.
- TOURNIER M. (1997) *Des mots en politique. Propos d'étymologie sociale*, vol. 2, Klincksieck, Paris.
- WOLTON D. (1997) *Penser la communication*, Flammarion, Paris.

FAMIGLIE (IN)NATURALI. IDEOLOGIA E SEMIOTICA NEL DIBATTITO SULLA GRAVIDANZA PER ALTRI

ANTONIO SANTANGELO*

ENGLISH TITLE: *(Un)Natural Families: Ideology and Semiotics in the Debate on Surrogacy*

ABSTRACT: This article focuses on some characteristics of ideological discourses, starting from the analysis of the movie *Tuttiinsieme* (Puccioni, 2020), and the comments it arose on the subject of surrogacy and rainbow families. Drawing on Gal and Irvine's (2019) theories on ideology — which the two American scholars describe as the domain of the erasure of certain features of reality that appear obvious to others, and of the fractal repetition of a certain strategy of remating one's own claims about reality itself —, I try to show how these concepts can be refined within the framework of structuralist semiotics, mainly referring to the theories developed by Greimas (1983) and Prieto (1975), as well as to my past research on the topic—focus backbone of narratives. Ideological discourses such as the ones I analyse in these pages, in fact, can be studied as narratives about the nature of things, where two factions of subjects who see them in very different ways, on the basis of distant and apparently irreconcilable value systems, are opposed to each other. This is why, at the end of my work, drawing on Eco's (1975) theories, I wonder whether a way out of the mechanisms supposed by ideological confrontation does actually exist.

KEYWORDS: Sociosemiotics, Narrative Theory, Theory of Knowledge, Topic and focus, Structuralism, Ideology.

1. Dinamiche semiotiche dei discorsi ideologici

In questo lavoro, intendo riflettere su come funziona l'ideologia da un punto di vista semiotico, occupandomi di un caso di studio particolare: il dibattito bioetico sulla gravidanza per altri¹, a partire dal film

* Università di Torino.

1. La gravidanza surrogata o per altri si verifica quando una donna porta a termine la gravidanza al posto di un'altra. Nel film *Tuttiinsieme*, se ne parla a proposito della fecondazione

Tuttinsieme di Marco Puccioni (2020), in cui il regista racconta in forma documentaristica la propria storia di genitore omosessuale che ha fatto ricorso a questa tecnica di procreazione per concepire i propri figli e formare la propria famiglia. Filmando i bambini e il suo compagno nella vita quotidiana, interpellandoli sulle rispettive problematiche esistenziali, intrecciando le loro vicende con quelle delle donne a cui si è rivolto per realizzare il proprio desiderio di paternità, e collegando tutto questo con le vicende dei movimenti per i diritti civili e dei politici che si sono battuti per osteggiare questo tipo di pratiche o per renderle legali in Italia, lo stesso Puccioni produce un affresco molto interessante delle dinamiche culturali che si attivano nella nostra società, di fronte a temi così controversi.

Ho già avuto modo di riflettere in passato su questi argomenti (Santangelo 2020), avendo curato una sezione del numero 4 del 2020 della rivista *Bioetica* (Santangelo e Tripodi 2020, pp. 622–93). In quell'occasione, ho potuto constatare che il confronto tra i due paradigmi della *qualità* e della *sacralità della vita* (Mori 2010, pp. 19–78), all'interno dei quali traggono il loro significato i discorsi che vengono portati avanti dalla maggior parte delle persone², si basa su alcuni meccanismi

assistita detta “eterologa”, in cui almeno un gamete proviene da una persona esterna alla coppia che vi fa ricorso, come avviene quando le coppie omosessuali vogliono concepire un figlio. Questa persona viene chiamata “donatore” o “donatrice”.

2. Secondo il paradigma della sacralità della vita, “la vita umana è intangibile e non può essere mai violata o manipolata” (Mori 2010, p. 60). Esistono, in pratica, dei divieti assoluti, “che non ammettono mai alcuna eccezione per nessuna ragione (*ab-solutus* significa “sciolto da” condizioni storiche)” (*ibid.*, p. 58). Tra questi, c'è quello di controllare il processo di procreazione, poiché “la nascita di un figlio deve rimanere un dono [della natura o di Dio, n.d.a.], e non può essere vista né come la realizzazione di un progetto o di un desiderio, né tantomeno come la rivendicazione di un diritto — il cosiddetto ‘diritto al figlio’” (*ibid.*, 226). Secondo il paradigma della qualità della vita, invece, questi divieti assoluti non devono esistere. Piuttosto, è necessario perseguire sempre il benessere e il rispetto dell'autonomia delle persone, che a fronte dell'esistenza di tecniche come quelle per portare a termine una gravidanza surrogata, devono poter decidere se farvi ricorso o meno, a patto che questo abbia delle conseguenze positive per tutti i soggetti coinvolti. A questo proposito, le obiezioni principali che vengono rivolte ai sostenitori di questi principi sono che, in generale, la fecondazione assistita scardinerebbe la logica della filiazione, creando una inaccettabile separazione tra genitore biologico e giuridico, distruggerebbe l'unità della famiglia e recherebbe un grave danno al nuovo nato (*ibid.*, p. 231). In particolare, poi, la gravidanza surrogata sarebbe contraria alla dignità della donna, che verrebbe ridotta a mera “incubatrice”. Inoltre, darebbe libero sfogo a un desiderio “smodato” da parte di chi vuole un figlio a tutti i costi, che magari, piuttosto, potrebbe adottarne uno (*ibid.*, p. 239). A tutti questi rilievi, i fautori del paradigma della qualità della vita rispondono con una serie di argomentazioni per le quali rimando a opere più specialistiche, rispetto a questo articolo (*ibid.*, p. 232–242; Mori 2012, pp. 67–86).

semiotici di lettura e di costruzione del racconto della realtà che vengono ben descritti da Gal e Irvine in *Signs of difference. Language and ideology in social life* (Gal e Irvine 2019). Qui, le due autrici americane parlano dell'ideologia come di una logica particolare di attribuzione di senso al mondo, fondata sulla contrapposizione tra due prospettive inconciliabili su quest'ultimo, di cui una appare indubitabilmente vera ai suoi fautori, mentre l'altra si manifesta come parziale e incentrata su presupposti sbagliati. Esse, comunque, sussistono insieme, si scontrano e forniscono le basi per la produzione di forme testuali imperniate sulla "ricorsività frattale" di una certa strategia di "rematizzazione", che poggia sulla "cancellazione" di ciò che agli altri appare evidente: in pratica, partendo da una visione ideologica delle cose, i protagonisti del dibattito che intendo descrivere prendono posizioni simili su diversi sotto-temi del loro confronto, appoggiandosi a quelle dei propri avversari, per dimostrarne l'insensatezza palese, determinata dal fatto che questi ultimi sembrano non vedere ciò che chiunque percepirebbe.

Tutto questo si manifesta plasticamente nel modo di funzionare di un film come *Tuttinsieme* e nei commenti che esso ha suscitato: li analizzerò, per mostrare empiricamente in azione alcuni meccanismi dell'ideologia. Cercherò altresì di evidenziare che le teorie di Gal e Irvine possono essere approfondite facendo ricorso alla semiotica strutturalista, sia a quella di derivazione greimasiana (Greimas 1983), legata alle logiche della narrazione, sia a quella di matrice saussuriana, discendente dalle riflessioni di Prieto (1975), circa il rapporto tra il modo in cui rendiamo pertinente il mondo e le pratiche che portiamo avanti nella vita di tutti i giorni. Inoltre, le intuizioni delle due studiose americane mi consentiranno di riprendere alcune idee che ho discusso in altre occasioni (Santangelo 2013, 2018; Ferraro, Santangelo e Botta 2021), sul metodo sociosemiotico per l'analisi del *topic* e del *focus* dei testi narrativi e su come questa tecnica possa essere utilizzata per comprendere il funzionamento dei grandi modelli culturali attraverso cui assegniamo un significato alla nostra esperienza delle cose e lo comunichiamo. A questo proposito, sosterrò che, in base ai propri obiettivi esistenziali, gli individui animati da un modo di pensare ideologico, come quelli che si confrontano sulle tecniche di fecondazione assistita

Comunque, come ho dimostrato altrove (Santangelo 2020) e come mostrerò nelle prossime pagine, molti dei loro ragionamenti vengono ripresi anche in *Tuttinsieme*.

eterologa³ che permettono alle coppie omosessuali di avere figli e di formare le cosiddette “famiglie arcobaleno”, selezionano solo alcuni tratti di questa realtà, che discendono da valori molto semplici, astratti e facilmente schematizzabili, che a loro appaiono allo stesso tempo positivi, incriticabili e condivisi. Attorno a questi valori generali, che servono per sorreggere le loro posizioni, queste persone costruiscono ricorsivamente la dorsale topic–focus dei discorsi su tutte le tematiche specifiche di cui si trovano a dibattere con i loro avversari. Questi ultimi, invece, fondano la propria visione su altri valori, diametralmente opposti, che li inducono a ritenere significative altre caratteristiche della medesima realtà. Il fatto che i primi, letteralmente, non vedano ciò che ai secondi appare evidente, li porta a diffidare degli altri. Così, essi cominciano a concepirsi e a rappresentarsi come reciproci contendenti per l’affermazione delle rispettive verità nella sfera pubblica, senza riuscire a trovare una sintesi.

2. Oltre la falsa coscienza

Più nello specifico, studiando *Tuttinsieme* e il confronto che ha suscitato, ho potuto verificare che i fautori della gravidanza per altri e delle famiglie arcobaleno sostengono con convinzione la naturalezza del proprio operato, mentre i loro oppositori ritengono che tutto ciò sia innaturale, dimostrando entrambi di avere ragione, da un punto di vista strettamente referenziale, perché in effetti, riuscire a far nascere un bambino senza l’atto sessuale dell’accoppiamento tra un maschio e una femmina è qualcosa che richiede una grande conoscenza delle leggi della natura, ma allo stesso tempo trascende le pratiche di utilizzo di queste ultime che, sin dalla notte dei tempi, regolano la riproduzione umana e delle nostre società. Del resto, è risaputo che l’ideologia ha molto a che fare con ciò che appare “naturale” (Remotti 1990, 2008; Marrone 2011), inducendo chi se ne fa portatore a ritenere che chi non vede quanto gli sembra inscritto in uno stato delle cose oggettivo e del tutto evidente sia animato da una sorta di “falsa coscienza”.

Eppure, a questo proposito, Gal e Irvine sostengono quanto segue:

3. Si veda la nota 1.

The most conspicuous problem attending the term is probably the common assumption that “ideology” is false consciousness. As a corollary, the false ideas are supposed to derive from a reprehensible political program, serving the interests of oppressive dominant, or would-be dominant, sectors of society [...] We have a handle on the true state of affairs [...] an ideology — as a view of the world, whether it’s the world of linguistic practice or anything else — cannot be totally false, or anyone who held it wouldn’t survive very long [...] We see ideologies, instead, as views of the world that are partial, in both senses of that word. They are partial in that they are incomplete, because someone else, viewing the world from a different standpoint, would see a different picture; and they are partial in that they are interested — in the political and legal sense of an interested party, someone who has a stake in a situation and how it turns out⁴. (Gal e Irvine 2019, p. 12)

L’idea delle due autrici, che mi appare fondata, in linea con gli orientamenti di una certa antropologia e di una certa semiotica di matrice anglosassone (Geertz 1964; Silverstein 1979; Keane 2018), è dunque che non ci sia nulla di “falso”, nella concezione di chi interpreta il mondo da un punto di vista ideologico, ma che si tratti, piuttosto, come ho anticipato sopra, di una visione parziale del mondo stesso, condivisa da un certo gruppo di persone animate da obiettivi simili, le quali stanno insieme e agiscono in maniera coordinata anche grazie al fatto di sentirsi accomunate dal medesimo modo di pensare. L’ideologia, in pratica, è una sorta di codice collettivo di lettura della realtà che ne naturalizza l’interpretazione e che ricorda, per molti versi, il funzionamento della “langue” saussuriana o della “lingua” di Durkheim: quello di un sistema semiotico che detta le regole per dire qual è il “vero” significato delle cose, un significato che è impossibile non

4. “Il problema più grosso legato al termine ‘ideologia’ è probabilmente la convinzione che si riferisca a una forma di falsa coscienza. Come corollario, le false idee dovrebbero derivare da un criticabile programma politico, che serve gli interessi oppressivi di una classe dominante o che vorrebbe dominare [...] Abbiamo la possibilità di conoscere il vero stato delle cose [...] un’ideologia — in quanto visione del mondo, sia che si tratti del mondo di cui si parla nella pratica linguistica o di qualcos’altro — non può essere totalmente falsa, altrimenti chiunque la sostenga non sopravviverebbe a lungo al confronto [...] Noi vediamo le ideologie, invece, come visioni del mondo parziali, in entrambi i sensi della parola. Sono parziali perché sono incomplete, dato che qualcun altro, vedendo le cose da un altro punto d’osservazione, ne percepirebbe un’immagine diversa; e sono parziali perché sono interessate — nel senso politico e legale del termine, che fa riferimento a una parte interessata, che ha degli interessi in una situazione e nel modo in cui essa si evolve” (traduzione mia).

“vedere”, anche perché delle cose stesse non si può che parlare in quel determinato modo.

Tutto questo è molto coerente con le convinzioni di chi ritiene che l'ideologia sia da studiare nell'ambito della sociologia della conoscenza (Gallino 1978, p. 339) e, in effetti, è proprio a partire dal ponte che si può istituire tra la semiotica e questa disciplina che mi interessa incentrare la mia analisi, approfondendo il pensiero di Berger e Luckmann, due dei suoi più autorevoli rappresentanti, quando affermano che:

la realtà della vita quotidiana mi si presenta come un mondo intersoggettivo, un mondo che io condivido con altri [...] Ciò che più conta, è che so che c'è una continua corrispondenza tra i miei significati e quelli degli altri, che noi condividiamo un senso comune rispetto a questa realtà [...] Io percepisco la realtà della vita quotidiana come una realtà ordinata. I suoi fenomeni sono predisposti in modelli che sembrano indipendenti dalla mia percezione di essi, e si impongono su quest'ultima. La realtà della vita quotidiana appare già oggettivata, cioè costituita da un ordine di oggetti che sono stati designati come oggetti prima della mia comparsa sulla scena [...] Un caso di oggettivazione speciale, ma di importanza cruciale, è la significazione, cioè la produzione umana di segni. (Berger e Luckmann 1969, pp. 42–58)

Ciò che intendo mostrare, dunque, è che i discorsi ideologici come quelli che vengono portati avanti a proposito della gravidanza per altri e delle famiglie arcobaleno in un film come *Tuttinsieme* o nei commenti ai suoi contenuti, sono incentrati su segni che rendono pertinenti caratteristiche molto specifiche e parziali del fenomeno che descrivono. Questi segni, che appaiono appartenere a una tradizione culturale comunque preesistente, che impone un certo ordine alla visione del mondo, vengono inseriti all'interno di strutture narrative in cui vengono presi in carico da molti soggetti che dimostrano di condividerli e che, per questo, hanno l'impressione che le cose siano effettivamente come essi se le raffigurano. Dentro a queste narrazioni, però, gli stessi segni si contrappongono ad altri diametralmente opposti, utilizzati da gruppi diversi di individui, per enfatizzare qualità differenti della medesima realtà. Si formano, così, due fazioni opposte, che come ho anticipato non riescono a trovare un accordo sulla visione che deve prevalere, ma che si sospettano e si contrastano, perché non si capacitano

di come l'una non riesca ad accettare ciò che all'altra appare del tutto evidente.

Il problema è che entrambe le parti muovono da presupposti “veri” e verificabili, da un punto di vista strettamente referenziale, perché fondati su un certo modo, seppur parziale, di conoscere collettivamente il mondo e di rappresentarlo. Viene dunque da chiedersi se e come si possa uscire da questa impasse, una domanda a cui cercherò di rispondere alla fine di questo articolo, appoggiandomi alle riflessioni sull'ideologia di Umberto Eco (1975, pp. 359–71).

3. Ciò che vedrebbe anche un bambino

Per spiegare meglio il senso delle teorie che ho anticipato, trovo che sia esplicitativo partire proprio da una delle sequenze finali di *Tuttiinsieme*, dove il regista, al termine di un lungo percorso di documentazione della vita dei propri figli, nati con la tecnica della gravidanza per altri, mostra a uno di loro un manifesto dell'Associazione Pro Vita⁵, utilizzato in una campagna di sensibilizzazione della popolazione, *#stoputeroinaffitto*⁶, durante il dibattito per l'approvazione della cosiddetta “legge Cirinnà” — dal nome della sua promotrice, senatrice del Partito Democratico — sulle unioni civili⁷ e sulla *stepchild adoption*⁸. In questa immagine su sfondo grigio, si vede un bambino neonato, con un codice a barre tatuato sulla pelle, che piange, come se fosse intrappolato in un carrello della spesa condotto dai suoi genitori omosessuali, polemicamente

5. <http://eugeniaronanelli.it/manifesto-provita-due-uomini-non-fanno-una-madre-perche-litalia-ha-paura-dei-padri-gay/> (ultima consultazione 25 ottobre 2022).

6. Per farsi un'idea dei contenuti della campagna e delle reazioni che essa ha suscitato nella stampa, si veda: www.provitaefamiglia.it/iniziativa/campagna-choc-di-pro-vita-e-generazione-famiglia-stoputeroinaffitto (ultima consultazione 4 luglio 2022).

7. L'unione civile è l'istituto giuridico di diritto pubblico comportante il riconoscimento, per l'appunto, giuridico della coppia formata da persone dello stesso sesso, finalizzato a stabilirne diritti e doveri reciproci. La legge 20 maggio 2016 n. 76 ha riformato il diritto di famiglia in Italia, introducendo le unioni civili per le coppie dello stesso sesso e la possibilità per le coppie conviventi, indipendentemente dal sesso di chi le compone, di regolare gli effetti patrimoniali di tale convivenza.

8. La *stepchild adoption* è l'adozione di minori da parte delle coppie omosessuali. Si può trattare di adozione dei minori in stato di abbandono, ai quali si desidera dare una famiglia che prenda il posto di quella di origine, e di adozione dei minori che non si trovano in stato di abbandono, ma nei confronti dei quali si vuole fornire una veste giuridica a rapporti familiari di fatto, come nel caso dei bambini nati con la tecnica della gravidanza per altri.

definiti “genitore 1” e “genitore 2”, in ottemperanza ad alcune direttive molto discusse al tempo⁹. Accanto a loro, campeggia una scritta che sostiene che due uomini non fanno una madre e che tutto questo deve essere fermato.

Il sottotesto di questo manifesto è che oggi viene scambiata per un diritto la possibilità di realizzare desideri individuali che sono, in fondo, affini a quelli su cui si regge la società dei consumi: così come si acquistano in un supermercato gli abiti alla moda di cui sono vestiti i due protagonisti di questa immagine, si fa altrettanto con i figli, pagando le madri surrogate che offrono i loro uteri in affitto e le cliniche private all'estero, per poter provare l'effetto di diventare genitori. Ma questo, sovvertendo le leggi della natura, produce l'infelicità dei nascituri, che crescono in un contesto in cui viene loro a mancare il fondamentale affetto materno e nel quale essi possono venire stigmatizzati, trovandosi all'interno di famiglie diverse dalle altre.

Con il candore tipico dell'infanzia, Denis, il figlio di Puccioni, sostiene che il manifesto di Pro Vita avrebbe dovuto essere intitolato “contro vita” e si domanda come mai il bambino che vi viene rappresentato, che ha due genitori omosessuali come lui, sia così infelice. Egli, infatti, si sente amato e per questo è sereno. A suo modo di vedere, quindi, lo sfondo di quell'immagine avrebbe dovuto essere giallo o di un colore caldo, capace di richiamare l'affetto che la sua famiglia gli ha sempre dimostrato. Del resto, come sostiene uno degli slogan più famosi delle famiglie arcobaleno, è l'amore che fa una famiglia, non il fatto che essa sia composta da un padre, una madre e dei figli. Se l'amore genitoriale è garantito e i bambini non sono il frutto di un capriccio, ma di un bisogno intrinsecamente umano come quello di procreare, allora non si vede perché quelli nati con la tecnica della gravidanza per altri dovrebbero soffrire più degli altri.

In realtà, tutto è molto più complesso di così e *Tuttiinsieme* è un lungo tentativo, da parte del regista, di rispondere alle critiche che, di solito, vengono mosse alle famiglie che, come la sua, fanno ricorso alla gravidanza per altri (Mori 2010, pp. 226–42). Tali rilievi hanno a che vedere, appunto, con la preoccupazione che gli individui nati in questo modo possano patire da un punto di vista psicologico, che queste scelte possano compromettere l'unità dei loro nuclei famigliari, che la

9. Si veda, per esempio: www.avvenire.it/attualita/pagine/ritornano-i-genitori-1-e-2 (ultima consultazione 18 febbraio 2021).

separazione tra genitore biologico e genitore giuridico sia moralmente ingiusta e, infine, con l'argomento secondo cui la prole dovrebbe essere sempre un dono divino o del destino, ma non la conseguenza della rivendicazione di una specie di "diritto al figlio", realizzato pagando del denaro e rischiando, così, di sfruttare il corpo delle donne. Eppure, come si evince dall'esempio che ho riportato, in un dibattito ideologico come quello rappresentato nel film di Puccioni, i termini della questione possono essere presentati in una maniera così semplice che, letteralmente, anche un bambino sarebbe in grado di vedere quale posizione è giusto prendere, poiché, in fondo, i dati della realtà emergono con un'evidenza incontrovertibile. Del resto, nella prospettiva dell'associazione Pro Vita, chiunque si renderebbe conto che i termini "genitore 1" e "genitore 2" sono un modo del tutto parziale e artificioso per definire i componenti di una coppia formata da due uomini, pensato palesemente per cancellare il fatto che in quel contesto non c'è una madre. Ma, allo stesso tempo, per chi appartiene a una famiglia arcobaleno, è talmente paradossale vedere un neonato infelice, tatuato con un codice a barre e intrappolato all'interno di un carrello della spesa, che viene automatico chiedersi che senso abbia fare ricorso a una rappresentazione così estrema, per parlare di un infante che, in fondo, viene portato in giro da qualcuno che, evidentemente, desidera prendersi cura di lui. Partendo da presupposti così diversi, purtroppo, non si può che addivenire a uno scontro di opinioni, così come effettivamente accade all'interno di *Tuttinsieme* e come si è verificato nella società in cui quest'opera è stata prodotta.

4. Narrazioni ideologiche

Il meccanismo di cancellazione tipico dell'ideologia è particolarmente evidente anche in un'altra parte di *Tuttinsieme*, in cui il regista sostiene che non ha senso chiamare "madri surrogate" le donne che si prestano alla pratica della gravidanza per altri, come fanno sia coloro che criticano questa scelta esistenziale, sia coloro che la sostengono. Piuttosto, bisognerebbe trovare un altro termine, anche inventandolo, come per esempio la parola "dede". Questo, secondo Puccioni, mostrerebbe meglio che ci troviamo di fronte a una grande innovazione della scienza, che implica la comparsa di nuovi ruoli sociali. Infatti, la persona che

mette a disposizione il proprio utero o il proprio corpo per la gestazione del figlio di un'altra non deve essere chiamata come colei che mette al mondo e cresce la propria stessa prole. È necessario, appunto, "cancellare" ogni riferimento alla maternità, perché non è di questo che si parla. Ma tutto ciò, naturalmente, non può che apparire un artificio, agli occhi di chi è contrario, dato che si vede benissimo che questa tecnica fa nascere bambini, appunto, da madri surrogate.

Cos'è che fa propendere, allora, per una scelta terminologica o per un'altra? Si tratta dei valori che sono alla base della narrazione della realtà, portata avanti dai sostenitori delle due posizioni in gioco. I fautori della gravidanza per altri, come ho anticipato, ritengono che sia l'amore a fare una famiglia, a prescindere dal fatto che esso provenga da due uomini, due donne, un uomo e una donna, e così via. Per loro, quindi, il genitore è colui che, in forza del suo amore per il proprio compagno o per la propria compagna, decide di concepire un figlio e, soprattutto, di crescerlo insieme, senza fargli mai mancare tutto l'affetto che gli è dovuto. Questo, se anche può avere a che vedere con qualche sorta di istinto biologico, va ben oltre tutto ciò, inducendo a considerare la donna che si mette a disposizione per consentire di realizzare i desideri di paternità o di maternità di altri, come qualcuno di diverso da una madre, dunque una "dede". Ma per chi, al contrario, come si legge, per esempio, nell'enciclica *Donum Vitae*, ritiene che la paternità e la maternità siano un dono derivante dal principio di inscindibilità del significato unitivo e procreativo dell'atto coniugale, "che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, non è mai permesso separare questi diversi aspetti al punto da escludere positivamente o l'intenzione procreativa o il rapporto coniugale" (*Donum vitae*, 1987, II, 4 a). In pratica, non si dovrebbe avere figli al di fuori del matrimonio e senza rapporti sessuali, come invece avviene nella gravidanza per altri, perché si violerebbero le "leggi inscritte nell'essere stesso dell'uomo e della donna" (*Donum Vitae*, II, B, 4).

A partire da questa semplice opposizione di valori, in effetti, si articola tutta la narrazione di *Tuttinsieme*. Essa, come ho scritto, è incentrata sul confronto tra il regista Puccioni, che mostra le conseguenze sulla sua vita, su quella del proprio compagno Giampietro Preziosa e su quella dei loro due figli Denis e David, del fatto di avere creduto che è l'amore a fare una famiglia, e chi è animato dalla visione opposta delle cose, che assume, rispetto ai protagonisti principali del film, il ruolo

dell'oppositore, come l'associazione Pro Vita, i partiti politici a essa collegati, i movimenti e le persone scese in piazza per contrastare la votazione della citata legge Cirinnà, gli haters che sui social network attaccano lo stesso Puccioni, i genitori dei compagni di classe dei suoi bambini, che gli manifestano le loro perplessità nel lasciare che i propri figli li frequentino, per paura che essi introiettino modelli in qualche modo "disturbanti" (una madre, per esempio, dice al regista che non vorrebbe che lui e il suo compagno si baciassero quando il suo piccolo è a casa loro). Si può affermare, in pratica, che *Tuttiinsieme* sia il racconto di come chi crede nella liceità della gravidanza per altri, per le ragioni di cui ho scritto, provi a rispondere alle critiche che gli giungono da parte di chi la vede diversamente e agisce in modo da contrapporsi al suo desiderio di realizzare i suoi valori.

Come avviene nei discorsi ideologici di cui parlano Gal e Irvine (2019), inoltre, la contrapposizione tra l'idea secondo cui l'amore farebbe una famiglia e quella per la quale una famiglia dovrebbe essere fatta da un uomo, una donna e i figli come dono divino, viene sviluppata in tutte le riflessioni portate avanti nel film in questione, in una maniera che le due studiosi che ho citato all'inizio del mio articolo definiscono "frattale" e che, nella semiotica greimasiana di matrice narratologica, può essere facilmente ricollegata al modo in cui il funzionamento del livello "profondo" di una narrazione si riverbera su quello del livello "tematico" (v. Marsciani e Zinna 1991, pp. 110–13). In pratica, ogni volta che Puccioni affronta un argomento nuovo nella sua opera, il significato delle posizioni che egli esprime ruota attorno all'opposizione di valori di cui ho scritto, come, per l'appunto, in un frattale, che sembra allo stesso tempo diverso e uguale in ogni sua parte.

Questo è evidente, per esempio, quando il regista documenta il rapporto tra i suoi figli e le famiglie delle due donne che hanno messo a disposizione le cellule uovo e l'utero per farli nascere. Ai bambini non è stato nascosto nulla e loro le frequentano, perché i genitori ritengono che quanto più amore possa loro giungere da tutte le persone che hanno contribuito a metterli al mondo, meglio sarà. In effetti, poiché, ancora una volta, è l'amore che fa una famiglia, Denis e David sembrano felici. Ma, allo stesso tempo, anche le due signore appaiono serene, proprio perché affermano di non sentirsi madri, ma qualcosa di diverso. Del resto, anche loro hanno la propria prole, concepita con i rispettivi mariti, all'interno di contesti sociali agiati, dai quali non si evince che esse

abbiano compiuto le loro scelte per necessità, ma solo, come affermano, per aiutare Puccioni e il suo compagno Preziosa a realizzare il loro sogno di paternità. A questo proposito, quando l'argomento del film cambia leggermente, spostandosi sul problema della cosiddetta *stepchild adoption*, a cui i due uomini, dopo essersi sposati, avrebbero voluto fare ricorso, se fosse divenuta un'opzione legale in Italia grazie alla legge Cirinnà, le stesse "dede" dei loro figli si dispiacciono, mostrando di non comprendere come uno Stato come il nostro non riconosca il valore di una scelta d'amore come quella da cui sono nati gli stessi Denis e David. Osservando il funzionamento di *Tuttinsieme*, in pratica, si vede bene come i valori di fondo di cui ho scritto sorreggano la ripetizione, lungo tutto l'arco narrativo del film, della medesima strategia di "re-matizzazione", riprendendo di nuovo la terminologia di Gal e Irvine. Questo, ancora una volta, secondo le due autrici, è tipico dei discorsi ideologici, dove si ha l'impressione che qualche tipo di convinzione molto profonda e radicata induca le persone a prendere sempre le medesime posizioni, quando devono dire qual è per loro il significato di cose apparentemente diverse, che però devono essere inquadrare nello stesso modo¹⁰.

Come ho cercato di mostrare altrove, questo genere di effetto di senso, all'interno delle narrazioni, è spiegabile se ricostruiamo in una certa maniera la dorsale *topic-focus* su cui queste ultime si fondano. In particolare, se ci rendiamo conto che il loro *topic*, l'argomento di cui parlano, ruota intorno a una sorta di "domanda drammaturgica" (Bandirali e Terrone 2009, pp. 25–32) circa gli oggetti di valore in gioco per i protagonisti, in cui ci si chiede quali siano quelli positivi e quelli negativi: per esempio, nel caso di un'opera come *Tuttinsieme*, il quesito sulla bontà o sulla negatività del ricorso alla tecnica della gravidanza per altri per formare una famiglia omogenitoriale. Il *focus*, invece, vale a dire la posizione che si prende al loro interno per rispondere a tale

10. In pratica, in *Tuttinsieme* accade che ogni volta che si presenta un nuovo tema di riflessione, su di esso si prenda una posizione incentrata sul concetto per cui è l'amore che fa una famiglia. È come se si dicesse che, sulla questione della possibile sofferenza dei bambini nati con la tecnica della gravidanza per altri, non ci si deve preoccupare, perché se sono amati, essi non patiranno; sul problema della possibile vulnerabilità dei nuclei famigliari di cui non fa parte la madre biologica degli infanti, questa non può sussistere, se tutto si fonda sulla solidità degli affetti; sul fatto che i membri delle coppie omosessuali come quelle rappresentate nel film, in quanto genitori giuridici, debbano vedersi riconosciuti i medesimi diritti di quelli biologici, questo è giusto proprio in funzione dell'amore che essi approfondono nella crescita della prole; e così via.

interrogativo, verte su valori considerati “universalmente” come buoni o cattivi, secondo una logica che appare incriticabile e che, per questo, ha molto a che vedere con l’ideologia. Così facendo, infatti, è possibile spiegare perché solo uno dei due termini su cui si regge la domanda drammaturgica è quello corretto, costruendolo come l’oggetto di valore generale dell’intera narrazione. Quest’ultima, così, si configura come una sorta di argomentazione circa le ragioni per cui a tale quesito deve essere fornito proprio quel tipo di risposta (Mc Kee 1997, pp. 110–31), come si vede sempre in *Tuttinsieme*, dove la gravidanza per altri e le famiglie arcobaleno nate grazie e essa vengono concepite positivamente, perché sono il frutto di un amore solido e convinto, che va oltre un supposto ordine naturale delle cose, che impedirebbe di dispiegarlo. Chi potrebbe contro-argomentare che l’amore non debba essere il vero elemento dirimente, per decidere se sia lecito o meno formare una famiglia, e che la libertà di donarlo a un nascituro sia più importante del dovere di aderire a una supposta legge divina che impedirebbe alle coppie omosessuali di farlo? Una volta costruita questa semplice dorsale *topic-focus*, che ha di nuovo a che vedere con il funzionamento di quello che Greimas chiama il “livello profondo” della narrazione, questa può divenire l’architrave di tutti i discorsi che vengono portati avanti all’interno della narrazione stessa, che si regge su di essa, connotando come personaggi positivi tutti quelli che la condividono, e come negativi tutti gli altri che vi si contrappongono.

5. La specificità dell’ideologia

I valori che sorreggono il focus di *Tuttinsieme* possono apparire condivisibili da tutti, come si vede in molti dei testi scritti dai critici del film, i quali affermano che “il messaggio è chiaro, semplice, diretto, perché dovrebbe essere un assunto universale: **‘è l’amore che crea una famiglia’**”¹¹; “Puccioni ci invita alla riflessione sul vero significato della parola ‘Famiglia’, non una convenzione maturata negli anni, non un insieme di leggi e di classificazioni, ma un simbolo dell’amore”¹²; oppure,

11. <https://birdmenmagazine.com/2020/06/07/tuttinsieme-puccioni-recensione-bio-grafilm/> (ultima consultazione 20 ottobre 2022).

12. <https://www.ecodelcinema.com/tuttinsieme-2020.htm> (ultima consultazione 20 ottobre 2022).

ancora, “l’amore genitoriale è indipendente dal genere o dall’orientamento sessuale di chi lo esercita: nonostante ciò, sono ancora molto intrisi nella nostra cultura i pregiudizi nei confronti di questi nuovi tipi di famiglie”¹³.

In realtà, questi principi possono venire contestati, come si vede, del resto, già all’interno dell’opera dello stesso Puccioni, che documenta il complicato percorso esistenziale del suo nucleo familiare, nell’epoca del dibattito contrastato tra i sostenitori e i detrattori della gravidanza per altri, del diritto di due individui dello stesso sesso di sposarsi, di adottare i rispettivi figli, e così via: basta ritenere che non sia la totale libertà di amare, ciò che deve trovarsi alla base di una famiglia, ma la serena accettazione di un ordine delle cose stabilito una volta per sempre, tale per cui la famiglia stessa deve discendere dall’unione di un uomo e di una donna, perché questo è ciò che vuole la natura.

Questo è particolarmente evidente se si legge il commento al film di Mauro Cozzoli, professore di Teologia Morale presso la Pontificia Università Letranense di Roma, il quale sostiene che:

Il riconoscimento di un ordine della natura — nel nostro caso, la famiglia come un dato naturale — esige un conoscere penetrante la realtà. Un conoscere non meramente fisico, fermo alla superficie empirica e descrittiva delle cose, ma meta-fisico: capace di leggere dentro e cogliere il *logos* (l’essenza, il senso) e il *telos* (lo scopo, il fine) intrinseci alle cose, e con essi l’*axios* (la bontà, il valore) e l’*ethos* (l’esigenza, la regola), vale a dire il dovere, il compito per la libertà [...] Altrimenti c’è il rischio di una deriva entropica dell’antropologia e dell’etica. Perché disancorate da un ordine fondativo e cognitivo del bene, dei valori e dei diritti della persona. Valori e diritti abbandonati alla libertà autodeterminativa dei soggetti e alla codificazione meramente procedurale del legislatore. Il bene e il diritto subiscono uno scivolamento psicologico, che li centra sul desiderio e le sue incontenibili pretese. Per cui, è il nostro caso, se un figlio lo voglio, lo devo poter avere come e quando voglio, tanto più quanto più le tecniche ne rendono possibile l’esaudimento [...] Mi rendo conto che questo pensare e argomentare non segue, anzi contraddice il trend socio-culturale, il *mainstream odierno*. L’uno e l’altro volti a privatizzare gli ambiti più strettamente personali della morale, a fare, nel nostro caso, della paternità e maternità un fatto soggettivo, meramente opinionale e preferenziale,

13. https://www.sinapsi.unina.it/tuttinsieme_bullismoomofobico (ultima consultazione 20 ottobre 2022).

espressione — come detto prima — del desiderio e dell'autodeterminazione dell'individuo. Cui fa da supporto il paradigma etico centrato sulla libertà di scelta. (Cozzoli 2020, pp. 650–3)

Ciò che è interessante è osservare con quanta sicurezza l'autore porti avanti la sua visione circa la vera "natura" delle cose, trascurando ciò che molti studiosi sostengono a proposito di quest'ultima, vale a dire che non sia qualcosa di "dato a priori", una volta per tutte, ma un costrutto culturale e politico (Descola 2005; Latour 1999; Remotti 1990, 2008; Marrone 2011). Inoltre, lo stesso Cozzoli trascura ciò che ho scritto sopra, cioè che la natura stessa, in fondo, può "accontentarsi" che una cellula uovo maschile ne fecondi una femminile, producendo una gestazione nell'utero di una persona che porti a termine una gravidanza, cosa che appare del tutto evidente a Puccioni e a chi la pensa come lui. Da qui discendono tutti i problemi di definizione della madre surrogata o della "dede", della fecondazione assistita eterologa come pratica accettabile o meno, e della famiglia come istituzione tradizionale o "arcbaleno".

Come ho anticipato, queste questioni ricordano da vicino quelle poste da Prieto in *Pertinenza e pratica* (1975), dove il semiologo argentino si domanda come avvenga che, di fronte ai medesimi fenomeni della realtà, li denominiamo in un modo o in un altro, determinandone così il significato. Egli sostiene che lo facciamo in funzione dei nostri obiettivi di fondo, che ci inducono "naturalmente" a riconoscere come significative — o "pertinenti", per utilizzare la sua terminologia — solo alcune caratteristiche della realtà stessa, quelle a cui ci è utile prestare attenzione per raggiungere i nostri scopi, vale a dire per portare a termine le nostre "pratiche". Per esempio, come si può vedere nella Figura 1, il giudice di una gara ciclistica potrebbe trovarsi di fronte al velocipede col motore in essa rappresentato e a dover decidere se squalificare il suo possessore. Ma lo stesso potrebbe accadere al commissario di una competizione motociclistica, al quale un aspirante concorrente potrebbe chiedere di iscriversi, sempre cavalcando lo stesso veicolo. Nel primo caso, nonostante quell'oggetto somigli quasi in tutto a una bicicletta, colui che è chiamato a interpretarne la "natura", dovrebbe prestare attenzione soprattutto al suo propulsore meccanico, il vero elemento pertinente per guidare la sua valutazione. Nel secondo caso, invece, il motore non sarebbe particolarmente significativo, quanto piuttosto il telaio e tutto il resto.



Figura 1. Bicicletta o motocicletta?

Questo, se mi è consentito un paragone un po' irriverente, è lo stesso problema che si pone nella gravidanza per altri, quando si vede una donna incinta del figlio di un'altra coppia, la cui gestazione è cominciata grazie all'impianto nel suo utero della cellula uovo di un'altra donna ancora, fecondata da un padre omosessuale. Siamo di fronte a una madre, a una madre surrogata o a una "dede"? Il giudizio dipende dai nostri obiettivi di fondo, che come si vede bene nel testo di Cozzoli sopra riportato possono essere quelli di opporsi a un'etica della libertà di scelta individuale nell'ambito della procreazione, per non contravenire all'ordine prestabilito delle cose, oppure di affermare orgogliosamente il valore del libero arbitrio, come fanno i fautori del paradigma bioetico opposto, quello della qualità della vita, appellandosi al fatto che questo introdurrebbe nel mondo maggiore felicità per tutti.

Come scrive Ferraro (2012, pp. 41–68), questo genere di problemi è il fondamento del nostro modo di relazionarci con le realtà attraverso i sistemi semiotici che concepiamo per riconoscervi un significato condiviso. Molto spesso, però, accade che le scelte che devono operare i giudici sportivi a cui ho accennato vengano codificate nella cultura alla quale apparteniamo e da lì nella lingua che parliamo, in modo che ci dimentichiamo che qualcuno prima di noi le ha compiute e ci abituiamo a vedere le cose in un certo modo. Ironicamente, dato che in questo articolo il colore delle famiglie è un tema rilevante, Ferraro porta proprio l'esempio dei colori. Egli nota che quello delle vibrazioni cromatiche è un continuum percettivo che noi ritagliamo arbitrariamente suddividendolo nel rosso, nell'arancione, nel giallo o nel verde, convincendoci che il mondo sia effettivamente così. Ma nulla ci vieta, se ne sentiamo il bisogno, di decidere che tra il rosso e l'arancione ci sia il "batirro", così che da quel momento ci renderemo perfettamente conto

che le cose di quel colore sono diverse dalle altre: dipende dai nostri obiettivi e dalle nostre pratiche. Allo stesso modo, quindi, se lo vogliamo, possiamo stabilire che una donna che porta avanti una gravidanza per altri è una “dede” e non una madre surrogata e, se ci mettiamo d'accordo tutti, essa lo diventerà per davvero, senza più bisogno di discussione.

Questo, però, mi induce a riflettere sulla natura dell'ideologia, che evidentemente si fonda su meccanismi semiotici di portata molto più generale, ma ha una specificità che la rende unica. Come sostengono Greimas e Courtés (2007, pp. 150–1), infatti, essa si basa sicuramente su assiologie di tipo paradigmatico, vale a dire su opposizioni di valori come quelle di cui ho scritto in queste pagine, ma la sua natura è sostanzialmente sintagmatica, di tipo narrativo. Essa si dispiega solo all'interno di narrazioni imperniate su un sistema di relazioni attanziali in cui i sostenitori di una serie di valori che appaiono positivi per le ragioni che ho illustrato nel paragrafo precedente, si confrontano polemicamente con i fautori dei valori che si dimostrano negativi. Questi ultimi, in un certo senso, hanno la funzione di consentire ai primi di ribadire, ogni volta, le ragioni che li inducono a vedere il mondo in un certo modo e a “ordinarlo” di conseguenza. Il loro dibattito, dunque, non pare strutturato per addivenire a un accordo.

6. Scardinare il discorso ideologico

Questo modo di funzionare dell'ideologia, evidentemente, rende quest'ultima un sistema semiotico molto problematico, dato che separa le persone e impedisce loro di trovare una sintesi tra le rispettive posizioni. Per questo, diversi studiosi si sono interrogati su come scardinarla. Tra questi, Umberto Eco (1975) ha proposto, per esempio, di costruire discorsi non dicotomici, in cui vengano presi in carico entrambi i punti di vista sulla realtà dei contendenti, mostrando i rispettivi punti di forza e di debolezza, magari anche quantificandoli, così da far vedere chiaramente quale dei due debba prevalere, in determinate circostanze. Detto per inciso, questo è in parte il tentativo di Puccioni, che, come recita anche il titolo del suo film, tenta di industriarsi a stare “*Tuttinsieme*” anche con i suoi oppositori, senza contestarli apertamente, ma includendo la loro prospettiva nella sua opera. Lo stesso fa

Mauro Cozzoli nell'articolo che ho citato, dove egli dichiara che pur non essendo d'accordo con le scelte dei sostenitori del paradigma della qualità della vita in tema di gravidanza per altri, chi, come lui, parteggia per la sacralità della vita, deve comunque accogliere tutti e discutere con loro. Il problema è che, evidentemente, non basta includere il discorso dell'avversario all'interno del proprio, per disinnescare i meccanismi dell'ideologia. Anzi, come ho mostrato, questa inclusione è consustanziale alla stessa ideologia e la alimenta, se alla fine si prende comunque una parte.

Sempre Umberto Eco, però, utilizzando una metafora scientifica per descrivere il discorso ideologico, lo tratteggia come una teoria forte circa il funzionamento della realtà, che si può scardinare in altri due modi: se la realtà stessa lo contraddice brutalmente, come quando si ritiene che un sistema gassoso debba comportarsi in una certa maniera e ci si regola di conseguenza, ma quest'ultimo esplose e manda in mille pezzi le convinzioni di chi lo aveva interpretato erroneamente; oppure se si introduce un terzo punto di vista, di tipo meta-semiotico e per certi versi esterno a quelli che si confrontano ideologicamente, in grado di far percepire con chiarezza le rispettive aporie e gli errori epistemologici degli altri due. Entrambe queste casistiche sono difficili da realizzare. La prima, perché deve avvenire qualcosa che è indipendente dalla volontà degli individui che si confrontano aspramente, un po' come sta avvenendo oggi con il surriscaldamento climatico nel dibattito sulla necessità di modificare il nostro stile di vita consumistico. La seconda, perché il nuovo sguardo sulla realtà che dovrebbe imporsi sugli altri dovrebbe in qualche modo dimostrarsi più capace di aderire alla realtà stessa e, come ho mostrato riferendomi a Prieto, tutto ciò dipenderebbe dal tipo di obiettivi, più ecumenici e condivisi, che questo punto di vista terzo dovrebbe dimostrare di saper perseguire. Sono rari i momenti in cui le ideologie vengono superate, ma sicuramente, come sottolinea lo stesso Eco, mostrarle in azione, come si fa in semiotica, può essere un buon viatico per suggerire a chi verrà dopo qualche buon spunto per andare oltre.

Riferimenti bibliografici

BANDIRALI L. e E. TERRONE (2009) *Il sistema sceneggiatura. Scrivere e descrivere i film*, Lindau, Torino.

- BERGER P. T. e T. LUCKMANN (1966) *The Social Construction of Reality*, Doubleday and Co., New York (trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969).
- ECO U. (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- COZZOLI M. (2020) *La questione etica dell'omogenitorialità. Riflessioni sul film Tuttinsieme di Marco Puccioni*, "Bioetica", 4: 647–55.
- DESCOLA P. (2005) *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- FERRARO G. (2012) *Fondamenti di teoria sociosemiotica. La visione "neoclassica"*, Aracne, Roma.
- , A. SANTANGELO e A. BOTTA (2021) *Il significato di un suggerimento di visione. Riflessioni semiotiche sul sistema di raccomandazione di Netflix*, "DigitCult", 6: 37–50.
- GAL S. e J.T. IRVINE (2019) *Signs of difference. Language and ideology in social life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GALLINO L. (1978) *Dizionario di sociologia*, Utet, Torino.
- GEERTZ C. (1964) *Interpretation of cultures*, Basic Books, New York.
- GREIMAS A. J. (1983) *Du Sens II — Essais sémiotiques*, Editions du Seuil, Paris.
- e J. COURTÉS (1979) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano, 2007).
- KEANE W. (2018) *On Semiotic Ideology*, "Signs and Society", 6(1): 64–87.
- LATOUR B. (1999) *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris (trad. it. *Politiche della natura*, Raffaello Cortina, Milano 2000).
- MARRONE G., *Addio alla natura*, Einaudi, Torino, 2011.
- MARSCIANI F. e A. ZINNA (1991) *Elementi di semiotica generativa. Processi e sistemi della significazione*, Esculapio, Bologna.
- McKEE R. (2007) *Story: Style, Structure, Substance and the Principles of Screenwriting*, HarperCollins, New York.
- MORI M. (2010) *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le lettere, Firenze.
- . (2012) *Introduzione alla bioetica. Dodici temi per capire e discutere*, Espress, Torino.
- PRIETO L. (1975) *Pertinence et pratique*, Paris, Minuit.
- REMOTTI F. (1990) *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- . (2008) *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma.
- SANTANGELO A. (2013) "Come sono fatte le storie che ci piacciono. Un confronto tra i modelli della sceneggiatura hollywoodiani e quelli della teoria della narrazione di matrice semiotica", in G. Ferraro e A. Santangelo (a

- cura di), *Uno sguardo più attento. I dispositivi di senso dei testi cinematografici*, Aracne, Roma, 73–116.
- . (2018) “On the meaning of narrative texts. Reconsidering Greimas’ model in the light of a new socio-semiotic narrative theory”, in A. Daubariene, S. Stano e U. Varankaite (a cura di), *Cross–Inter–Multi–Trans — Proceedings of the 13th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)*, IASS Publications and International Semiotics Institute, Kaunas, 105–16.
- . (2020) *Gravidanza per altri e ideologie. Riflessioni sul film Tuttinsieme di Marco Puccioni*, “Bioetica”, 4: 656–75.
- . e V. TRIPODI (a cura di) (2020) *Riflessioni sul film Tuttinsieme di Marco Puccioni*, “Bioetica”, 4: 622–93.
- SILVERSTEIN M. (1979) “Language Structure and Linguistic Ideology”, in P. R. Clyne, W.F. Hanks e C.L. Hofbauer (a cura di), *The Elements: a Parasession On Linguistic Units and Levels*, Chicago Linguistic Society, University of Chicago, 193–247.

BEYOND THE MYTH: THE PERFECTION OF BEING AN IMPERFECT MOTHER IN CONTEMPORARY ADVERTISING¹

MARIANNA BOERO*, CRISTINA GRECO**

TITOLO IN ITALIANO: *Al di là del mito: la perfezione dell'essere una madre imperfetta nel linguaggio pubblicitario contemporaneo*

ABSTRACT: This paper aims to understand whether and how a particular ideology concerning motherhood is represented and re-discussed in advertising from a semiotic point of view, with reference to particularly lively debates concerning the maternal body, postnatal pressure and mothers' presence at/return to work after their maternity leave. The first part of the text is devoted to a conceptual outline of the notion of imperfection and an overview of the thematic figure of the "good mother" in historical advertising, while its second part focuses on some recent advertising campaigns concerning motherhood and their social implications.

KEYWORDS: Advertising, Semiotics, Myth, Imperfection, Motherhood.

1. Introduction

In a recent article published in *7Corriere*, Silvia Avallone reflected on the mother–daughter relationship from a double character's perspective: the one of herself when she was child, for which the absolute mother's dedication was considered natural and expected; and the one of herself as a mother. This dual perspective allowed the writer to realize how in those requests addressed to the mother there was nothing obvious or natural.

* University of Teramo.

** Jeddah College of Advertising, University of Business and Technology.

1. The two authors contributed equally to the paper. Concerning the writing, Marianna Boero wrote paragraphs 1 (Introduction), 3 (The Good Mother: A Controversial Thematic Role), 4.2.1 (The Body of Mothers) and 4.3.1 (Motherhood between work and family), while Cristina Greco wrote paragraphs 2 (Framework and Implications), 4.1 (Premises), 4.2.2 (#OneRealPressure and the imperfect mother), 4.3.2 (Back to Business). Paragraph 5 (Conclusions) was written in collaboration by the two authors.

As a daughter, I often think back to the constant requests with which I pressed my mother, expecting her to always be the center of her universe. . . . I certainly did not expect the same self-denial from my father: I recognized his freedom and the possibility of not listening to me for hours. But when my mother would lie down and read a book instead of picking up my squabbles, she bothered me that she was cheating on me with a novel. I have never felt selfish, childish or in the wrong for this tyranny of mine, on the contrary: it was normal. Because for society, being a good mother is equivalent to martyring oneself for the children. Then I became a mother, and I understood.²

The idea shared by Avallone is mainly based on the need of emancipating women from the stereotypes they are still confined at different levels of social and working life, first, acting to “free the mother” (2022) from the ideology of the perfect mother that has its roots in our collective memory. Media representations contributed to the construction of a deeply consolidated imaginary related to motherhood: from television to cinema, from fiction to music, from advertising to social media, the different ways to portray the maternal role are unified by their own adherence to an imbedded ideology that naturally tends to see the mother as a key figure in the care of children, in the organization of the family, and in household tasks. Mass media conveyed this ideology in a direct and intentional way, connected more generally to a conventional idea of what being a woman means. As stated by Barthes (1957), in relation to the ideologies of his time, mass communication, through narrative strategies, naturalizes some of the processes that are historical and cultural. As a result, stories and images contributed to the consolidation of well-defined thematic roles, affecting the way we perceive the other and orienting social and family interactions.

This research moves through two different stages: the first one is devoted to determining the structure of the ideology of the “perfect mother” and the conceptual conditions of “imperfection”, while the second one is to recognize some of the most heated controversial themes related to motherhood in contemporary advertising through the examination of some exemplary cases³.

2. Our translation.

3. In *Of Woman Born*, Adrienne Rich (1976) identified important differences between motherhood and mothering, providing the analytical tools to fully study and report upon the meaning and experience of motherhood. According to Rich, motherhood consists of the strict

Moving from these considerations, the paper aims to answer a question: whether and how the motherhood ideology is represented and, eventually, re-discussed in advertising from a semiotic point of view, with reference to particularly heated debates concerning the body of the mother, the postnatal pressure, the mothers at work and back to business after a period of absence. Advertising communication appears as one of the most effective grounds to successfully observe the socio-cultural changes and reflect on the ideologies and their representation. Due to its ability to inscribe the connotative plan into the denotative one, the visual connotation, in charge of transmitting specifically advertising content is, according to Barthes (1964), “naturalized” from its denoting basis; “by placing itself parasitically within it, the advertising connotation can exhibit its ideological alibi” (Marrone 2003, pp. 298–299)⁴. The cases under consideration cover the period 2019–2022 for a need of starting the observation before the global crisis due to the Covid–19 pandemic⁵. This part is preceded by a conceptual outline of the notion of imperfection and an overview of the thematic figure of the good mother in historical advertising along with the current controversial constructions, in order to theoretically frame the proposed path.

expectations determined by a social order, while mothering is an individual woman’s approach to the experience of being a mother. Simply defined, motherhood refers to mothers as a collective group, to the state of being a mother, and to the qualities attributed to mothers; “motherhood” refers to an institution and “mothering” refers to an experience (O’Reilly 2014).

4. Barthes defines the symbolic meanings (freshness, Italianness, still life) as semi-connotative and specifies that from the semantic point of view they have a particular metalinguistic status; Italianness does not coincide with Italy but is the condensed essence of everything that can be Italian (from spaghetti to painting). The area defined by the symbolic connotation meanings is that of ideology, which is conveyed by connotative meanings that differ according to the chosen substance (sound, image, gesture, etc.). As Traini (2018, p. 174) notes, the functioning of these signs is made possible by a deeper cultural knowledge, fundamental for understanding the announcement.

5. In our research, we analyzed numerous international print advertisements and TV commercials regarding the representation of mothers. The selection was made considering their relevance to investigate the themes of body perfection and back to business, which was the focus of our work. The cases discussed in this paper are examples of our corpus and offer a good representativeness of the topics that we intend to explore.

2. Framework and implications

2.1. *Imperfection: a semiotic perspective*

The promise coming from the core concept of imperfection to progress the human ability to overcome the barriers related to the way our roles are ordered, connected, and perceived within the society still needs to be deepened. In this sense, the semiotic perspective is already present through a wider reflection to understand what the concept can offer to the routine life, but also to determine the multiple forms in which the absence of perfection becomes a mode of existence. In this direction, the essential part that must be emphasized from a semiotic point of view is certainly Greimas' theoretical orientation and concept of *imperfection*, devoting a monograph to it (1987), highlighting what Massimo Leone defines as “the revelatory value of the aesthetic experience as capable to transport the subject from the appearance of imperfection to the perfection of being” (2018, p. 104). In this sense, the concept strives to the possibility to talk about imperfection for a deeper common understanding oriented toward action for self-determination and new societal assets. It is interesting how Greimas' view captures the main aspects of the quotidian life, as well as the transformation of those daily habits, in order to highlight the continuous work of the imperfection as a deviation from meaning and a constitutive occurrence of the being. Theoretically, the complex concept of imperfection has been discussed not as an independent object but in relation to its own opposite, while keeping an implied negativity, and as a part of an intricate relationship with a variety of forms to explain the ambivalence of cultural texts and societies. In *De L'Imperfection*, by connecting the concept of imperfection to the cultural texts⁶. Greimas examines it on a semiotic level, exploring the impact of the aesthetic accidents, in the first part of the book, through some selected passages of poetry, literature and art, while pursuing the need of practicing these instants towards life, in the second part, through the rehearsal of “expecting the unexpected”, as an open window on other sights. His study permits us

6. In *De L'Imperfection* (1987), Greimas analyzes Michel Tournier's novel *Friday, or, The Other Island*, texts by Italo Calvino, Rainer Maria Rilke, Tanizaki Junichiro, and Julio Cortázar.

to understand that imperfection is not a missed functioning. Yet, it can occur as a figurative element that opens to other possibilities of meaning-making thanks to fractures and escapes. “All that appears is imperfect ...” (Greimas 1987, p. 9) guides our reflection throughout the selected examples that, in advertising, underline the multiple aspects of the imperfect mothering: each of them refers to the various facets that the identity can acquire as a singular, ordinary, regular, uncommon, and relates to a different ideology of motherhood, that with his own structure, as defined by Greimas in *Of Gods and Men* (1979), can be manifested in a variety of forms, where advertising is only one of the sources through which we can attempt to reconstruct the disruption of ideology structure of the imperfect motherhood.

The depiction of the motherhood is, similarly, the place of fractures represented by the distance between the idea of what mothering should be, at different levels (e. g., ages, life stages, occupations, family, social circles, media discourses, etc.), through different epochs, and within different societies, and the boosts, sometimes as quick solutions, that disrupt the ideology of *perfect mothering*, going beyond the binary model who constrains the conception of the female parent on the opposition euphoric–dysphoric.

Understanding the ideology of perfect motherhood means searching into the fractures and imperfections of our cultural memory through the lens of our individual collection without going too far away from where we stand daily. This is what we learnt from Greimas’ lesson (1979), that what we look for is already available in our memories recalled through our senses: they can be found in the images, daily life scenarios, voices, etc. coming from our childhood and youth experience, that can be translated into an ethnographical writing. By following these directions, next paragraphs explore the ideology of the perfect mother expressed in advertising from its beginning, and the current social discourses that are stressing the importance of re-thinking the motherhood through the re-valorization of the imperfect being.

2.2. *The ideology of motherhood: a brief overview*

To better understand the concept of imperfection in the framework of its relationship with the representation of the mother, we need to think about the meaning of the word “motherhood” and the ideology from

which the term itself depends. In this sense, a gender-oriented perspective can help us to reflect on the contemporary representation of woman through cultural texts while considering the ideology of motherhood and social beliefs, expectations, and transformations forged on it. In this regard, we think about ideology in terms of a *modality* of culture that, according to Swidler, can be defined as “an articulated, self-conscious belief and ritual system, aspiring to offer a unified answer to problems of social action” (2001, pp. 95–96). By following the idea of the ritual, it is important to recall how motherhood has been described throughout history as a basic, instinct mission, integral part of the woman’s life to guarantee the healthy growth of children and stability of family, as a natural and self-explanatory fact (Chodorow 1978). Over time, the system surrounding the mother is viewed as a set of conditions and challenges to be embraced, accepted, or renegotiated. In her research, Terry Arendell writes about mothering and motherhood as dynamic social interactions, that are specifically “located a societal context organized by gender and in accord with the prevailing gender belief system” (2000, p. 1193). In this sense, the way of re-acting and negotiating the gender belief shapes the identity of the mother, the motherhood performance and the self- and other’s expectations. These are all aspects that have been the object of study from scholars belonging to different disciplines underpinning the importance of recognizing the role of media in reinforcing ideals and expectations, and in doing so, promulgating a standard of perfection. To quote Susan Douglas and Meredith Michaels, the idea of *new momism* is what can be considered as a “set of ideals, norms, and practices, most frequently and powerfully represented in the media, that seem on the surface to celebrate motherhood, but which in reality promulgate standards of perfection that are beyond your reach” (2004, pp. 4–5). In this sense, the cultural texts, on a multimedia level, exacerbates the need of meeting the expectations, making more complex for the mother to “escape the standards of perfection, and the sense of threat, that the media ceaselessly atomize into the air we breathe” (p. 3). Closely to the reflections outlined by Douglas and Michales, Julia Kristeva theorizes about the influence of the *good mother* and the “feminine psychosis that is sustained and absorbed through passion for politics, science, art ...” (2007, p. 183). In line with these assumptions, and to enter the reflection of our topic from a more contemporary perspective,

Federica Turco suggests that “If we consider gender to be the set of social and cultural expectations that are built around individuals by virtue of their belonging to a specific biological sex, it is immediately clear how important it is to further investigate the way these expectations are not only generated, but also fed and reinforced through cultural texts” (2021, p. 1394). According to the literature review conducted, there is a gap in some of the past research as they did not explore the representation of motherhood in a specific period belonging to a global crisis that, once again, cognitively and emotionally affected our expectations regarding motherhood, and overlapped family and workspaces, private and public dimensions. Therefore, this current research aims to fill in the gap by providing an example of cultural texts, specifically belonging to advertising communication, responding to this problem in a variety of ways and contexts.

3. The good mother: a controversial thematic role

The mother is one of the most used figures in advertising, especially regarding some sectors. From the food sector to the one related to housewares and appliances, the figure of the mother has been at the center of numerous advertising narratives. In advertising, the mother, as part of the family, has been largely portrayed as strictly separated from other female figures, associated to sexuality and seduction. Rather, the mother has been perceived as the building block of the family, custodian of a variety of abilities, such as the care of the family and the house, through the practices concerning the domestic environment (breastfeeding, cooking, cleaning, etc.)⁷.

In this sense, advertising allows us to identify a separation of the way the society conceived woman’s role within the society: on the one hand, as wife and mother, devoted to the family, while on the other hand, as seductive woman, disjointed by the family context, whose representation is based on the celebration of body. The perfect mother is therefore the one who fully dedicates herself to the care of the family and the

7. In this sense, the Plasmon biscuits advertisement is exemplary representing the mother in the act of breastfeeding as one of her own natural duties within the family: <https://memoriestoriche.it/S/crittura-carta-assorbente-plasmon-antica-stampa-pubblicitaria-allattamento>.

house, which overshadow her individuality: in these representations, the self-determination of the subject it seems to be possible exclusively within the family sphere. In this sense, the myth of the *Italian mother*, with all the features related to the being (protective, caring, devoted), is emblematic. The idea of the “Italian mother”, strong, infallible woman, totally dedicated to their children, with the right of veto over their choices, particularly in the matter of love, is one of the most prevalent and identifiable stereotypes used in advertising (Boero 2018). It results in the image of a son, linked to his mother until adulthood, of the conflictual relationship between the mother and the son’s girlfriend, while the antagonism with the daughter, is stereotypically associated to the figure of the father. From a temporal point of view, the stereotype of the Italian motherhood has been consolidated in a relatively short period, yet long enough to involve several generations of Italians, who have thus interiorized and ascribed it to a meta-historical context of the collective imagination in the unconscious of the population (D’Amelia 2005). During the 1950s, the writer Corrado Alvaro introduced the term *mammism* to describe the Italian society defined by a weak civic consciousness. Alvaro’s point of view was critical towards the attitude of the Italian mother, accommodating and protective; in his opinion, the excessive protection carried out by the mother solicited the development of an individualistic, uncivilized, and amoral attitude of the future adult. The set of media images strengthened this conception of the mother-child relationship penalized the development of a critical consciousness.

Nowadays, the perfect mother is no longer the one who is totally devoted to the family; she is the one, instead, able to balance private and work life, to take care of her children and herself at once, to exhibit a pleased face and an acceptable body shape. This means that mothers are expected to be always happy and satisfied with being mothers. Moreover, they are expected to show a healthy, if not perfect, body image. This urges moms to have unrealistic expectations about their post-partum body and feelings, with adverse consequences on their psychological conditions. Advertising contributes to the construction of this idea of mother’s roles within the family and society.

On a mediascape level, social media are spreading this new ideology who moves from the good to the perfect mother by sharing images of happy, healthy, and well-dressed mothers, portrayed in family pictures

by sitting in an appropriate way, playing with their children in safe contexts, showing off matching clothes. The transition from good to perfect comes from the change of society itself, where the search for body perfection, youth, and personal affirmation seems to be among the fundamental goals for people, especially for women. In a context of this type, mothers are called to simultaneously cover multiple roles, in the family, in the workplace, in society in general. The idea of a good mother, mainly linked to the family context and the care of domestic spaces, is gradually being replaced by that of the perfect mother. The perfect mother is the one able to effectively combine all the roles that are socially and culturally attributed to her. The perfect mother manages to combine work, housekeeping, and body care. Mass media convey this model, they push the audience to chase it, contributing to the social construction of reality and the way in which motherhood is conceived. Models that, as such, cannot be fully reached, especially in everyday life. The distance between ideal types and reality generates frustration and insecurity.

This sense of inadequacy is amplified by the models proposed by social networks. Emblematic are the social media accounts of female influencers displaying invincible, successful, sensual, joyful mothers. In this regard, emblematic is the Chiara Ferragni⁸ social media account displaying the “good face” of being a mother, omitting all the issues related to the maternity and showing a frame that it is basically closed to the ideology of perfect motherhood, in relation to the key role played by users in making the public adhere to some specific beliefs and attitudes toward particular social themes.

The search for perfection we identified through a first reflection on media discourses seems to begin with pregnancy, narrated through posts, stories, and reels by omitting the daily problems in favor of fairy tales and dreamy atmospheres. Even the labor time and the childbirth are idealized: through video montages, before and after pictures, these

8. Chiara Ferragni is an Italian blogger, businesswoman, fashion designer and model who has collaborated with fashion and beauty brands. She is now the mother of two children. Her Instagram page is devoted to the narration of her daily life as digital entrepreneur, model, wife, and mother. In her descriptions of mothering, the role of mother appears perfect, edulcorated, sometimes unrealistic. Numerous influencers on Instagram follow her way of telling her experience as a mother, from pregnancy to post-partum. These representations of the role of mothers contribute to the cultural construction of motherhood and to social expectation about maternity.

crucial moments are shown in a ludic way, without any representation of the profound psycho–physical challenges and transformations. Yet, mothers, once again, find themselves at the center of a constant *pressures*, to balance work, motherhood, self–care, in order to obeying to the model of the perfect mother at the core of media narratives (Galimberti 2007).

We reckon that a reflection about the ideologies of motherhood in the contemporary society, and an analysis of the current trends adopted in advertising regarding the idea of imperfect mother⁹, can contribute to the process of unmasking and demystification as defined by Barthes (Pezzini 2014). This topic has been already addressed in the field of psychological studies, as shown for example by Winnicott’s works on good enough mothers (1987) and by Matthews’s work on imperfect parenting (2022), but not yet addressed in the field of the semiotics of culture and in the field of the social semiotics of advertising. Our research arises precisely from the desire to fill this void in the field of semiotic studies, maintaining a dialogue with the previous studies which, from other disciplinary points of view, have dealt with the imperfection connected with motherhood. In this direction, in the next paragraphs we will reflect on how advertising is representing these changes through the examination of some campaigns concerning motherhood to define how the figure of the mother is represented and — semiotically constructed — through these stories.

4. The social constructs of the imperfect motherhood in contemporary advertising campaigns

4.1. Premises

This paragraph is dedicated to the study of examples of advertising campaigns concerning the representation of motherhood. As mentioned earlier, given the complexity of the topic, we decided to select some of the thematic areas that more than others are represented by contemporary advertising focusing on the depiction of mothers’ roles

9. The concept of imperfect mother has been part of a wider reflection on the model of authoritative parenting that makes room for an approach that acknowledge the self–knowledge over perfection, as highlighted by Dona Matthews from a psychological perspective (2022).

and identity specifically as opposition to the ideology of the perfect mothering. In particular, the aim of the following reflection is to see whether and how this thematic role is redefined through the advertising narrative, by highlighting the dominant values, the recurrent structures and the main themes articulated by the cases under study.

In 1994, Evelyn Nakano Glenn, described the social constructions of the motherhood, especially with regard to some of the most intense debates constituting the meaning of mothering and motherhood such as abortion rights, establishment of maternity and family leave policy, women back to home, ethics of reproductive technology etc. These implications attributed to the role of the women within the society reflected the believe that women were considered as designed for their parts in the biological process, and that motherhood should be the only source of gratification that a woman seeks for. In contemporary society, after more than two decades, some of the cases of controversy, for example over the issue of abortion rights, seem to be *back to the future*, resulting in significant changes, not only from a political and economic point of view, but also from media discourses and representation as per the need of looking back on how it all started. Under this assumption, we derived the idea of selecting the corpus of our investigation and its delimitation by observing the recent advertising trends reflecting current debates and movements. The cases under discussions are enforcing the idea of mothering as a social construct rather than only focusing on the biological one. This collection of advertisements, which is not intended to be exhaustive of this contribution, records the existence of *diversity in mothering* often submerged but coexistent to the dominant model, still considered as the official reference. The time-frame under consideration is the period of 2019 through 2022, as mentioned above, with the exigence of including the period prior to the global crisis. Focusing on a narrow range, while considering and seeing the global context as an opportunity to extend the study in future beyond the current limitations, allows a fairly clear picture of the dialectical relationship between the dominant ideology of the perfect mother and the strain released by advertising narrative to establish and sustain the contested image and the alternative constructions. Yet, the material under consideration allows us to reflect on diverse approaches and connect recurrent themes, that ascend from a wider analysis of mothering ideology and disruption.

4.2. *On the body and the mind*

4.2.1. *The body of mothers*

The representation of motherhood begins with the pregnancy period. There are not many commercial advertisements portraying pregnant women. As mentioned above regarding social media discourses, also in advertising, we can find that the narrative focuses exclusively on the positive aspects of pregnancy and the pregnant women are represented as smiling, happy, fully focused on their role of future mothers. In advertising, pregnancy is represented as the natural outcome of a couple relationship, previously crowned through marriage. The representation of pregnancy in advertising thus becomes an opportunity to reflect on the ideologies and the naturalizations of historical and cultural processes, through media narratives.

The ideologies connected to the representation of pregnancy in advertising concern two main areas. The first one is that the pregnant women are always joyful, peaceful, and realized. In fact, the portraits of pregnant women in advertising focus on the representation of the positive moods of the woman, omitting any reference to the considerable psycho–physical change that the woman faces in the period of gestation. This type of representation is the basis of a model of perfect pregnancy, from which comes the idea of a strong and courageous mother, who prepares herself to face the moment of childbirth without fear. Alternative models are thus excluded, creating a sense of discomfort in expectant mothers who experience the path of pregnancy with mixed feelings. The second is instead linked to the representation of the body. As mentioned above, over the years, mass media highlighted only the positive aspects of pregnancy, without mentioning all the possible discomforts and changes in the woman's body, including weight gain or loss, the appearance of stretch marks and cellulite, and so on. The idea of the perfect body in pregnancy comes from years of communication on the topic in which false bellies were used. In this way, the belly was applied on a perfect body, highlighting, by contrast, the zones of the body who did not gain weight. In this sense, a specific and ideal silhouette of the pregnant body was established, confirming a model of aesthetic perfection.

Instances of change started online, where a significant role was played by the declaration of the model Louise Boyce, who no longer received job offers due to her conditions. The reason was not attributed to a crisis in the maternity clothes market, but to the practice of taking pictures of models wearing fake bellies. Indeed, the big brands operating in the maternity sector prefer non-pregnant models to whom perfect fake bellies are applied rather than using real pregnant models “contaminated” by the metamorphosis of pregnancy, as described by *Elle* magazine. This “trick” leads to insecurity in those women who are truly expecting, but who see their body going toward an inevitable physical transformation. Therefore the #PushItOut campaign launched a petition on change.org, by requesting the maternity brands to be transparent about their choices. Furthermore, those advertisements who use fake bellies are asked to specify this choice with a special caption under the photos or video ads. On the opposite side, Storq Maternity, since last year, replaced the old conception of the pregnant model with real images of pregnant women or of women immediately after giving birth without applying any filters¹⁰.

Always from the web comes the pressure on deliver more authentic representation¹¹ of the post-partum issues. Even though, advertising has not yet fully embraced these instances of change in the representation of the body of women during and after pregnancy, recently it has begun to reflect unconventional models of beauty. We can cite the Dove campaign for authentic beauty, but also the first representations of women with disabilities, with aesthetic imperfections such as vitiligo or marked facial features, which do not correspond to the conventional canon of beauty. However, there are some cases of advertisements

10. See, for instance, the Storq maternity clothes campaign with real pregnant women (2021): <https://www.elle.com/fashion/personal-style/a21650535/storq-maternity-clothes-campaign-real-pregnant-women/>.

11. The concept of authenticity is complex and can be defined in different ways, based on the disciplinary perspective adopted. We recall some pioneering anthropologic and philosophical studies on this regard (Adorno 1964, Beauvoir 1947, Lévi-Strauss 1958). However, in this work, we refer to the literal meaning of the term, linked to the concepts of genuineness, legitimacy, truth (Treccani Encyclopedia, voice “Authenticity”) and we do not intend to dwell on the ethical implication of it. In the case of the female body, we mean the tendency of advertising to represent women and mothers in all their facets, without resorting to models of perfection conveyed by the mass media, which are distant from reality and feed unrealistic expectations in the women who follow them. In this sense, “authenticity”, “natural” and “be yourself” are items strictly connected for expressing one’s individual personality.

showing actual pregnant bodies. Some innovative representations come from Mothercare advertising campaign (Fig. 1).



Figure 1. Mothercare campaign “Beautiful, isn’t she?” (2019)¹².

At the center of the narrative, in the various shots belonging to the campaign, is the mother–child relationship. Lower left, the mother’s name and an indication of the number of weeks passed after birth. The woman’s body is represented in her reality, without filters or erasures. Her body tells a story, a journey of suffering, changes, and difficulties. Her face, however, tells another story: the joy of motherhood, of having a unique contact with your child or children. Representations of this type are still few, because advertising prefers to reassure its audience by proposing ideals, closer to the beliefs and the dominant ideologies of motherhood.

Another interesting campaign concerning mothers and motherhood is the Nike commercial “The Toughest Athletes” (2021)¹³. In this ad, the brand focuses on the power and strength of women during one of the most transformative stages of their lives, pregnancy, and early

12. <https://www.adsoftheworld.com/campaigns/bodyproudmums>.

13. <https://www.shootonline.com/video/nikes-film-motherhood-wk-london-introduces-us-toughest-athletes>.

motherhood. The ad begins as follows: "Can you be an athlete? You, pregnant? You, a mother? That depends". Then, the film shares clips of more than 20 mothers in various stages of pregnancy and postpartum life, including Serena Williams and USWNT soccer star Alex Morgan, plus track stars Shelly–Ann Fraser–Pryce, Perri Shakes–Drayton, Nia Ali, and Bianca Williams. The narrator continues: "What is an athlete? Someone who moves? Sounds like you,". "Someone who gets it done, no matter what? You do that. Someone who listens to her body. Also, you. Someone who defies gravity. You. Someone who deals with the pain, hits her limit, and pushes past it. Pushing, pushing, pushing. Someone who earns every single win. You, you, you. So, can you be an athlete? If you aren't, no one is." This commercial is innovative in the representation of motherhood in several aspects. First, the theme of sport during maternity is addressed. During motherhood, a woman must take care of her own health and that of her unborn child. In doing this, sport is the subject of conflicting thoughts. On the one hand, sporting activity is recommended during maternity for its beneficial effects, on the other many women feel that they cannot continue their usual sporting activities, due to all the associated risks, fears, and a sense of inadequacy. There are numerous stereotypes related to sport during motherhood, especially when it comes to competitive spirit. Through this commercial, the brand tries to unhinge this belief, highlighting how it is possible to continue a normal life even during pregnancy, always respecting the uniqueness of each person and the conditions of each future mother, featuring a message of empowerment. Secondly, this commercial leads us to reflect on the changes of woman's body during pregnancy and their implication on sport activities: in the commercial, women are represented as strong, motivated, but also tired, fatigued by pregnancy. However, the opposition perfection/imperfection is resolved in the narration, showing portraits of different and realistic models of mothers. Finally, the stereotype that makes it impossible to reconcile competition and motherhood for the athlete is also overturned. The pregnancy before and the baby after the birth must not be impediments, but even if the woman is not able to continue her activities as an athlete, or does not feel like continuing it, she will always be an athlete, because being a mother is the biggest challenge. A breakthrough commercial, which opens up to reflection on

sport in maternity, both from an amateur and competitive point of view, and which shows the efforts and joys of being mothers.

4.2.2. *#OneRealPressure and the imperfect mother*

Another critical aspect of the motherhood, perfectly connected to the implications given by the affirmation of ideology of the perfect mother, is related to the post-natal psychological conditions of the mom. We reckon that this issue is strongly linked to the theme of the body discussed above, since it involves other areas of identity and its relationship with the community and the society all. It is about the acceptance of the physical changes, during the most transformational period of a woman's life, and the capability of dealing with overwhelming trials that come with motherhood. It results in a feeling of pressure for self and others' acknowledgement of being the perfect mother. Media discourses and advertising communication are currently giving more space to this issue, generally ignored, or taken for granted. The implications for the mother and her entire social circle are dramatic and lead to serious mental health conditions in the postpartum period, such as Postpartum Depression, Postpartum Anxiety, and Baby Blues. One of the most suggestive examples of commercial ad aimed to shed light on the side effects of being a mother, is the professional Baby Dove products campaign titled "#OneRealPressure", published in the United States in 2022 for the international Mother's Day, shared online on TikTok, other social media and through the company's website, in collaboration with Postpartum Support International (PSI)¹⁴. Dove launched a campaign that follows its commitment to support parents in being confident about their ability to take care of their babies, despite all the difficulties they might encounter (Fig. 2).

14. Postpartum Support International (PSI) is a non-profit organization that supports women affected by perinatal disorders.



Figure 2. Baby Dove campaign “#OneRealPressure” (2022).

The ad agency created for the brand a short film¹⁵ still related to the themes of the self-care and the beauty, as per the brand identity, but touching a topic of public interest. The short film features real-life stories showing the other forgotten or omitted faces of the motherhood as an imperfect as well as fragile individual dealing with anxiety and depression due to uncertainty, feeling of inadequacy, especially regarding the experience of a twin mom or mom of two, and all the complications related to the breastfeeding and the consequences of long-term sleep deprivation.

The advertising campaign acknowledges the concept of *imperfection*, pointing out the relationship between pressure (post-natal experience) and beauty (the company’s main mission), through creative audio-visual strategies. The use of the music plays a crucial role, setting a thoughtful alternative version of Queen’s “Under Pressure”, that consists of a smoother evolution, a quite tone, almost whispering the lyrics: “Pressure pushing down on me, pressing down on you ..., pressure that brings a building down, splits a family in two ...”. Along with the music, the images and the headlines reinforce the message creating an

15. <https://www.adsoftheworld.com/campaigns/onerealpressure>.

effect of identification by applying the rhetorical strategies of pathos and logos, by informing, at the end, regarding the number of women (7 out of 10) affected by postpartum pressure. Avoiding factual claims and focusing on music and images of intimate life and spaces, the advertisement elicits a strong commitment from the receiver side, seen as the contemporary society in general, and the new mothers, specifically. The short film ends with a call-to-action: “Visit BabyDove.com for more resources from Postpartum Support International and visit NewMom-Health.com for postpartum information from the 4th Trimester Project”. To establish an authentic brand identity relationship with their consumers, the campaign puts the brand in real connection with the mothers encouraging them to share their own postpartum experience to support other moms by using the #OneRealPressure. These discursive strategies generate an effect of identification and, at the same time, recall the brand’s name and vision: *you take care of your child although you are struggling, and we take care of the both of you, as we know you are struggling.*

This example indicates that although the advertisement is using a generic creative message strategy, the discursive strategies by means of a sequence of tough but familiar emotions, a bandwagon strategy playing with the collective memory, a universal well-known song, and the construction of the effect of being closed to someone else’s private spaces and moments, where the being is manifesting its weaknesses while experiencing *imperfection*, create the strongest results.

However, the contemporary advertising scenario is starting to show signs of change, focusing on some of the daily issues that mothers must face. Specifically, Frida Mom from 2021 aimed to depict the “emotional and physical journey” that comes with new mothers, describing the problems related to breastfeeding¹⁶. If in past advertisements, as we have seen above, breastfeeding was idealized and connected to the idea of true motherhood, of nature, now it is shown in a variety of meanings regarding the difficulties of breastfeeding, that the product, as an adjuvant, helps to solve, and the different types of breastfeeding. In fact, traditionally, it was connected to breastfeeding, an indication of real motherhood, as shown by Plasmon’s press ad quoted at the beginning of the paragraph. The interesting aspect, in this case, is that mothers are also shown as the ones who feed their children through bottles. In

16. https://youtu.be/y_838QUw46Y.

this way, we are moving towards a more inclusive representation of motherhood, which undermines the idea that only a woman capable of breastfeeding is a good mother. Finally, another element of interest is the same sentence pronounced by one of the mothers represented in the advertisement: “Am I bad mom if I stop now?” one woman asks, while the other scolds herself, “Good moms should know how to do this”. Throughout the spot, both women wrestle with lactation, latching, raw nipples, and deeply rooted societal expectations that leave women feeling inadequate. In this case, the idea of the perfect mother is staged as the tireless one during the practice of breastfeeding and then overturned, through the centering on the real experience of motherhood, made up of beautiful moments and moments of fatigue and failure. The sweetened and idealized representation of motherhood is abandoned to highlight its criticalities, through harsh, deeply realistic images, which bring to life the sensations of fatigue and pain that can accompany breastfeeding. The ad features important messages for mothers, of empathy and acceptance.

4.3. Mothers at work

4.3.1. Motherhood between work and family

One of the most sensitive issues in the advertising representation of motherhood concerns the reconciliation between work and family. Problem traditionally not connected to the role of man, whose figure within the advertising texts is placed above all in the workplace. In the case of the woman, the prevailing representations are centered on her connection to the domestic sphere. The woman in the family is a wife and a mother. It is difficult for these roles to be associated with that of the worker. In fact, the working woman is generally not represented as a mother, as happens to the stereotype of the seductive woman, object of male desire. The working mum is starting to be featured in advertising recently. We point out the Chicco spot from 2021, part of the #mammaE campaign¹⁷.

The video ad shows lifetimes of three women, an athlete, an architect, and a musician, struggling with their passions and their own

17. See the Chicco brand commercial on mothers at work (2021): <https://www.youtube.com/watch?v=mDMLofZrjHQ>.

maternity project. Three very different women but united by the fact that they grew up with the desire to pursue their dreams and not wanting to choose to be one “or” the other thing.

“We are #Mothers and much more”: precisely to make the message of which the campaign is the spokesperson tangible. The goal of the campaign is to give a message of support to women who must have the right and the possibility to reconcile their professional and personal goals with their possible desire for motherhood. The #mumE awareness campaign wants to represent a step in this direction and symbolically transforms all the ‘o’ into ‘e’ to support every woman in being whatever she desires and at the same time also a mother. An unspecified receiver, but easily attributable to contemporary society, is asked not to confront these women with the choice of being workers or mothers.

The original aspect of this campaign is that the mother is represented outside the family context. It goes against the idea that a woman must necessarily and naturally be devoted to her family and give up her work or her passions to be a mother. Many micro–stories merge in a single story, that of the woman mother and at the same time a worker. In a society that still struggles to recognize the rights and work protections of new mothers, this commercial denounces the need to go further.

The thematic roles presented in the commercial are of particular interest because they concern fields in which, over time, only men have been protagonists. It is therefore about innovative advertising representations. Motherhood, for example, has never been represented in connection with sport, except for reasons of well–being and health of the future mother and the unborn child. In this case, however, sport is a passion, a profession of the future mother, comparable in all respects to work.

Even in the field of music, the advertising representation of motherhood does not have many precedents. Women in the music industry are already rare, there are practically no presences of new mothers or pregnant women. Regarding the work of an architect, the idea is to bring attention also to the rights of freelancers, who often have less protection regarding maternity and find themselves having to choose between private and working life. Through these stories, which are intertwined in a single great story, we want to contribute to the construction of a world

in which a woman with dreams and ambitions no longer must give up on them to become a mother.

This is an example of how a brand can contribute to reporting and spreading awareness–raising behaviors. The enhancement of utopian aspects prevails, as well as the construction of a better world, the idea of a world in which women can fulfill themselves in motherhood and work. A model is proposed that can break the stereotypes that see the mother only in the family or the working woman who is not a mother.

4.3.2. Back to business

We propose that focusing on the representation through advertising narrative of the experience of becoming a mother, during and after the maternity leave or a world crisis, can reveal different concerns and conditions under which mothering has been carried out globally, such as the importance of sacrificing the mother at work for the physical survivance of the family and the ancestral opposition between self–determination and abnegation of the self. This extraordinary condition appears as one of the most important historical experiences, where the construction of mothering has been developed over the years as the more divergent expression form toward the dominant model.

By embracing a positive approach to the going back to work, one of the significant examples is the professional campaign titled “Mothers Back to Business”, published in Switzerland in June 2020. Along with the introduction of family–friendly working conditions and policy to combine family and work, SBB, the Swiss Federal Railways, launched the program and with it the advertising campaign with the aim of empowering Swiss mothers to enable them to return to work. The initiative involved the children of SBB employees as an active part of the process asking them to portrait mom at work, during a painting workshop organized by the company. The result is a portrait series used for the campaign online and offline on a broad basis with appropriate copywriting and headline (Fig. 3). In addition, the campaign released a video ad promoting the career–family balance program, which ends with the invitation: “And because balance begins with your interview, you can just bring your child along too”¹⁸ (Fig. 4).

18. https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=r54F7MKql3I&feature=emb_logo.



Figure 3. Swiss Federal Railways “Mothers Back to Business”, portrait series (2020).

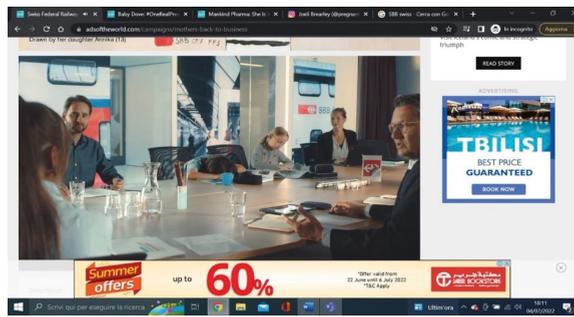


Figure 4. Swiss Federal Railways “Mothers Back to Business”, video ad (2020).

The vision of maternity depicted here takes the distance from other examples, as it is not based on an ideal, but instead on substantial need grounded on pragmatism: to go back to business. This campaign portrayed the mother through the authentic challenge of going back to work, after a period of absence for maternity leave, or due to the global crisis restrictions of the Covid-19 pandemic. The main character is not only the mother but her relationship with her kids, highlighting, rather than mitigating, the complications of going to the working lifetime while being a mother, for example through the passages in which the child takes notes instead of her mother who sleeps during a meeting after a sleepless night. On the other hand, the portraits series displays another point of view on motherhood, never really explored in advertising and media texts in general, which makes this campaign one of the most innovative for the creative message strategy used. The visual elements of each advertisement present the motherhood as seen through their children’s sight, highlighted by the copy “Drawn by her daughter Amelie”, while the meaning of family–career balance is clearly

stated by the headline “Family and career? Marcela, mother, and project manager, makes it work”. In opposition, the creative strategy used in the video ad represents another point of view, which coincides with a third part, the audience, making situations that are usually requested to be left at home, such as lack of sleeping, kids playing in your working space etc., honestly visible to the whole society. The message shared, along with a clear call-to-action “Find out more about our career-family balance or apply for one of our Back to Business positions now”, is that we are all in the same boat and that we can integrate family commitment and work reducing the gender gap and guaranteeing a career advancement for her as well.

5. Conclusions

The selected advertising campaigns, by evoking and re-valORIZING the concept of imperfection, allowed us to identify a wider nuanced phenomenon and, thus, the discursive strategies used to disrupt the ideology of the good and perfect motherhood. The question posted at the beginning of our contribution can be thus answered by the role and the relevance of advertising in representing the socio-cultural changes claimed by and within society. A qualitative examination of the selected corpus helped us to deconstruct — and then reconstruct — the emerging figures and the absent ones, which contribute to disrupting or nourishing the dominant vision of the family, and the gender’s role within it. The representation of the motherhood that emerges from the media discourses is still an example of this mechanism: the idea that the myths conveyed by mass media can be deconstructed through a semiotic reflection on the new controversial topics regarding motherhood in communication is crucial to better understand its role toward the societies’ efforts to overcome their own limits. Hence, the importance of a dialogue between semiotics and other social sciences, to discover the criticalities of social communication and propose operational solutions is more relevant than ever. The examination of the selected cases within a specific time-frame (2019–2022) allowed us to identify the emergent and absent figures of motherhood compared to the dominant ideology as previously recognized. Nature, expressed by the body and the mother-child relationship, well-defined by the representation of the

intimate moments, of the moms' body portrayed with their children, as well as of the mothers going back to business along with their kids, still plays a significant role in the representation of the motherhood, but at this time the *imperfection* is not omitted but comes as a natural facet. The dramatic and tough moments, such as a mom crying while taking a shower, or sleeping during a meeting, are re-valORIZED: while in other forms of communication and in previous advertisements, they were completely absent, here are emphasized to legitimate these daily practices and attribute to them a cultural value. On the other hand, the absent figures are the perfect body shape, the mother working as an invisible and invincible superhero, the mother smiling while caring, the mother taking care of herself, in other words, the goof and perfect mother. The big absent, that can be considered a sign of similarity between the advertisements embracing the ideology of the perfect motherhood and the more contemporary ones that attempt to disrupt it, is the parent male. We can certainly affirm that advertising is reflecting the changes happening on a wider societal level, that also reports a shift in the ideology of the motherhood as signified so far, by following Lotman's thought regarding the cultural changes that are, indeed, transformations that occur in the people mindsets, affecting their ability in critical thinking and self-determination (1990). It can also confirm the idea suggested by Kjeldsen (2007) that advertisements do not create new arguments as they rely on influences already existing in a culture. In this regard, as earlier stated, our reflection focuses on international cases of advertising campaigns, without taking into consideration the differences and similarities across societies and the variations due to specific socio-cultural contexts. It might be interesting for further development of the research to extend the reflection to a comparative study of the representation and disruption of the motherhood ideology among different countries. While conducting our research, we assessed, indeed, a variety of advertising campaigns concerning mothering in India, South America, Europe, United States, etc., although we decided to select some of them based on the emerging figures of the motherhood that more than others appear juxtaposed to the dominant one, taking into consideration for further research and redefinition of the topic, what the feminist theory has shown that "the ideologies of motherhood place women in similar positions in the most part of the world" (Leskošek 2011, p. 206). Let us think, for instance, about what can be

explored by extending the research to how advertising communication and media are reflecting the ideology of motherhood in Middle East countries rather than European countries. This is what we aim for the future of this research, as the cultural identity we saw in times of crisis can be oriented toward a new perspective about motherhood that can become a future widely discussed topic.

Bibliographic references

- ADORNO T.W. (1964) *The Jargon of Authenticity*, Northwestern University Press.
- ARENDELL T. (2000) *Conceiving and Investigating Motherhood: The Decade's Scholarship*, "Journal of Marriage and Family", 64(4): 1192–207.
- AVALLONE S. (2022) *Liberare la madre perfetta. Solo così potremo liberare le donne*, "7corriere — Corriere della Sera", 11 March 2022.
- BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Editions de Seuil, Paris (Engl. Trans. A. Lavers, *Mythologies*, Noonday Press, New York, 1972).
- . (1964) *Rhétorique de l'image*, "Communications", 4: 41–2.
- BEAUVOIR S. DE (1947), *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris (Engl. Trans. B. Frechtman, *The Ethics of Ambiguity*, The Citadel Press, New York, 1970).
- BOERO M. (2018) *La famiglia della pubblicità. Stereotipi, ruoli, identità*, Franco Angeli, Milano.
- CHODOROW N. (1978) *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley.
- D'AMELIA M. (2005) *La mamma*, il Mulino, Bologna.
- DOUGLAS S. J. and M. W. MICHAELS (2004) *The Mommy Myth: The Idealization of Motherhood and How it has Undermined Women*, Free Press, New York.
- GREIMAS A. J. (1987) *De l'imperfection*, P. Fanlac, Périgueux.
- . (1992) *Of Gods and Men. Studies in Lithuanian Mythology*, Indiana University Press, Bloomington.
- KJELDSEN J.E. (2007) *Visual Argumentation in Scandinavian Political Advertising: A Cognitive, Contextual, and Reception Oriented Approach*, "Argumentation and Advocacy: Special Issue on Visual Argumentation", 43(3–4): 124–132.
- KRISTEVA J. (2007) *Stabat Mater*, in A. O'Reilly (Ed.), *Maternal theory: Essential readings*, Demeter Press, Toronto, 163–85.
- LESKOŠEK V. (2011) *Historical Perspective on the Ideologies of Motherhood and its Impact on Social Work*, "Social Work & Society", 9(2): 206–15.

- LEONE M. (2018) *Designing Imperfection: The Semiotics of the Pixel*, "Punctum", 4(1): 105–36.
- LÉVI-STRAUSS C. (1958) *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris.
- LOTMAN J.M. (1990) *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*, Indiana University Press, Indianapolis.
- MARRONE G. (2003) "Panzani e Camay. Due testi esemplari nell'analisi della pubblicità", in G. Manetti and P. Bertetti (eds.), *Semiotica. Testi esemplari*, Testo&Immagine, Torino, 292–308.
- MATTHEWS D. J (2022) *Imperfect Parenting. How to Build a Relationship with Your Child to Weather Any Storm*, American Psychological Association, Washington.
- O'REILLY A. (ed.) (2014) *Mothers Mothering and Motherhood Across Cultural Differences*, Demeter Press, Toronto.
- PEZZINI I. (2014) *Introduzione a Barthes*, Laterza, Roma–Bari.
- RICH A. (1976) *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, Virago, London.
- SWIDLER A. (2001) *Talk of love: How culture matters*, University of Chicago Press, Chicago.
- TRAINI S. (2018) *The slow pace of change in advertising. New family types in advertisements for people carriers*, "Ocula", 1–11, www.ocula.it.
- TURCO F. (2021) *To be Mother or not? Cultural Models of Motherhood and Their Meaning Effects on Gendered Representations*, "International Journal for the Semiotics of Law", 35: 1393–406.
- WINNICOTT D. (1987) *Babies and their mothers*, Free Association Books, London.

IDEOLOGY, TRANSCENDENT VALUES AND FLYING SAINTS¹

JENNY PONZO*

TITOLO IN ITALIANO: *Ideologia, valori trascendenti e santi volanti*

ABSTRACT: This essay starts with a theoretical reflection about ideology and the proposal of an analytic method applied to narrative texts. It then focuses on a case study connected to a category of values inspired by an idea of *transcendence* that often finds figurative expression in the theme of flight. This theme and its underlying values are explored first in the Christian–Catholic hagiographic–mystical literature and then in a sample of contemporary artworks that re–elaborate the religious theme of levitation or mystical flight from a secularized perspective. The transcendent values identified in the narratives under consideration are then contextualized in a more universal human quest for *lightness*, intended as a value underlying a widespread utopia based on the ideal to break free from the weight of the world.

KEYWORDS: Utopia, Value, Transcendence, Levitation, Saints.

1. Introduction

The notion of ideology is often burdened with stereotypical and reductive connotations that prevent it from being considered a useful concept for any serious analysis of texts and cultural phenomena. However, if the notion of ideology is considered from a semiotic perspective, it does prove an effective analytical tool. This essay starts with a theoretical reflection about ideology and the proposal of an analytic method applied to narrative texts. It then focuses on a case study connected to a category of values inspired by an idea of *transcendence* that often finds figurative expression in the theme of flight. Two analytical sections

* University of Turin.

1. This paper is part of the research project NeMoSanctI, which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

explore this theme and its underlying values first in the Christian–Catholic hagiographic–mystical literature and then in a sample of contemporary artworks that re–elaborate the religious theme of levitation or mystical flight from a secularized perspective. The transcendent values identified in the narratives under consideration are then contextualized in a more universal human quest for *lightness*, a value that gives rise to utopias involving alternative perspectives on reality and the opportunity to break free from the oppressive weight of the world.

2. A semiotic approach to ideology and values in narrative texts

In Ponzio (2015) I proposed a method for studying systems of values that find figurative expression in recurring thematic roles in a wide corpus of novels engaging the same theme (namely, Italian national unification). The starting point for developing this method was a reflection on the notion of *ideology*, from which I was able to identify a set of values, ranging from material to transcendent, which were taken up by different thematic roles.

One significant contribution to my understanding of ideology came from Ricoeur (1989), where ideology is defined as a symbolic structure that plays a fundamental role in conferring meaning on social life, thus making integration possible. While the Marxist current of thought labeled ideology as a distortion of reality, Ricoeur affirms that it plays a more primitive and wider symbolic function, preceding (possible) distortion. Ricoeur also distinguishes between ideology and utopia. While the first aims at legitimizing an existing structure of power by gaining the trust and belief of society, utopia works as a rival ideology imagining and proposing an alternative system of authority and society. It is well known that a substantial segment of European structuralist semiotics of the 1960s and 1970s influenced by Marxism² took as a key task the unveiling of ideologies hidden in texts, and that the discipline quite quickly moved beyond this specific mission, although not before it had contributed to forming a reductive and sometimes detrimental stereotype about this field of study. However, reflecting on ideology still proves fruitful if re–formulated in the framework of an updated semiotic method of textual analysis. In my case, it was useful to consider a

2. In relation to this point, see Rossi–Landi (1972) and Fabbri (1998).

broader notion of ideology à la Ricoeur as a starting point for re-reading the Greimasian structuralist approach to this subject.

According to Greimas and Courtés (1982, p. 149), an “ideology belongs to the level of surface semiotic structures, and thus ... can be defined as an actantial structure which actualizes the values that it selects within axiological systems...”. Therefore, following the idea of *generative trajectory*, we can say that at the deepest level there is an *axiology* organizing *abstract values* which are *actualized* in *ideological models*, and these models in turn give rise to an *actantial structure* so that values are taken up by *an individual or collective subject acting to realize them*.

Based on these premises, it was possible to develop an analytical method not centered on the classic reconstruction of the canonic *narrative schema* (*ibid.*, 1982, pp. 203–06), but rather focused on reconstructing the figurative trajectory and therefore considering narrative structures especially in relation to discursive structures. In particular, it proved to be effective to take into consideration the actants’ assumption of thematic roles. This perspective led me to formulate a set of parameters to classify both the values and the style of action displayed by the characters in my corpus of novels³.

The parameter most relevant for the subject of this essay is the one assessing the values’ *level of abstraction*, on the basis of which three types of values can be identified. The first type is constituted by immanent values (material values to be realized “here and now”, generally based on individualism, e.g. wealth, power); the second by civic–humanitarian values (positioned on an immanent but universal plane, abstract but to be realized in the concrete world, such as freedom and social justice); the third by transcendent values. The latter are positioned on a plane that transcends social and concrete reality, and can be of different kinds, such as spiritual–religious values (e.g. Christian values that can only be perfectly realized in the afterlife) and intellectual values (e.g. the value of science conceived as a pure abstraction, detached from human imperfection and bodily weaknesses).

In Western culture and in Christian theological discourse, the notion of transcendence entails an idea of discontinuity, a border between the “here and now” and an immaterial dimension that exists apart

3. See Ponzio (2015, tome I, pp. 90–3).

from the world. This idea is often connected to a spatial imagery that associates the quest for transcendence to an ascending, vertical movement⁴. This imagery operates as an efficacious and pervasive semi-symbolic system: two opposing values (immanence and transcendence) are placed at the two poles of an axiology that attributes transcendence more positive connotations and a clear-cut superiority over materiality.

An instance of this kind of imagery can be found in *Il Gattopardo* (Tomasi di Lampedusa 2007, first published in 1958), a famous and significant novel of the Italian literary landscape. In this novel, the tension toward transcendence of the protagonist, the prince Fabrizio, finds figurative expression through focalization. The prince's ideal is to reach ataraxia and cultivate pure reason: although he is caught up in the problems of material life, his utopia, his true aspiration, is to live as pure intellect, not stained by worldly, human accidents. Science, and in particular the study of astronomy, is the means by which he tries to reach this blissful state. He also imagines life after death as pure intellect freed from the weight of the body and free to fly in the sky among the stars:

Don Fabrizio's soul soared towards them, towards the intangible, the unattainable, those who give joy without being able to expect anything in return, those who do not barter; as in so many other occasions he fantasized about soon finding himself in those icy expanses, pure intellect armed with a notebook for calculations; for calculations that were extremely difficult but would always reappear. (Tomasi di Lampedusa 2007, pp. 96–7, transl. mine)

Thanks to his capacity for abstraction, for observing *from above*, the prince is able to gain an exceptional insight into human things and detect what is mean and impure in them. In the main episodes in which the prince gains such a deep understanding of the world, he is actually standing in high places (such as the tower he uses as an astronomical observatory, the terrace of his mansion dominating the valley below, or the top of a mountain) so that his gaze takes in the landscape from above and, at the same time, is closer to the sky and able to perceive it

4. For a discussion of the theological notion of transcendence, see Boulnois (2005, p. 27) and Gendreau (2003, p. 141). For an overview of semiotic approaches to the notion of transcendence, see Leone and Parmentier (2014), Yelle and Ponzio (2021). On the semi-symbolic system opposing body and spirit, high and low, see also Marschiani (2012) and Stano (2022).

more clearly. This peculiar focalization constitutes an effective strategy for reinforcing the figurativization of the prince's system of values⁵. As Orlando (1988, p. 73, transl. mine) notes, for this character the stars play the function of “a transcendence purged of religious fantasies and made accessible to a secular imagination”. This move of taking the semi-symbolic system traditionally characterizing religious transcendence and applying it to a partially or totally secularized imagery is typical of contemporary culture.

For instance, in the Christian–Catholic tradition, representative figurativizations of transcendent values can be found in hagiography, the textual genre narrating the lives of saints⁶: traditionally, saints devote their lives to achieving spiritual perfection, detaching themselves from the weaknesses of the material body and the corruption of the world with its deceptive immanent values. These features are especially evident in the thematic role of the mystics, figures for whom renouncing the material dimension coincides with a spiritual ascent leading to ecstatic experiences and to the communion with the deity⁷. However, several 20th–century Italian novels featuring religious (mainly Catholic) themes display a set of transcendent values entailing three fundamental narrative programs: self-transcendence (sacrifice), the breaking of the contingent, material order, and fulfillment in an otherworldly dimension. Even though these ideas are potentially coherent with the traditional value of transcendence, the protagonists of the novels are different from the saints described in the hagiographies, because they seek unconventional, individual pathways to transcendence, sometimes radically reversing the principles promoted by the Church (Ponzo 2019a, pp. 121–66; Ponzo 2021).

In what follows, I focus on a further recurring figurativization of transcendent values that consists in the theme of flight and, more specifically, the miraculous gift of the levitation. This theme appears frequently in traditional hagiography, and is borrowed from hagiography to be re-formulated in contemporary secularized literature and art.

5. For a more thorough analysis of this character, see Ponzo (2015, tome II, pp. 568–78).

6. I use the term hagiography in a broad sense, to include the lives of the saints and mystical literature.

7. For a wide corpus of semiotic reflections about ecstasy, see Leone (2014).

3. Levitation in hagiography

Levitation is the suspension of the body in the air without support in violation of the law of gravity. It can be found in a number of religious traditions, but in stories of Christian mystics this phenomenon is interpreted as “a foretaste of glorious life in the dimension of the resurrection of bodies” (Di Muro 2014, p. 81, transl. mine) and generally takes place as part of ecstatic experiences. Catherine of Siena (1347–1380), Rita da Cascia (1381–1457)⁸, Francis Xavier (1506–1552), John of the Cross (1542–1591), Theresa of Avila (1515–1582), Joseph of Copertino (1603–1663), Gerard Majella (1726–1755), Clelia Barbieri (1847–1870) are some of the saints to whom this charisma is attributed.

For instance, Raymond of Capua, the most authoritative hagiographer of Catherine of Siena, reports several episodes of levitation. When Catherine was a child and taking the first steps down her spiritual path, “very often, indeed almost always, as she climbed or descended the stairs of her father’s house, she was lifted high; her feet did not touch the steps, leading her mother to say she often feared that she [Catherine] would fall, seeing her climb so quickly” (Capua 2013, p. 56, transl. mine). Once, the young Catherine runs away from home because she wants to live as a hermit; she finds a cavern and starts to pray fervently, when she “was lifted up from the ground. She was raised as high as the height of the cave would allow and remained so until the ninth hour. ... [Finally] Catherine was lowered to the ground, in the same way in which she had first been lifted up” (*ibid.*, p. 57). When night falls, the girl understands that she is too young to leave home, so she decides to return. However, when she starts to realize how far away she is, “lifting her into the air, the Lord laid her safe and sound just outside the gates of the city” (*ibid.*, p. 58). One day, after having received the Eucharist, “It seemed to her that ... her soul entered God and God entered her. She felt completely immersed in God. With difficulty she was able to return to her room, and remained there for a long time, immobile, on her usual bed of wooden boards. But at length her body rose into the air and remained suspended. This was witnessed by three of her com-

8. Cf. Scaraffia (2014), especially concerning the devotion of Yves Klein (1928–1962) for Saint Rita, with particular reference to the theme of the mystical flight, which fascinated the artist.

panions. When she descended again onto her bed, she began to utter penetrating words of life under her breath ...” (*ibid.*, p. 220).

In her autobiography, Theresa of Avila writes that mystical raptures “sometimes left my body so light that I was deprived of its weight, and I did not understand whether or not I touched the ground with my feet. During rapture, the body remains almost dead, unable to move, and then finds itself in the same posture ... It is rare to lose your senses, but at times, briefly and rarely, I did lose them altogether ...; And even if you do not have outward control of yourself, you do feel and hear as if from a distance” (Avila 2018, pp. 296–97, transl. mine). In the beginning this situation causes the mystic to fear, because she sees herself lifted up “without knowing from where or where to” (*ibid.* 2018, pp. 282–83): a great force “took my soul away and raised my head, or even my whole body, until it was lifted clear off the ground” (*ibidem*). These incidents, taking place during liturgy and especially after receiving the Eucharist, occur in public and this fact makes the saint very uncomfortable; however, she cannot resist: “In these cases, it seemed to me, just when I was trying to resist, that from under my feet came forces so great that I did not know what to compare them to, with a greater impetus than other spiritual things, and I hung there like a rag. Efforts against the lord are great and utterly without effect; there is no power that can oppose his” (*ibid.*, pp. 284–85).

Given the strength and beauty of spiritual experiences, it is difficult to return to earthly life: “Oh, what is it for a soul that has reached this state to have to talk to anyone again, to look on and behold the face of this so badly lived life, and to waste time satisfying the body, sleeping and eating! Everything tires her, she does not know how to escape, she feels chained and imprisoned. It is then that she feels even more keenly the captivity of having a body and the misery of life. She understands why St. Paul begged God to free him” (*ibid.*, pp. 312–13). In light of this latter consideration and the interpretation of ecstatic experience as a foretaste of otherworldly bliss, it is not surprising that death is sometimes described as a flight into the sky in the hagiographic literature. For instance, Claire of Assisi’s biographer describes her passing away as flight: “The day after the feast of Blessed Lawrence, that most holy soul left to be crowned with the eternal prize; loosed from the temple of the flesh, the spirit happily migrated up into the stars” (Celano 2015, p. 177, transl. mine).

The saint whose name and story is most directly connected to the charisma of levitation, however, is probably Joseph of Copertino. He is said to have experienced more than 150 flights in the years between 1630 and 1663 (Sebasti 2003, p. 89)⁹. Many of these experiences took place during public celebrations of the Mass, and therefore in this case as well they were a source of shame and humiliation for the friar. Indeed, Joseph of Copertino was subjected to an inquisitorial trial for simulated sanctity and abuse of popular credulity, a trial that ended by absolving him but ordering him to live segregated in a monastery. The flights generally begin with a scream by the saint, then his body becomes as rigid as a statue and is lifted up in ecstasy, sometimes reaching a height of many meters, to the great fear and the wonder of bystanders (Chiappinelli 2008, pp. 63, 65–8, 102–4). For instance, the Inquisition judges ask him to celebrate a Mass in their presence and, on this occasion,

All was proceeding peacefully, when, at the end of the celebration, a cry broke the silence. The friar, with open arms, flew to the altar and hung there, motionless, suspended above the flowers and burning candles. The frightened nuns tried to pull him down, for fear that he would be burned by the flames. A moment later Joseph had already descended to the ground and, on his knees, was singing and dancing, praising the Blessed Virgin. (*ibid.*, p. 80, transl. mine)

The theme of levitation should be considered in the context of other phenomena described in mystic and hagiographic literature concerning flight. Indeed, there are at least three other themes connected to flight beside levitations, ranging from major to minor involvement of the body. Levitation is surely the one that involves the body most intensely: as the above–quoted narrations show, the rapture of the soul is so strong as to carry the whole body with it, physically lifting it up toward the sky.

The second type of flight is related to *bilocation*, a term which in the mystic vocabulary indicates the mystic's ability to be seen and actually be located in two different places at the same time. For instance, Joseph of Copertino is reported to have experienced bilocation on two occasions: he was in his cellar, but at the same time he returned to his native village to keep his mother and a friend company at the moment of their

9. Besides narrating and commenting on some of the saint's main experiences of levitation, Sebasti (2003) also provides an anthology of testimonies about Saint Joseph's flights taken from the proceedings of his cause for canonization.

death (Chiappinelli 2008, pp. 86, 100). Sometimes bilocation is connected to flight. This is the case with Saint Pio of Pietrelcina (1887–1968): the acts of his cause for canonization include witness statements reporting that he appeared to the Allied pilots, floating in the air, so as to save the town of San Giovanni Rotondo from bombing¹⁰.

The third type is constituted by flight involving only the soul. In this case, the soul is momentarily freed from the body and carried up to visit earthly or heavenly places. In some occasions, however, at the end of the experience the body displays visible signs of the soul's journey. The hagiography of Lydwine of Shiedam (1380–1443), written by Thomas Kempis (1380–1471), narrates that, even though she spent long years in bed due to paralysis and in the dark because of an intolerance to the light, she had frequent ecstatic experiences in which an angel took her to visit “the gardens of Paradise” (Kempis 2012, p.124) and far-away earthly places; several times, on her return, her body mysteriously showed wounds connected to her ecstatic experience. For instance:

... she was once rapt to the sacred places of the city of Rome. And while she was going between some of the chief churches, and was proceeding with outstretched arms between shrubs and thorn bushes, from the same bushes she received a thorn in her fingers and brought it back with her, from the pain of which ... she suffered not a little for nearly two days. (*ibid.*, p. 115)

Another time, after being carried to Purgatory Lydwine's soul was lifted up to Heaven where she received a veil from the Virgin. When her soul returned, she still had the veil with her (*ibid.*, pp. 128–33).

Of course there is overlap between these kinds of experience, and the lines dividing them are not always well-defined. Undoubtedly they are to be interpreted in relation to the distinction between body and soul that characterizes Christian thought (Eco 2014; Galimberti 2020, chapters 2–3, 43–4) and the consequent distinction between bodily and spiritual senses (Gavrilyuk and Coakley 2012; Lingua 2006, part 1) according to which body and soul often act as two different sensing

10. I received this information from my colleague Francesco Galofaro, who is carrying out an in-depth study of Saint Pio's cause for canonization. The report of this miraculous flight by the saint in bilocation is also mentioned at <https://m.famigliacristiana.it/articolo/padre-pio-miracolo-parlano-i-piloti-alleati-non-riuscimmo-a-bombardare-ci-fermo-lui.htm>.

subjects. The typology I propose distinguishes among the mystical phenomena connected to flight on the basis of decreasing bodily agency: while in the first and second types the body has a more active role and the mystic appears as a unified subject composed of body and soul, in the third type the body's role is more passive, with the soul prevailing and the body mainly serving to testify to the spiritual experience.

The contrast between the weight of the body and the lightness of the soul can also be related to a recurring *topos*: in several cases, levitation is connected to food. For instance, Theresa of Avila once experiences levitation in the kitchen, while she is cooking (see below), and Gerard Majella in the refectory, where the contemplation of a sacred image makes him soar with the fork in one hand and the napkin in the other (cf. Papasidero 2022). These episodes provide an effective figurative representation of the prevalence of the transcendent values of the soul over the material value of the bodily needs.

In mystical hagiographic discourse, therefore, transcendence can be achieved through different narrative programs leading to the partial, temporary fulfilment of the promised good awaiting the subject after death. This ideology, based on the actualization of a transcendent value, significantly changes in the re-elaborations of these themes in secularized arts.

4. Levitation from hagiography to secularized arts

While mystical levitation has quite often been represented in sacred iconography over the centuries (and especially in relation to Saint Joseph of Copertino, in baroque art¹¹), this theme also appears in the contemporary secularized arts. In this context, however, mystical levitation is reinterpreted and attributed new and unconventional characteristics. Here I consider two cases, the reinterpretation of Saint Joseph of Copertino's flights in the novel *Nostra Signora dei turchi* by Carmelo Bene (2018, first published in 1966) and the performance *The Kitchen: homage to Saint Therese* by Marina Abramovic (2009).

The protagonist of Bene's novel is an actor who perpetually observes himself playing different roles and undergoing a process of self-destruction. His aspiration is to "become an idiot" (Bene 2018, p. 20, transl.

11. A small gallery of the saint's iconography is available at <https://sangiuseppedacopertino.net/san-giuseppe-nellarte/>.

mine), and one of the models he tries to imitate to achieve this goal is that of Joseph of Copertino. Indeed, the saint's hagiographies report that he was exceptionally clumsy and that his first attempts to enter a religious order failed because his superiors judged him "ignorant" and "idiotic" (see Sebasti 2003, p. 11). Bene's character longs to be able to fly like Joseph of Copertino, but attributes a specific and unconventional meaning to the saint's propensity for flight:

St. Joseph of Cupertino, keeper of swine, earned his wings consorting with his own clumsiness and at night, in prayer, he would reach the altars of the Virgin, open-mouthed, by flying. The idiots who see Our Lady have impromptu wings, they are even able to fly and rest on the ground like a feather. The idiots who do not see Our Lady, do not have wings, they are denied flight but fly all the same, and instead of resting they fall back ... But those who see that they do not see what they see, those who fly are themselves the flight. ... Such a miracle annihilates them: rather than seeing Our Lady, they are the Madonna they see. Ecstasy is this paradoxical, demented identity that sucks the subject out of the praying person and, in return, deludes him into objectifying himself within another object. ... This is how a saint loses himself, through uncontrolled idiocy. ... The idiots who see, see themselves in a vision with all the variations faith brings: if they are worms, they see butterflies, if puddles, clouds, if the sea, the sky. And they kneel before this alter ego as if they were kneeling before God. ... The idiots who have not seen Our Lady are horrified by themselves ... rather than bringing God to others to gain themselves, they bring themselves and others to gain God. (Bene 2018, pp. 43–5, transl. mine)

The figurative representation of these principles lies in the protagonist's irresistible impulse to throw himself from his balcony and other high places, an act he attempts several times. Each time, however, he falls and hurts himself badly (*ibid.*, pp. 32, 38, 42). This flight, therefore, is the reverse of mystical flight not only in its meaning, but also in its trajectory and final destination. The radical reversal of mystical discourse is an important feature of Bene's thought, as the very title of his autobiography shows: *Sono apparso alla Madonna* (Bene 2017), suggesting that it is not the Madonna who appears to the human being, as in the classic ecstatic experience, but the contrary¹².

12. For a further discussion of Bene (2018), see Ponzo (2019b).

Marina Abramovic's *The Kitchen: homage to Saint Therese* (2009) is an artwork composed of a set of photographs and videos portraying the artist in the kitchen of a Spanish monastery. One of the videos is entitled *The Kitchen I: Levitation of Saint Theresa* and indeed it shows Marina Abramovic "levitating". Commenting on her own work¹³, the artist explains that it is intensely autobiographical, connected to her nostalgia for her childhood kitchen and the figure of her grandmother. The levitation performance was inspired by a passage she read in the diaries of Saint Theresa of Avila that touched her deeply. In this passage, the saint describes having once had an ecstatic experience during Mass and that, when she had returned home, she tried to cook a soup but was unable to do so because she continued to levitate and this made her angry at the divine force she could not control. Abramovic interprets this episode as an ironic reference to the fact that being possessed of gift is sometimes an obstacle to carrying out the normal acts of daily life. On the figurative level, the artwork contains several references to religious iconography, such as the performer's long, sober black dress reminiscent of monastic robes and her pose with her arms stretched wide, besides the setting itself and the explicit reference to levitation. The system of values underlying this figurative apparatus, however, differs from the one identified in mystical–hagiographic texts. Indeed, in this case levitation is understood not as the figurative representation of a momentary fulfillment of transcendent values, but rather as the actualization of a personal memory, the figurativization of something belonging to the artist's individual past positioned in a specific time and space and not evocative of a universal, utopic afterworld. Therefore, transcendence in the religious sense becomes marginal; it is presented as the heritage of a time–worn common imaginary derived from the Catholic tradition, and it is substituted by the positive valorization of individuality and earthly experience. This reduction of transcendent values to values to be achieved in the here and now, such as self–realization, is even more clear in an interview conducted with the artist by Sara Ricotta Voza¹⁴:

13. <https://www.youtube.com/watch?v=37GtB4hMINY>.

14. <https://www.lastampa.it/cultura/2017/10/08/news/cibo-e-spiritualita-un-duello-artistico-1.34428131> (transl. mine).

Q: Teresa had extraordinary experiences, such as levitation, but she tried to fight them and struggled to keep them from happening in public. You, on the other hand, display them to the world. What is the message?

A: To help visitors understand that if I do it, they can do it too. I show that there are no insurmountable obstacles, on the contrary, as the title of my autobiography says, I invite you to Walk through the walls, because if you don't walk through them you don't know what's behind them. So my message is "Come on! Let's go!"

Q: Do you find any other similarities with St. Teresa? Do you consider yourself a mystic?

A: No, I am neither mystical nor special. I am an artist and my job is to convey a message.

In both Bene and Abramovic, therefore, the traditional theme of mystic levitation is reinterpreted in light of an idea of secularized transcendence that is deprived of its metaphysical, otherworldly component but nevertheless directed at overcoming human limits.

5. Conclusion

What do all these formulations of the theme of flight and its associated values have in common? An answer to this question can be found in Italo Calvino's lecture about *lightness*. Calvino (2020 [1995], p. 7) defines lightness as a *value*, one that he himself tries to achieve in his literary works. As a model, Calvino looks to the mythological hero Perseus who defeated the Gorgon and her power to petrify by flying and avoiding looking directly at her. Bene and Abramovic similarly use their art as a protective filter for looking at the weight of reality and propose, as an alternative, a way of gazing on it from above. This alternative perspective is what Calvino identifies as the "existential function of literature" — and, we might add, of the arts in general — consisting in "searching for lightness as a reaction to the weight of life" (*ibid.*, p. 30). This yearning for lightness can not only be found in Western literature (of which Calvino provides a representative sample from Antiquity to the 20th century), it also appears as a universal human feature:

The shaman responded to the precariousness of the tribe's existence — drought, disease, evil influences — by cancelling the weight of his body, transporting himself in flight to another world, another level of perception, where he could find the strength to modify reality. In centuries of civilization nearer to our own, in the villages where women bore the heaviest burden of a life of constraints, witches flew at night on broom handles and even lighter vehicles such as ... plaits of straw. ... I believe this link between yearned-for levitation and suffered deprivation is an anthropological constant. And literature perpetuates this anthropological device. First, oral literature: in fairy tales, flight into another world is a frequently repeated situation. Among the “functions” catalogued by Propp ... [there are] various examples of the occurrence “the hero flies through the air” ... (*ibidem*, transl. mine)

From this perspective, the theme of flight in the cases under consideration, albeit specifically connected to the Christian–Catholic idea of transcendence, can be related to a utopia that crosses many religious cultures (for instance shamanic traditions in general, Buddhism, and Hinduism), which connect the value of lightness to values of transcendence (Yelle and Ponzo 2021, p. 2; Eliade 1954, chapter VIII)¹⁵. The contemporary artistic re–formulation can be interpreted as a move to overcome religious transcendence in the name of a value of lightness that finds realization in the artwork itself: the arts propose themselves as a substitute for religion in the human quest for lightness, understood in the specific cases we considered as a secularized form of transcendence that is characterized by the absence of a properly metaphysical dimension and conceives the “beyond” only as freedom from the burdens and limits of human life and bodies.

Of course, both of these systems of values, religious and secular alike, are *utopic* in that they propose a perspective alternative to constituted reality and prevailing ideologies proposing material values. What is somehow paradoxical in both of them is the role of the body itself. Indeed, bodies play a key role in the acts of flight analyzed here, as an indispensable component of the experience of transcending their

15. The theme of lightness is of course diffused beyond the specific religious and artistic cultures considered here. According to Marsciani (2022, p. 123), for instance, the virtualization of experience desired and experimented in contemporary societies is based precisely on the value of lightness, on the desire to overcome the weight and the limits of the body and to reach infinity.

materiality¹⁶. These bodies are a good example of what Foucault defines as *utopic bodies*, which “allow all the space of the religious, of the sacred, ... of the other world” to enter into their own materiality and flesh (Foucault 2019, p. 17, transl. mine). The topological imaginary connected to the theme of flight is characterized by a vertical orientation. In many cultures, included the Catholic one, the vertical metaphor is frequently used in the imagination and representation of hierarchic structures (Schwartz 1981). However, the imaginary of the flight seems to be in contrast with this kind of metaphor and the subjacent ideology, mainly based on what I called “immanent” values and regulating a concrete social, political and economic system. The transcendent value underlying the theme of flight, from this perspective, challenges the vertical hierarchic imagery, thus proving to be part of a utopic discourse, in the Ricoeurian sense, namely an alternative ideology challenging the existing structures and imagining a different reality, in this case above and beyond.

Bibliographic references

- AVILA T. of (2018) *Libro de la vida — La vita*, in T. of Avila, *Tutte le opere. Nuova edizione riveduta e corretta. Testo spagnolo a fronte*, ed. M. Bettetini, Bompiani, Milano.
- BENE C. (2017 [2005]) *Sono apparso alla Madonna*, Bompiani, Milano.
- . (2018 [1966]) *Nostra Signora dei Turchi*, Bompiani, Milano.
- BOULNOIS O. (2005) “Analogy”, in J–Y. Lacoste (ed.), *Encyclopedia of Christian Theology*, Routledge, New York, vol. 1, 27–30.
- CALVINO I. (2020 [1995]) “Leggerezza”, in I. Calvino, *Lezioni americane*, Mondadori, Milano, 5–32.
- CAPUA R. da (2013) *Vita di Caterina da Siena. Legenda Maior*, Paoline, Milano.
- CELANO T. da (2015) *Leggenda di Santa Chiara Vergine*, Paoline, Milano.
- CHIAPPINELLI W. (2008) *San Giuseppe da Copertino. Il santo delle meraviglie*, Shalom, Camerata Picena.
- DI MURO R. (2014) “Levitazione”, in L. Borriello and R. Di Muro (eds.), *Dizionario dei fenomeni mistici cristiani*, Ancora Edizioni, Milano, 81.
- ECO U. (2014) *Riflessioni sul dolore*, ASMEPA, Bologna.
- ELIADE M. (1954) *Le yoga, immortalité et liberté*, Payot, Paris.

16. For further reflection on this subject, see Ponzo (2022).

- FABBRI P. (1998) “Spiegazioni semplici a un mondo complicato”, https://www.paolofabbri.it/interviste/spiegazioni_mondo/.
- FOUCAULT M. (2019) *Le corps utopique, les hétérotopies*, Nouvelles Editions Lignes, Paris.
- GALIMBERTI U. (2020 [1983]) *Il corpo*, Feltrinelli, Milano.
- GAVRILYUK P.L. and S. COAKLEY (2012) *The spiritual senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GENDREAU B.A. (2003) “Transcendence”, in T. Carson (ed.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, Thomson Gale, Detroit–Munich, 141–43.
- GREIMAS A.J and J. COURTÉS (1979) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (Engl. Trans. L. Crist, D. Patte et al., *Semiotics and Language. An Analytical Dictionary*, Indiana University Press, Bloomington).
- KEMPIS T. (2012 [1912]) *St. Lydwine of Schiedam, Virgin*, Burns & Oates, London.
- LEONE M. (ed.) (2014) *Estasi/Ecstasy — Lexia*, 15–16, Aracne, Roma.
- . and R. PARMENTIER (eds.) (2014) *Representing Transcendence — Signs and Society*, 2, S1, Supplement, The University of Chicago Press, Chicago.
- LINGUA G. (2006) *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini*, Medusa, Milano.
- MARSCIANI F. (2012) “Il discorso della preghiera”, in F. Marsciani, *Minima semiotica. Percorsi nella significazione*, Mimesis, Udine, 247–61.
- . (2022 [1999]) “Del corpo–massa”, in T. Migliore e M. Colas–Blaise (eds.), *Semiotica del formato*, Mimesis, Milano–Udine, 121–30.
- ORLANDO F. (1998) *L'intimità e la storia: lettura del Gattopardo*, Einaudi, Torino.
- PAPASIDERO M. (2022) “Il corpo di San Gerardo Maiella: tra sofferenza ed esperienza mistica”, in J. Ponzo and E. Chiais (eds.), *Il sacro e il corpo*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 91–113.
- PONZO J. (2015) *La narrativa di argomento risorgimentale (1948–2011)*, Aracne, Roma.
- . (2019a) *Religious Narratives in Italian Literature After the Second Vatican Council: A Semiotic Analysis*, De Gruyter, Berlin–Boston.
- . (2019b) “Carmelo Bene e il santo–feticcio. Dalla letteratura al teatro e ritorno”, in M. Leone (ed.), *Il programma scientifico della semiotica. Scritti in onore di Ugo Volli*, Aracne, Roma, 135–47.
- . (2021) “Adveniat regnum tuum: Revolutionary paths toward religious transcendence in Italian contemporary narrative”, in R.A. Yelle and J. Ponzo (eds.), *Interpreting and Explaining Transcendence: Interdisciplinary Approaches to the Beyond*, De Gruyter, Berlin–Boston, 293–311.
- . (2022) “Cenni per una semiotica del sacro e del corpo”, in J. Ponzo and E. Chiais (eds.), *Il sacro e il corpo*, Mimesis, Milano–Udine, 257–74.

- RICOEUR P. (1989) *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York.
- SCARAFFIA L. (2014) *La santa degli impossibili. Rita da Cascia tra devozione e arte contemporanea*, Vita e Pensiero, Milan.
- SCHWARTZ B. (1981) *Vertical Classification: A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago.
- SEBASTI G. (2003) *Il caso Giuseppe da Copertino*, Sugarco, Milan.
- STANO S. (2022) “Il corpo negato: privazione, catarsi, culto”, in J. Ponzio and E. Chiaia (eds.), *Il sacro e il corpo*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 199–215.
- ROSSI-LANDI F. (1972) *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano.
- TOMASI DI LAMPEDUSA G. (2007) *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano.
- YELLE R.A. and J. PONZO (eds.) (2021) *Interpreting and Explaining Transcendence: Interdisciplinary Approaches to the Beyond*, De Gruyter, Berlin–Boston.

PERFORMING IDEOLOGIES IN SYMPOIETIC FACES¹

SILVIA BARBOTTO*

TITOLO IN ITALIANO: *Performando ideologie nei volti simpoiетici*

ABSTRACT: In this paper we explore the telluric temperament typical of the paradigmatic depths of ideological arrangements through the syntactic analysis of a specific artistic manifestation. Thus we consider the plastic, figurative and performative levels of a photograph by Fukase Masahisa. In order to analyse this case, we recall crucial insights on ideology by scholars such as Keane, Haraway, Ricœur, Leone and Watsuji, among others. The performativity of the ideological conformation itself, but also of the face as the main object of our study, is shown through an organisational scheme elaborated on the base of Greimas and Courtés' reflections, with specific reference to concepts such as collectivity and relationality.

KEYWORDS: Critical Ideology, Consciousness, Art, Photography, Face Studies.

Nothing is more imperative than this
abandon in the emptiness of space, this
trace of infinity which passes without
being able to enter. It is hallowed out the
face as a trace of an absence.

Levinas (1998, p. 93)

1. Introduction

Ideology can be associated with the system of ideas that permeates the epistemic depths of any organism of thought, an articulation that

* University of Turin and Autonomous University of Yucatán–Mexico.

1. A first version of this text was presented on 12 November 2020 at the Shanghai Seminar “Critical Semiotics: From Sign to Ideology” hosted by Massimo Leone. This publication is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 819649 — FACETS, PI Massimo Leone).

goes beyond singularity to establish itself, instead, in collective complexity.

Exploring ideological dynamics means grasping the structural becoming of the background, the stable but changing structure like the movement of the telluric temperament that follows the earth's magnetic field: thus, ideologies do not belong to a fixed territory, but instead become part of those stratifications of meaning whose formulas express a certain degree of oscillation and are always necessarily a function of other instances. In their temporal insertion, a sort of *distentio animi* takes place: in St Augustine's terms, we should focus our attention not so much on things as they occur, but on the affection they leave in our experience. In fact, ideology can be thought of as a rhizomatic *distension* from which formative explorations generate in a kind of coalescent pact, which is not always evident.

The resulting narrative construction is an oscillatory collective dimension whose staging always involves a memory deposit, a transversal probabilistic testimony, conditioned by a necessarily applied character: an ideology, in addition to sustaining itself on the conceptual and theoretical set-up, sustains the phenomenal field by reconnecting the depths with the surface. As a mnemonic archive, it unleashes rhythms that are historicized and intimately connected to accumulated memory, while also developing a kind of resistance to openness and change. Studying the ideology that interpenetrates events entails a further specification: although on an etymological basis it is founded on the recognition of the network of presupposing ideas, we will instead see that this posture must be supplemented with the need to study the phenomenon as a post-Cartesian hybrid, an inseparable subjugating format where ideology stands for both idea and body, as well as a post-anthropocentric posture, an intricate *sympoietic* habitat where ideology includes all living, thinking beings in different ways.

Enunciative praxis thus refers back to the ideological regime as pre-linguistic and predisposed functioning on the one hand, as well as to the linguistically inhabited pragmatic regime on the other. In this sense, ideology needs a paralinguistic approach that highlights its constellational strategies: how does ideological language function? What constellations are initiated in such a mechanism, and how? In other terms, how to identify and study the ideological foundations of languages?

And just like events and happenings, things too, apparently so inert and objectively far removed from biodynamic vitality, are bodies among bodies and as such are explosive ideological charges. In this regard, we recall Gerard Genette's typological distinction of material objects, things on the one hand and events on the other, as follows: "things are the stable (i.e. relatively immobile and durable) aspect that certain agitations of atoms take on, which do not carry on their tireless underlying saraband. In short, things are a particular kind of events" (Genette 2010 [1994], p. 33, our translation), as also remarked by Donna Haraway's words: "I am talking about material semiotics, about practices of worlding, about sympoiesis that is not only symbiogenetic, but always a sensible materialism" (Haraway 2016, p. 88).

We will be primarily concerned with a corpus revealing the border among objects, events and practices — namely, between biology and culture — whose analysis will attempt to unravel the "corporeity" of ideology, its organizational and modelling devices, its location in triangulation with axiology and cosmology, its process of bilateral transition from singularity to collectivity, from *parole* to *langue* and, with mereological criteria, vice versa.

2. Approach to the theory set: understanding ideology

The seminar "Critical Semiotics: From Sign to Ideology" directed by prof. Leone at Shanghai University (2020) was held in virtual mode, at a critical moment in the world context. In that never-ending year, a new pandemic wave was once more enveloping the entire planet and leaving no room for the previously consolidated *normality* to start again. Perhaps, in spite of the difficulty generated, it furnished an opportunity to rethink *new normalities* in a way more attentive to otherness, environment and conscious living ideologies. Being on webinars and platforms of various kinds had become a daily habit and it could be done wherever there was a network. During that occasion I was in a small rural village in northern Italy, with a very unstable Internet connection and it was part of my creative approach and exercise in semiotics to explain to my online interlocutors, a group of 50 Chinese students from Shanghai, my temporary entourage: it was an emic approach, a way to enter, deeply though ephemerally, our virtual

connective room. That was among the first occasions on which I had the opportunity to think academically about ideology as a semiotic problem and I gave a presentation entitled “Semiotic ideologies in contemporary art”.

Having revealed the origin of the reflection that follows, we proceed with the first steps taken since then, recapitulating the initial ideas by taking up some of the contents of the graduate seminar. I selected the following four points, on the basis of which I then elaborated, together with other authoritative readings and personal considerations, guidelines concerning the semiotic critical ideology:

[i] When individuals or whole societies find meaning through language in reality, they are guided by invisible schemes called ‘language ideologies’. Language ideologies have been variously defined, but a common description designates them as ‘sets of ideas a community holds about the role of language’. [ii] Language, however, is not only verbal. It does not manifest itself only through words, but also through other patterned articulations, involving mental representations and non-verbal systems of signs. [iii] Semiotic ideologies can be defined as implicit guidelines that pattern meaning-making in societies. Using language to give value to space and time, perceive reality, interpret it, keep memory of it: these activities seem spontaneous exactly like speaking one’s ‘mother tongue’. Yet, exactly like ‘natural languages’, non-verbal meaning-making too follows rules, which together compose a mysterious ‘grammar of signification’. [iv] How do different cultures develop alternative understandings of meaningfulness and meaninglessness through both verbal language and other systems of signs?”. (<http://www.facets-erc.eu/events/2020-shanghai-university-graduate-seminar-in-critical-semiotics/>)

If human beings are guided in their actions and thinking by hidden ideological foundations, the work of critical semiotics seems to probe precisely that invisible elsewhere so that, progressively or suddenly, it can become, at least partially, visible. Researchers are also included in this category: however, much though we aspire to impartiality of information, to objectivity in the interpretation of meaning, we know very well that we are resorting to fundamental structures and beliefs: it is therefore better to recognize them, to make them explicit, even in pursuing science. I consequently approached the same four topics in an

interpretative–evolutionary key, and the following synoptic sketch briefly classifies and illustrates the four points mentioned above:

- EPIPHANY: invisibility \rightarrow visibility
- TRANSMEDIA: verbal language \in other systems of language
- INTERSECTION: spontaneity / naturality \cap constructivity / culturality
- DENSITY: meaningfulness versus meaninglessness.

To prepare the ideological dismemberment, to understand the ideology's constitution and origin, to study not only the possible evident and resulting signs, but also the underground dimension that allows the idea to emerge as such, unique and decipherable, means, in some way, to tap into its root. The four operations listed above, therefore, as well as any action concerning ideological consciousness, seek the signs of the ideas, thus conceptualizing the idea not as a single sign, but as a set of signs with a shared root.

This axiom in symbolic terms would be:

- For each idea (i) there is a root of that idea: $\forall i \exists \sqrt{i}$;
- The root of the idea coincides, by approximation, with the (pertinent) set of signs that constitute it.

That is to say, to approach the root of that idea consists in approaching the set of (pertinent) signs of which it is constituted: $\sqrt{i} \approx \cup s1, s2, s3, sn$.

In semiosis, i.e. in the sphere of the knowable to which a meaning is attributed, a sort of a priori selection takes place in which, on the basis of criteria of various kinds including ideological ones, the phenomenological sign structure is established, allowing the infinite and continuous natural range to become, or not, part of this process. The selective criteria clearly respond to more or less conscious anthropological dictates, but they also emerge in the light of relatively invasive agents so that the reactions, albeit mediated, become semi-spontaneous or autonomous.

For Webb Keane (2018, p. 68) “semiotic ideology involves the variety of ways that people attend to the nature and functions of signs and guides them as they sort out which aspects of their experience are

or are not candidates for even being signs at all". The candidature to become a sign is potentially infinite, but we would say in semiotic terms that to become a sign the candidate must first of all be relevant. The author himself points out how the founding father of North American semiotics, Charles Sanders Peirce, warns us that: "a sign only functions as a sign if it is understood to be a sign" (MS 59, 32, in Keane 2018, p. 4).

As an inclusive procedure we remember that cognition happens through the whole body the relation in *umwelt* with other bodies, the open and incorporated text, the transversal and diffused space, the awareness of the entirety: in this embodiment, the reflexive property of the sign emerges.

An operation of ideological semiotic criticism thus occurs if the ideas respond to the definition of reflexivity, that is, if the signs that constitute them carry out a relational process with themselves: *iRi*.

The semiotic reflexivity draws on assumptions about the nature of the world, the kinds of beings that inhabit it, and the kinds of causes and effects with which they are involved. Reflexivity is not something extraneous to the ways signs work or something added on to them: it is a necessary component of their working, at least within human social worlds. (Keane 2018, p. 68)

Ideology, therefore, made up of a logic of reflexive signs, based on the consideration of the multiplicity of signs that favour and then carry out their founding function, is part of semiotic criticism, in that discipline that besides being categorical and, in some ways, limiting, is also a *lifestyle* on which paradigms and scaffolding can be built. Jurij Lotman also intervenes in favour of a semiotic understanding based on the distinction between what is significant and what is not:

Every act of semiotic understanding requires that significant and non-significant elements are distinguished in the surrounding reality. From the point of view of a systemic modelling, the elements that don't carry meaning are as if they didn't exist. As they are not relevant in a modelling system, their existence takes second place. ... To highlight in the surrounding world what is the layer of culturally relevant phenomena is the initial and essential act for any semiotic modelling of culture. (Lotman 1998, p. 104, our translation)

Following the *enactivism* current, ideology is not necessarily a conscious, deliberate, or systematically organized thought, or even thought at all; it is behavioural, practical, sometimes pre-reflective: “Signification — or, more simply, meaning — rather than ideation in a mentalist sense is the core phenomenon in these contemporary uses. And even the most material aspects of life are invested with meaning, rife with signification when they are encompassed within the field of human action” (Woolard 1998, p. 6).

It is the linguistic and social practices that co-construct the ideology, making it a derived and derivative instance, in both cases guiding practices as well as thoughts, and we will elaborate on this aspect in the next chapter related to performativity.

3. The performativity of the face, the ideology performing below the face

Ideology sediments memory, but this memory may also be juxtaposed and almost supplanted by sudden innovations, which completely change the frame of reference, something that often happens in artistic language. Innovation and above all imagination are fundamental elements for the critical study of ideology. Particularly with regard to the latter, we can refer to Ricœur who, in 1986, treats ideology together with (performative) utopia: the dialogue between the two, as well as the analysis of the incongruity behind it, can shed light on the more general question of imagination as a philosophical problem, as a constitutive cornerstone of social reality.

When ideology is treated outside of life processes then we enter idealism, creating a kind of ideology–reality opposition as praxis. Ricœur approaches this by focusing on the writings of Marx, Saint-Simon, Fourier, Cabet, Engels and Althusser, who present a veritable apology of ideology: “The reflexivity of the concept of ideology on itself provides the paradox ... according to which the theory becomes a part of its own referent. To be absorbed, to be swallowed up by its own referent, is perhaps the fate of the concept of ideology” (Ricœur 1986, p. 8).

It must be understood that the praxis–ideology opposition is not a distortion, a dissimulation of the former on the basis of the latter, but

a connection: “action is immediately ruled by cultural patterns which provide templates or blueprints for the organization of social and psychological process” (*ibid.*, p. 12).

The human being is deeply connected with other forms of living and non-living beings: reflexivity and action understood in a relational way are far from being autopoietic and self-referential, but settle instead, always in an interactive and co-produced dimension. The reflexivity of signs passes through and is constructed with otherness; in this way ideology takes on a social and collective character, rooted in relation rather than unity.

Our primitive and genetic system is hierarchized by systems of leadership where ideology plays its main role: Ricoeur mainly uses the work of Max Weber for the conceptualization of the nowhere, a privileged contemplative space, a space of imagination but also of potential action. And again, ideology is strongly imbued with a material, practical, tangible and attantial aspect, although from the potentiality and the special extraterritoriality of the nowhere as “an exterior glance on our reality, which suddenly looks strange, nothing more being taken for granted ... a place which exists is no real place ... a field, therefore, for alternative ways of living ... [that] puts the cultural system at a distance” (*ibid.*, pp. 16–7).

Ideology — not as ideas so much as construed practice — is consequential, for both social and linguistic process, although not always consequential in the way its practitioners might envision. ... The point is not just to analyze and critique the social roots of linguistic ideologies but to analyze their efficacy, the way they transform the material reality they comment on. The emphasis is on what Eagleton, harking back to Austin’s speech act theory, calls the performative aspect of ideology under its constative guise: ideology creates and acts in a social world while it masquerades as a description of that world. (Woolard 1998, pp. 10–1)

We simplify in the following diagram the foundational sublayer of critical ideology by permeating the performative apparatus (theorized by Greimas and Courtés 1979) and enhancing the performative aspect of critical ideology itself. On the one hand the ideological grid conditions and configures performativity, as an act of consciousness and human action, and on the other hand ideology itself becomes performative.

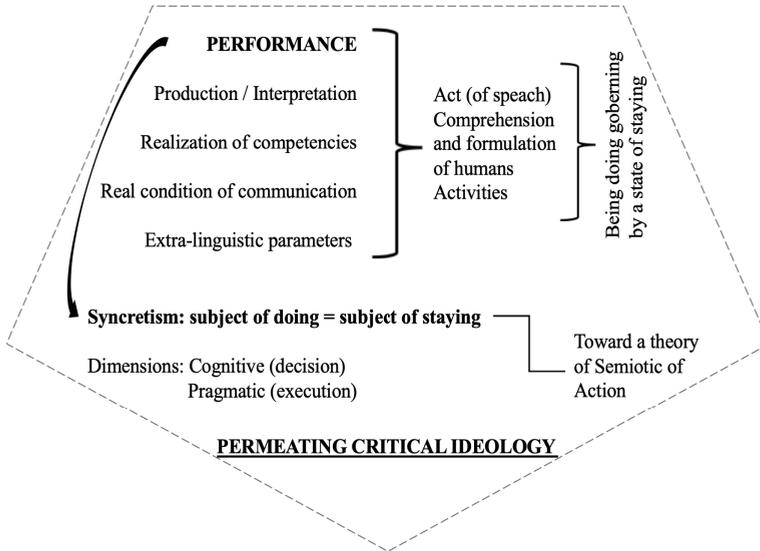


Figure1. Performance, synoptic chart.

The performativity of ideology, however, must be located and contextualized by expansion: there may be a single detail at the centre of ideological analysis, but we must remember that this detail is always part of a larger and more numerous family, which in turn originates from generations and generations of ancestors. That is to say, although ideology belongs to and manifests itself in the individual, it always originates from a larger hierarchical system and comes from *lineages of lineages*.

The figure of ideology can be compared to the magma underneath the earth's landmasses and ocean bed: it is magma that, depending on its pressure and constituent density, exerts certain influences on the layers above it, performing with them. Just as, in the discipline of volcanology, magma has a certain consistency and takes on this denomination until it emerges from the earth's crust and becomes lava, so too ideological magma, when it becomes visible, when it emerges from the cortex of invisibility (the first of the four points enumerated at the beginning), takes on different characteristics, loses its initial nature and transforms its behavioural logic.

Occupying the extraterritoriality of transition, that nowhere as a space in which ideology can be sought and thus manifested, we

combine this space with that of the face. In the face resonates the tone that characterizes the uniqueness of each human being, and underlies the disruptive imprint of being an individual and a social aggregate: on its surface ramify the interconnected webs of our being, whose traces, visible and invisible, mark the path travelled and, at times, predict the path yet to be travelled.

The face itself, the human face, synecdoche of the collective face, is a combination of nature and culture, concepts that have been questioned as aprioristic dichotomous extremes, of the living and the non-living: between the artificial and the machinic, the face, somehow transhuman, is made of skin but also of pixels and artifice that protrude from it, blurring. The face is flesh, it is image and virtual data, and in any case, in its bio-semiotic or audio-visual version, to study it critically it is necessary to take into account its performativity:

- a. The face is the result of the arguments that construct it, including the ideological ones;
- b. The experience of the face is always mediated and inferences of meaning allow us to de-structure the mediation.

There are as many ideologies of the face as there are faces, but we can bring together macro areas such as the ideology of the digital face, or that of the quantified face. In the ideology of quantification, wanting to enumerate is part of that attempt to expose what is veiled, fulfilling one of the tasks of critical ideology that makes the implicit explicit, the invisible evident.

This is brought to light by the current transmediality: we do not only talk about the face through verbal language, but it is precisely thanks to the imposing use of transmediality that the tendency to quantify facial data has been accentuated. If we think about biometrics and face-recognition, we see that indeed artificial intelligence and deep learning have considerably highlighted the practices of datafication and measurement in scalar terms: in quantitative terms especially regard the systematic dimension (e.g. face recognition) and the individual one (e.g. data extrapolated from the analysis of an individual), while in qualitative terms concern the calculation accuracies of sophisticated machines, applied by surveillance and medicine.

The intersection can be thought of as that infrastructure which, through normalization processes, allows constructiveness to become spontaneous.

The ideology of quantification of the face has distant origins, if we think of the physiognomic dynamics applied at the beginning of the 20th century, which in turn had been preceded by disciplines such as phrenology, craniology or pathognomy, whose results were usually represented through highly detailed iconographies. Certainly, historical becoming is not a linear process, so that these practices, too, underwent enormous changes; according to Belting, the main difference resides in the visualization: “The distinction between ancient physiognomy and the current methodologies of visualization is so marked that it seems legitimate to speak of a veritable change in paradigm: in the past one started from the face to raise the questions that are now formulated from the study of the brain” (Belting 2018 [2014], p. 84).

For the reasons that have emerged in this chapter, we consider it important to dwell on the exploration of the face, and specifically the portrait: we therefore approach the self-portrait work of Japanese artist Masahisa Fukase as root and result of his ide-ology ($i \exists \sqrt{i}$), not before sinking in some key ideas regarding the semiosphere of art.

4. Language of art and descriptive methodology to highlight the ideology of writing and reading the face

Art is a language favourable to criticism, to the possible upheaval of everything that is confirmed or repeated elsewhere. It is also a privileged expression of the poetics of the human being, an aesthetic springboard of living contradictions where any potential meaninglessness finds a way of existence and relevance. In Jurij Lotman (2011, pp. 249–50) the language of art is resumed as follows:

- Art is one of the forms of modelling activity. (It is a special one).
- Art is a special type of modelling system.
- Art is always an analogue of reality (of an object), translated to the language of the given system.
- The content of art as a modelling system is the world of reality, translated to the language of our consciousness.

- Art has a number of characteristics that are related to play-type models. The perception (and creation) of a work of art requires a certain — artistic — kind of behaviour that has several characteristics in common with playful behaviour.

The language of art seems to constitute its own ideologies, often misleading and not corresponding to the dominant one. In fact, in order to understand its nature, as well as other ideologies, we must get to the root of it: the artistic language is often innovative and one of the main properties attributed to it is creativity. Often, but not always, based on abductive logic, art carries out a subversion, so that the sign from which the ideological positioning or implementation emerges later on, comes first: ideology can be a driving force and become constitutive, giving life to those signs thanks to which the idea takes shape, but it can also be deduced and built afterwards. In the latter case, the thing, object–word–action, is a forming root. The emerging text, the ideological sign that has taken shape, encapsulates the contextual mediation, the pertinence and the space–time delimitation carried out by the artist.

Certainly, the ideology behind art is not only of one type and can be radically opposed if we consider, for example, the art of the capitalist systems proper to the Anthropocene compared to Collective Art or Lively Arts in relation to *sympoiesis* (see Haraway 2016): we are talking about dynamics dictated by possession, authoritativeness, a sense of ownership and profit in the first case, of sharing and collective growth in the second case.

Diverting to trans–ideological extraterritoriality, we analyse an artwork by Masahisa Fukase (*Ravens 6: Noctambulant Flight*, 1980)² as an isotopic and explicative one, and yet even ambiguous. Actually we approach it as a semi–symbolic system which, according to Anne Beyaert–Geslin (2012, p. 41), is a “mode of discursive organization based on a correspondence between the categories of the plane of expression and content”: in a first phase we syntactically describe the topological, eidetic and chromatic dimensions, while in a second phase we delve into certain philosophical categories peculiar to the author’s culture and the Japanese culture, in order to extract the ideological grid,

2. <http://masahisafukase.com/ravens-6-1980/> (we refer to the last image of the series). Last Access: 23/02/2023.

figurative/plastic and philosophical/semantic dictate on the basis of which the image, in turn an ideological meta-consciousness, is constructed.

As regards the *plastic level*:

- a. Topological dimension: this is a two-dimensional space created photographically through a superposition that may have occurred analogically (through the superimposition of two films), phenomenally (through the insertion of a reflective interface, e.g. glass) or digitally (through post-editing practices, an unlikely option considering the date of execution).
- b. Eidetic dimension: how does the specificity of certain compositional features (forms, figures, lines) refer to certain concepts? The raven (烏, *Karasu*) in Japanese culture is the divine messenger symbolizing a good omen and gratitude. The half-closed eyes represent, interculturally, silence, introspection and reserve. The superimposition of the two figures (one human and the other animal) is partial: from the foreground one glimpses the subject in the background. The diffuse out-of-focus distances the perception of exactness and precision to leave room for an ambiguous and opaque poeticity.
- c. Chromatic dimension: we observe a bichromatic range corresponding to black and orange, including the scale resulting from their intersection with white and other secondary colours. These are vivid, saturated, contrasting colours.

In relation to the *figurative level*, we provide an interpretation of the image that connects the plastic level, the plane of form, with the plane of content from which meanings emerge. *Noctambulant Flight*, 1980, is part of the Hyōten (Freezing Point) project that began in 1961 and ended in 1982, when Fukase enigmatically wrote that he had “become a crow”: this sentence sheds light on both the work and, above all, on the ideological apparatus underlying the Japanese artist’s work.

This statement brings me back to the conclusions that emerged from Leone’s text “Ignorant Design”, where the author in a breathless 266-word sentence without a full stop declares it *to be wind*:

wind that moves subatomic particles ... that baptizes new planets ...
that also blows in the theatres ... this is not a real wind ... and it is

only for a moment ... when for a mystery the universe pretends to align itself with the wills of thought and deed, that we seem to feel it ... this wind is an apparent wind, it is that which is animated by the very animating of things, which are not moved by the wind but which are wind, we are wind ... (Leone 2017, p. 317)

The reflexive property attributed to ideology as a mode of conscientization about one's self shared nature also runs through this passage: plastically we have an overlay probably attributable to a reflexive interface, a glass. Watsuji, who following Heidegger reminds us that to exist is to *ex-ist*, that is, to stand outside, an opening towards which a certain interpretation of reflection can tend, observes:

Reflection is only one of the ways of understanding oneself, and certainly not the most primitive way of discovering oneself. Of course, we can interpret *reflektiren* (to reflect) from its etymology: to crash one's vision against something and from there to bounce back; to reflect would be to reveal oneself by reflecting from something and would express the way of revealing oneself. (Watsuji 2006, p. 26)

The author gives the example of 'feeling cold': being outside, feeling cold, we grasp ourselves. The moment we feel cold, we have already gone out of ourselves and are existing with the cold.

Cold is not a thing or object that is out there independently of ourselves, but we are not ourselves in the cold. ... The "going out" or "ex-isting" is a fundamental structural determination of human life, on which is based what we call the intentional orientation of consciousness. Feeling cold is an intentional experience in which one discovers oneself as already being outside oneself, having gone out of oneself into the cold and existing in it. (*ibid.*, pp. 26–7)

The *performative level* occurs when *expectualization* comes into play as a path of gaze and movement. Configuration into different forms of integration or community takes place, according to Watsuji, in terms of movement and dynamism through individual fragmentation; the result is the reintegration of an ideological consciousness whose basis is a collective performativity: in "becoming crow", in "being wind" there is an ideology that emphasizes the whole and the entirety as well as valorizing the individual as part of the whole.

The critical perspective with which we approached the analysis of one of Fukase's visual works, made possible through a transdisciplinary and cross-cultural approach, allowed us to bring out the underlying ideological properties not only of any artefact, but also of any agent discrimination. Further investigation could be pursued by taking, for instance, the opposite path: instead of understanding how works of art embody ideologies, such research would thus be based on the ideological transmissibility inherent in art and would study, for instance, how the manifestations emanating from it can themselves be ideological activators and not merely passive sediments or authorial receptacles. Such research, only evoked here for spatiotemporal reasons, would probably highlight the preponderant role of artistic language in being a critical vehicle of change, a strong social activator and, therefore, a provocateur of the dominant ideological systems.

5. Findings

Art and, by extension, artistic language stir sediments to be created and enjoyed: a work of art is a child of its time and its author, as well as of the ideology of its time and the ideology of its author, but it can also be timeless and nameless, therefore transcending the immanence and its ideological foundation. Semiotic foundations, in any case, are wherever human behaviour takes place, even if its language does not seem to say anything, even if it is an inaudible inactivity.

Analysing an object from a critical semiotic point of view with a particular eye to the underlying ideology, requires a heuristic effort that involves digging out the evidence. Such an intervention, when creative, constructive and interpretative, implies the awareness of becoming co-participants in the ideological construct that has emerged. The immersive process that from a sign leads us in a way that is anything but linear and direct to ideology, treats the object as a living and forming thing, in short as an agent, a performative subject. We have indeed laid some foundations to understand how semiotic criticism of ideology behaves from the views of some authors in the humanities and the analysis of a specific art work by Fukase. Although the constitutive genesis of the ideological order can be considered the backbone of the epistemology

of a specific singularity, this path has made it clear that ideology is a problem of collective origin and manifestation.

Bibliographic references

- BELTING H. (2018 [2014]) *Facce. Una storia del volto*, Carocci, Roma.
- BEYAERT–GESLIN A. (2012) “La figura e il sogno. Spazialità e temporalità in un dipinto di Max Beckman”, in F. Polacci (ed.), *Ai margini del figurativo*, Protagon, Siena, 41–58.
- GENETTE G. (2010 [1994]) *L'œuvre de l'art. Immanence et transcendance*, Seuil, Paris.
- GREIMAS A.J. and J. Courtés (1979) *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (Engl. Trans. L. Crist et al., *Semiotics and Language. An Analytical Dictionary*, Indiana University Press, Bloomington 1982).
- HARAWAY D.J. (2016) *Staying with the Trouble. Making kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London.
- KEANE W. (2018) *On semiotic ideology*, “Signs and Society”, 6(1): 64–87.
- LEONE M. (2017) *Ignorant design. L'universo della Moda*, “Lexia”, 29–30: 303–17.
- LEVINAS E. (1998) *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Duquense University Press, Pittsburgh.
- LOTMAN J. (1998) *Il girotondo delle muse. Saggi sulla semiotica delle arti e della rappresentazione*, Moretti & Vitali Ed., Bergamo.
- . (2011) *The place of art among other modelling system*, “Sign Systems Studies”, 39(2/4): 249–70.
- RICŒUR P. (1986) *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York.
- WATSUJI T. (2006) *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Sígueme, Salamanca.
- WOOLARD K.A. (1998) “Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry”, in B.B Schieffelin et al. (eds.), *Language Ideologies. Practice and theory*, Oxford University Press, New York, 3–50.

IDEOLOGIES OF NATURE IN A TRANSHUMAN PERSPECTIVE: HERBARIA AND THE INVENTORY GAZE

CRISTINA VOTO*

TITOLO IN ITALIANO: Ideologie della natura in prospettiva transumana: gli erbari e lo sguardo inventariale

ABSTRACT: This article aims to reflect on the ideologies that operate within the visual representation of nature. To this purpose, it considers the long-term tradition of herbaria, i.e. books in use since antiquity that contain representations of plants, explanations of their virtues, and harvesting methods. Herbaria is the genre in which an inventory composed by nature is visualised and displayed as grouped into taxa with differential ranks, depending on the ideological discourses of the time, concerning domains, classes, species, proprieties, etc. To embed this taxonomy in these textual artefacts, the representation of nature is conceived and designed as a transparent figuration, even though this vision is culturally codified, being historically, politically, and therefore aesthetically emplaced. After a brief visual survey of the genre, I will focus on the Byzantine *Codex Aniciae Julianae* (5th century) and how its discursive production about the system–nature materialised a peculiar visual ideology. I will later consider some contemporary artworks by Sofia Crespo as automated herbaria that question the visual patterns and expectations of what we inventory as “natural”. In both cases, I will point out how representation is understood as an ideological codification, following Umberto Eco’s theories, and exploring the dialectics between transparency and opacity from a normative perspective. Finally, thanks to the comparative analysis of these two inventory models, where the collection of natural types shifts from the universe of the referent to the hardware systems with which Artificial Intelligence is fed, it will be possible to account for a shift from a discourse on natural ideologies to a techno–ideology of nature.

KEYWORDS: Artificial Intelligence, Ideology, Nature, Visual Semiotics, Umberto Eco.

* University of Turin and National University of Tres de Febrero.

1. Representing the system–nature

Achieving a visual representation capable of being recognised within a socio–cultural environment always implies the mediation of a complex sensory experience through (i) intersubjective knowledge, (ii) shared modelling, and (iii) efficient displaying. The intersection between these three aspects translates, while negotiating and shaping, not only the ways of expressing — in terms of logics of similarity, alteration, and manipulation — but also the ways of seeing (Berger 1972) — in terms of perception, perspectives, and bias. With this in mind, the following pages will deal with a peculiar, long–standing Western representational system: the “system–nature”, where the transition from the world of the sensible to the world of signification takes place. A highly codified system of simulations, visualisations, and modelling marks the epistemic boundaries of what is visually understandable and sharable as the physical world divergent from artificial creations. In this regard, the system–nature I am referring to is the result of a scopic regime that codifies, while it validates, strategies of reproduction, techniques of observation (Crary 1990), and forms of displaying information concerning a particular type of the system–nature, as plants are.

The system–nature derives from an ideological vision, i.e. nature–as–inventory, a perspective grounded in the meaningful opposition between nature and culture, on which the field of Western humanities and social sciences was founded (Lévi–Strauss 1949; Geertz 1973). In semiotics, this perspective has also been at the centre of reflections for years. We cannot fail to recall the proposal of Algirdas J. Greimas (1966), who asserted that on the one hand, there is the natural world, composed of a series of interwoven languages and, on the other hand, there is the natural language, with its specific tasks. According to Greimas, thus, there is an inter–semiotic connection between these semiotics that can be translated.

A starting point in the search for that inter–semiotics translation is considering the oppositional dichotomy as the result of an accepted convention: a hiatus that has a “shaping potential” (Lorusso 2017, p. 54), typical of ideological discourse that can be resumed through the following bias: while all living beings have the same biological basis, only humans are endowed with a tendency towards symbolic systems. In light of this opposition, culture stands based on a mythical

detachment from nature as the result of a series of cleavages, such as managing fire, creating languages, and producing artefacts, including, of course, visual artefacts.

Within these pages, therefore, I am interested in a particular cleavage at the basis of visual artefacts representing nature, designed both through a human and artificial agency. In this regard, I will aim to recognise in these artefacts an ideological discourse capable of activating a: “power of normative influence and of identitary attraction” (*ibidem*) in the terms of an inventory gaze. To inquiry this gaze, I will analyse two artefacts that diverge in statutes, one is a scientific artefact while the other is artistic, but they share the interrogation toward the inventory as a model for the translation of the system–nature

During the 14th and 15th centuries, the passage from manual copying to printed and reproducible representations marked a change in visualising and communicating knowledge that converged in a new visual ideology concerning nature and, particularly, plants. In the same manner, the current pervasiveness of automated and artificial representation is also generating a differential normativity on what we intend when referring to nature and naturalness.

The phenomenological regime of entities that exist by nature is as early as Aristotle’s. Each life form, in Aristotelian *Physics*, is characterised by nature, disconnecting the entity from the habitat through an inventory of the organs that enable the performance of essential functions. In the second book of his *Physics*, the philosopher states that nature refers to that principle that produces the development of an entity that contains within itself the source of its movement and rest. The disconnection between habitat and organisms initiates the idea of a system–nature “in which species are disconnected from their particular habitats and stripped of the symbolic meanings that were attached to them so that they can exist solely as complexes of organs and functions that are part of a table of coordinates that encompass the entire known world” (Descola 2005, Engl. Trans. 2013, p. 64) The system–nature shapes nature according to a set of types to model an inventory of different entities into classes because of variations in the characteristics they possess in common with other classes of beings within the same form of life.

In what follows, thus, I will first take into consideration the long-term tradition of the herbaria, a textual genre in use since antiquity

containing inventoried representations of plants and explanations of their medicinal virtues or harvesting methods. Secondly, I will consider the artistic experimentation of Sofia Crespo, visual artist and programmer, in her *Neural Zoo* (2019 — ongoing) and *Artificial Natural History* (2020 — ongoing), two projects where she lets computer vision explore what is socio-culturally accepted as naturalness in extensive collections of data, and put it in dialogue with our visual patterns and expectations of what we recognise as natural. In both cases, we will see how the operation of representation is understood as an ideological codification to explore the normativity and identification of the system–nature.

2. The herbaria: the inventory gaze

Herbaria are manuscripts which, throughout an inventory gaze, contain textual descriptions and visual representations of plants together with a list of their virtues and information on habitats. The first known herbarium is that of Crateus, physician to Mithridates IV Eupator, king of Pontus (120–63 B. C.). Although the original work has been lost, it can be assumed that the images of the plants were probably based on direct observations (Janick 2006). Or, semiotically speaking, through a codification process in which ideologies were expressed using conventional charges of meaning (Eco 1968). This articulation between the socio-cultural process of figurative recognition, and thus interpersonal conventionality, and its general — because cultural — meaning implies an understanding of the semiotic network that lays down the sociocultural discourse on plants as a type in the system–nature. Progressively, this network shapes a figurative density capable of establishing an iconic grammar. In this regard, it is not by chance that Pliny the Elder wrote in his *Naturalis Historia* that it was often impossible to recognise the plants from such herbaria, which — alas — led him to argue the futility of botanical representation (*Nat. Hist.* XXV, 4–8). Another known herbarium from antiquity is that created by Diocles of Carystus, whose investigation would also have influenced Aristotle's naturalistic works, like *De plantis* or *De partibus animalium* (van der Eijk 2000). Nevertheless, the milestone in the history of herbaria is the *Codex Aniciae Julianae*, also known as Vienna Dioscurides, made in 512 A.D. in

the Constantinopolitan area and today preserved in Vienna at the Austrian National Library. The images of this codex have led scholars to hypothesise that the representations were not derived from the direct observation of plants but from textual copies taken from older models or based on other textual descriptions (Anderson 1930).

Subsequently, during the Middle Ages, the representation of the system–nature continued to be derived from ancient models through copies and copies of copies, linking the study of botany to the study of classical authors and the hermeneutic transmission (von Zinnenburg Carroll 2017). Later, with the spread of printed copies, a turning point occurred: the systematic study of the authors of the past was abandoned in favour of research carried out directly on the cultivation of plants that could be reproduced by Gutenbergian technology. The birth of botanical gardens represents the most striking example of this epistemic change, the *horti vivi*, which were founded precisely to allow scholars from the universities of the time to observe and study plants¹ (Fischer, Remmert and Wolschke–Bulmahn 2016).

With the development and affirmation of the botanic episteme, the herbaria modelled a precise form of knowledge, materialised by a figurative typology according to an inventorial gaze. These textual artefacts maintained the representation of a specific technical know–how, a visual modelling, and a simulative language to help experts find information efficiently. The conviction that each herb contained a distinctive characteristic implied the construction of an aesthetic model that refused to change to let the transmission process continue over time. This model consisted of depicting the plants in their entirety, with leaves, flowers, fruits and roots, in a frontal and two–dimensional view and with a symmetrical structure (Collins 2000).

Although this is not the place for going into detail about the disciplinary dimension that has made the representation of plants a fundamental discourse for the development of botany, by way of the examples mentioned above, it is possible to affirm that the herbaria represented a normative type of knowledge associated with analytical and combinatorial forms of visualisation. This visualisation manifests itself

1. The first botanical garden to be founded was in Pisa in 1543, and the second was founded in Padua the following year. Moreover, from the late 16th century onwards, methods of natural printing were developed and used in which the matrices were taken from the plant itself and not from iconic translations.

through a diaretic method of definition and classification. An approach where the representation of a theoretical work is made through the visualised anatomy of concepts and accompanied by an illustrative practice based on the disarticulation of elements: the inventory gaze.



Figures 1 and 2. *Kannabis hēmeros* (on the left) and *Mandragora* (on the right), illustrations from the *Codex Aniciae Julianae*. Source: Wikimedia.

From a visual semiotics perspective, it is possible to affirm that, in the discursive productions on nature represented by herbaria, a reflection on the degrees of figuration brings to the core the question of the ideological meaning of the representation. In this regard, by recognising the sub-levels that make up the figurative density in a discursive production, from the “iconic level” where an impression of reality is achieved, going backwards to the “figural level” where a few figurative formants cover the thematisation, while passing through the “figurative level” where the figures of the world appear (Fabbri and Marrone 2001, p. 143), it is possible to affirm that in the figurative herbaria the iconic level returns a transparent effect of reality. Transparency is, in fact, an effect of meaning ascribable to a broader ideological discursive production that shifts from medium to message, from the herbaria to the grammars of the visual representation of the natural to the system–nature itself. In the herbaria, the illustrations understood as icons functioned thanks to the serial format, codes and ways of seeing, which made them accessible to the community of scholars and hence

operative in an intersubjective dimension, necessary for the constitution of cumulative and disciplinary knowledge. At the same time, however, those illustrations present themselves when they represent system–nature.

This last reflection opens up the central question of how to deal semiotically with visual representations to understand their ideological scope. Following the studies of Louis Marin (1989, 1994, 2005), it is possible to say that the meaning of representation is twofold: on the one hand, it entails replacing a present element with an absent one; on the other hand, to re–present it means to exhibit, to present a presence. In other words, we can speak about a transparency that makes it possible to identify the object reproduced by mimesis and an opacity that places us in front of the presented act of this representation. Considering this dual nature of representation, we can explore visual ideologies more deeply.

3. The transparency of system–nature

In this section, I aim to understand the relationships between ideologies and semiotics, between ideological values and expressive sign codes, to probe the complexities that made nature a semantic and figurative opposite to culture. Following the teachings of Umberto Eco, we will see how the transition from local visual utterances in herbaria to shared and disciplinary utterances in botany is: “defined by two aspects: the de–personalization of statements (and thus their generalisation and absolutization) and their normalisation (namely the acceptance of their validity in the system of knowledge)” (Lorusso 2017, p. 55). According to Eco, being able to identify ideological discourses means being able to trace these two dimensions — the generalisation and the normalisation — which, as far as these pages are concerned, should be sought in the visual enunciative dimension of herbaria.

To represent is always to exhibit something present. In other words, an image not only represents something absent but also “says” that it is an image; it underlines its being a sign. This is how the visual enunciation makes sense for the French semiotician, philosopher and art critic Louis Marin. In his perspective resonate the dialogues with Émile Benveniste’s linguistics (1966) and Algirdas Julien Greimas’ semiotics

(1966). Moreover, his contributions are nourished by a long tradition relating to the theoretical question of visual codification, from the treaty *De pictura* by Leon Battista Alberti (1435, It. Trans. 2011) to Erwin Panofsky's reflection on the cultural and aesthetic impact of perspective as a symbolic form (1927).

In Marin's proposal, within visual enunciation: "at the cognitive level it becomes apparent and manifest what the transparency of the sign allows to be forgotten or underestimated, the very fact that *any signs present itself when it represents something else*" (Marin 1991, p. 60). Marin distinguishes two dimensions of meaning in representation: the transitive or transparent dimension, where the model represents something, the reflexive or opaque dimension where the representation presents itself as representing something². Within my proposal, this operative pair can also constitute an analytical model for exploring the functioning of ideologies in visual enunciations.

Every representation allows the transparent recognition of an object reproduced by a mimetic logic, meaning a conventional and normative reason and, at the same time, an opacity that permits the recognition of the presentative act of visual utterance: "It is an essential dimension of representation itself. This is the opacity of representation which constitutes the other side of its signifying process" (*ibid.*, p. 60). The representation, whilst representing, becomes opaque, it ceases to elude in its diaphanousness and offers itself to be viewed and captured. Thus, while the image represents something, at the same time, it deploys devices for the presentation of representations through a displaying.

This is precisely what occurs in the herbaria: while the illustrations represent the plants, they opaque the ideological discourse that the study of botany and its tradition convey and transmit. At the same time, the paintings employ figurative devices for the presentation of biological *ideality*, like the shaping of an inventory gaze by the symmetry or the biplanar translation of reality and the conventions that rule this visual translatability. These images (like those in Figures 1 and

2. The theoretical paradigm of reference for Marin's studies on representation is the theory of the sign elaborated in Antoine Arnauld *et al.*'s *Port-Royal Logic* (1662, Engl. Trans. 1969). In the treatise, the signifying structure of the sign is defined as representation: the idea represents the thing for the spirit and the sign is the representation of this idea for other spirits. In this sense, the meaning of the sign is this representation of representation. This duplication constitutes each substitution of the things of the world for the signs they signify and, in turn, ensures the possibility of communication.

2 from the *Codex Aniciae Juliana*) signify as iconic signs of nature, operate and make the conditions of enunciation operate: the illustrations present themselves in the act of representing the inventory of nature and its virtues by figuring the enunciative sphere into the utterance. This means that thanks to the opacity of representation it is possible to develop a reflection on the materiality of the visual work and to address the question concerning the specific conditions of the representation, like colours, formats, and displaying.

The *Codex Aniciae Juliana*, for example, as the name suggests, was commissioned by Anicia Juliana, one of the leading figures in the cultural and religious life of the early 6th-century in Constantinople. The commission of the codex was, in this sense, aimed at commemorating her financial support for the construction of a church dedicated to the Virgin Mary built in about 512 AD. This peculiar patronage guaranteed the meta-language of the codex to be aesthetically superlative: gold leaf was used on several pages; in the illustrations, the use of twelve pigments suggests an expensive palette composed of chemical elements such as blue vegetable lacs, cinnabar, charcoal black; earth tones which include green, indigo, lead white, minium, saffron, yellow lead oxide; and gold and silver leaf has also been applied (Ball 2003). Concerning the displaying, the recto/verso juxtaposition instead of the scrolling format text and illustration made the layout accessible and informationally clear, setting a standard for data visualisation. Focusing on the reflexive opacities present in the *Codex Aniciae Juliana*, it can be stated that the volume is illustrated on a par with Biblical works, making visible the ruling power behind the commission. The aesthetics of the volume account for the prestige of the Patron, in this regard the presentation of the information can be considered appropriate for a such lavish display.

An observation of this herbarium leads us to sharpen our gaze on the ideological discourses about the system-nature; in fact, citing Eco it is possible to say that ideology is:

a message which starts with a factual description, and then tries to justify it theoretically, gradually being accepted by society through a process of overcoding. For a semiotics of codes there is no need to establish how the message comes into existence nor for what political or economic reasons; instead, it is concerned to establish in what sense this new coding can be called "ideological". (Eco 1975, Engl. Trans. 1976, p. 290)

4. Representing nature through automation

This excursus finally brings us to contemporaneity and the artificial visibility that nowadays informs while it gives form to the representation of nature: how does our iconosphere, involved with Artificial Intelligence and automated ways of seeing, redefine representations concerning the system–nature? And in this visual horizon, crossed by artificial agencies, how are we to deal with ideologies? To answer these questions, we can draw an initial common formulation between the idea of nature as an inventory of things and the digital archives that collect the big data with which we feed artificial intelligence. If we consider herbaria as archives, it can be said that these texts share with visual big data a common goal: the collection of information concerning botanic imaginaries. It is, however, the practices and pragmatics of collection that change considerably: if, as we have seen, herbaria made use of hermeneutic values and disciplinary traditions for their ideological discourses, what potential shapes databases?

Agency within machine–learning technologies, and even more in deep–learning, is the result of data collection without human supervision: “taking data in masses without critiquing its origin, motivation, platform, and potential impact results in minimally supervised data collection” (Jo and Gerbu 2020, p. 308). It could be said, then, that we are witnessing a paradigmatic shift from an idea of representation powered by shared knowledge understood as software to that of shared but unsupervised knowledge understood as hardware. It is a transition not without ideological overtones included in the meta–language. Today, in fact, representation:

is increasingly used to refer to structured informational systems that bear substantial resemblance to the representations discussed in neuroscience, particularly within the study of deep artificial neural networks, known as “deep learning” ... but the goal in representation learning is not a lossless transformation ... Instead, the structure of the information is changed in service of some task. (Poldrack 2020, p. 1312)

Let us then consider what might be called two artificial herbaria where the inventories of things become the data with which the technologies are fed. *Artificial Natural History* (2020 — ongoing) and *Neural Zoo* (2019 — ongoing) are two generative artistic projects by Sofia Crespo

that represent the system–nature as remodelled by the agencies of Artificial Intelligence, specifically by neural networks and deep learning. These projects pose questions not only about the transparency or the opacity of the representational system of the natural world but also about the role that machine learning and computer vision could play in the techno–ideologies that structure the system–nature.

Looking closer at the works that compose Crespo’s *Artificial Natural History*, it is possible to recognize an amalgamation of natural elements that portray at best an optical illusion, at worst a monstrous mutation. The representations both celebrate and play transparently with the seemingly endless diversity of the natural world. It is still possible to recognize an inventory of things, but there is a simultaneous perception that those elements do not belong to any arrangement of reality to which our experience has access. The visuality becomes the opaque strategy with which to reflect on the epistemic limits of what we recognise as natural. Like a third–millennium platypus (Eco 1997), Crespo’s work invites us to rethink the epistemic boundaries that make the discourse on nature a techno–ideological one. Composing her own datasets of thousands of non–naturalistic images, she trains the deep–learning system to model images based on that visual limit. This means that she is not visualizing a botanical reference archived in some database, but creating a new visual modelling *imaginarium*.



Figures 3 and 4. Illustrations from *Artificial Natural History* by Sofia Crespo. Courtesy of the artist.

On the other hand, the idea behind *Neural Zoo* is to extract opaque patterns that visually resemble the natural world while simultaneously not hiding the fact that they are artificial, but making visible a certain idea of a reflexive quality of naturalness. It seems that there is a fundamental question that surrounds this project: how can we avoid naturalness being a purely human ideology, rather than one that offers a possibility for a non-human, or maybe it would be better to say trans-human, discourse? And in this sense, what future discourses could we produce on nature? Will we be able to rewrite or overcome the oppositional dichotomy between nature and culture?



Figures 5 and 6. Illustrations from *Artificial Natural History* by Sofia Crespo. Courtesy of the artist.

A new ideology arises, where the shaping potential also deals with the agencies that Artificial Intelligence guarantees as a normative and pervasive technology. This techno-ideology corresponds exactly to the capability of AI to reveal situations that are generally hidden from our intellect, making us aware of the lack of reciprocity that exists between human and artificial vision. A lack, however, that can also be thought of based on intellectual and creative potentiality. In this regard, artworks such as those of Sofia Crespo open up the unintelligible black boxes of automated technologies, making accessible the ideologies that feed the hardware. By working directly on the datasets with which deep-learning systems are fed, Crespo's work allows us to make visible

and thus accessible, and therefore transferable, the epistemologies by which the large collections of visual data a system–nature that does not derive from an original detachment from culture but a trans–naturalism that shapes an enactive environment.

5. Conclusions: towards an ideological collaboration

Throughout human history, the visual representation of nature has always been an ideological and challenging operation of meaning. Ideological because it shapes an intersubjective idea of what nature is, while making normative a situated and partial knowledge; challenging because it always substitutes a non–present element of nature that has to be recognized despite its absence. Furthermore, there is another ideological nuance, strictly concerned with the disciplinary field of semiotics, for which the representation of nature is always mediated by a meaningful experience. According to this perspective, the meaning–effect between representation and nature poses a very delicate problem of translatability where the mediation between perception and signification is at the core of a discursive production. The question is, in this regard, understanding how the mediation from phenomenology to semiotics takes place from the world of the sensible to that of signification, and which ideologies mediate this passage towards the production of a visual discourse on nature.

The radical transformation we are witnessing today in the visual iconosphere, still ideological and challenging, concerns the visual representation of nature through Artificial Intelligence and deep learning techniques. The medium seems now to be capable of codifying observation, reproduction, and inscription despite human intentionality, or maybe it is better to affirm in ideological collaboration with human intentionality. Perhaps it is precisely from this idea of collaboration between humans and Artificial Intelligence that the foundations can be laid to go beyond the ideological distinction between nature and culture. This would be a hybrid and collaborative perspective with which to give rise to new forms that allow us to recognise other modes of identification between humankind and the environment arising from the formation of trans–natural cultures.

Bibliographic references

- ALBERTI L.B. (1435) *De Pictura* (It. Trans. *Il Trattato della pittura e i cinque ordine architettonici*, Lanciano, Carabba 2011).
- ANDERSON F.J. (1930) *An Illustrated History of Herbals*, Columbia University Press, New York.
- ARNAULD A., P. NICOLE and S.T. BAYNES (1662) *La logique de Port-Royal (La logique, ou, L'art de penser)*, Savreux, Paris (Engl. trans. *Port-Royal Logic, (Logic, or the Art of Thinking)*, Taylor & Francis, London 1969).
- BALL P. (2003) *Bright Earth: Art and the Invention of Color*, University Press of Chicago, Chicago.
- BENVENISTE É. (1966) *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.
- BERGER J. (1972) *Ways of seeing*, Penguin, London.
- COLLINS M. (2000) *Medieval Herbals. The Illustrative Traditions*, The British Library Press, London.
- CRARY J. (1990) *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, The MIT Press, Cambridge.
- DESCOLA P. (2005) *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris (Engl. Trans. J. Lloyd, *Beyond Nature and Culture*, Chicago University Press, Chicago 2013).
- ECO U. (1968) *La struttura assente*, Bompiani, Milano.
- . (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano (Engl. Trans. *A Theory of Semiotics*, Bloomington 1976).
- . (1997) *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano.
- FABBRI P. e G. MARRONE (eds.) (2001) *Semiotica in nuce II. Teoria del discorso*, Meltemi, Roma.
- FISCHER H., REMMERT V.R. and WOLSCHKE-BULMAHN J. (2016) *Gardens, Knowledge and the Sciences in the Early Modern Period*, Springer, Basel.
- GEERTZ C. (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York.
- GREIMAS A.J. (1966) *Sémantique structurale: recherche de méthode*, PUF, Paris.
- JANICK J. (2006) *Gli Erbari, tra medicina e botanica*, "Italus Hortus", 13(4): 3–16.
- JO E. and T. GEBRU (2020) "Lessons from Archives: Strategies for Collecting Sociocultural Data in Machine Learning", Conference on Fairness, Accountability, and Transparency, January 27–30, 2020, Barcelona, Spain, <https://doi.org/10.1145/3351095.3372829> <https://doi.org/10.1145/3351095.3372829> (Last Access: 18/02/2023).
- LÉVI-STRAUSS C. (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris.

- LORUSSO A.M. (2017) "Looking at Culture Through Ideological Discourse", in T. Thellefsen and B. Sørensen (eds.), *Umberto Eco in His Own Words Berlin*, De Gruyter Mouton, Boston.
- MARIN L. (1989) *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation au Quattrocento*, Usher, Paris.
- . (1991) *Opacity and transparency in pictorial representation*, "Grundlag-sproblemer I estetik forskning", 2: 55–66.
- . (1994) *De la représentation*, Seuil, Paris (partial It. Trans. *Della rappresentazione*, ed. by L. Corrain and P. Fabbri, Meltemi, Roma 2001).
- . (2005) *Politiques de la représentation*, Éditions Kimé, Paris.
- PANOFSKY E. (1927) *Die Perspektive als "Symbolische Form"*, Teubner, Leipzig.
- PLINY THE ELDER (77–78) *Naturalis Historia* (Engl. Trans. *The Natural History*, H.G. Bohn, London 1862).
- POLDRACK R.A. (2020) *The physics of representation*, "Synthese", <https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-020-02793-y> (Last Access: 18/02/2023).
- VAN DER EIJK P.J. (2000) *Diocles of Carystus. A Collection of the Fragments with Translation and Commentary*, Brill, Leiden.
- VON ZINNEBURG CARROLL K. (2017) *Botanical Drift: Protagonists of the Invasive Herbarium*, Sternberg Press, Berlin.

CONCLUSIONI CONCLUDING REMARKS

MASSIMO LEONE*

Dopo aver letto tutto d'un fiato questi saggi, e averne studiato e organizzato l'articolazione, ci si può chiedere se essi abbiano davvero un oggetto comune, e se questo oggetto possa denominarsi "ideologia"; c'è forse all'interno di questi testi un comune "discorso sulle idee", o per meglio dire, un "meta-discorso sulle idee", sul modo in cui i segni del mondo vengono combinati e arrangiati in modo da attagliarsi a un certo schema? In effetti, al di là delle specificazioni, messe in luce molto sinteticamente ma con puntualità nell'introduzione, tra ideologia come (1) distorsione sistematica della realtà per causa di uno schema di pensiero e (2) attitudine della cultura e del linguaggio a creare inclinazioni al proprio interno, si può forse affermare che, nell'una e nell'altra accezione, l'ideologia sia un modo preconfezionato di filtrare la realtà, assorbendone e adottandone alcuni aspetti, e ignorandone e tralasciandone invece altri, secondo uno schema che è riconoscibile in più manifestazioni dei suoi esiti. Non è ideologia, in effetti, o perlomeno sarebbe difficile definirsi come tale, uno schema di lettura della realtà che si manifesti solo una volta, o che cambi radicalmente a ogni sua occorrenza. L'ideologia, dunque, non è solo un diagramma mentale e socioculturale che filtra certi aspetti della realtà, obliandone altri, e attribuendo ai primi un sovrappiù percepibile di senso, ma anche un filtro che permane coerente a sé stesso e alla propria applicazione, costante nel tempo quanto al modo in cui imprime la propria struttura ai fenomeni filtrati, connotandoli. Vi è allora un elemento di fedeltà interna e di riconoscibilità esterna che è insito nell'ideologia, e che ne segna l'esistenza sociale.

Ma l'ideologia è però anche più di un filtro, o di un semplice schema, o di un diagramma che trasformi l'entità diagrammata sempre secondo una certa disposizione; ed è infatti per questo, per questa eccedenza dell'ideologia rispetto al semplice filtro, allo schema, al diagramma, che essa difficilmente può essere appaiata al mero codice.

* Università di Torino.

L'ideologia codifica la realtà, ma secondo modalità che non sono proprie di ogni codice. Certo, si potrebbe affermare che ogni codice è ideologico, e che pertanto ogni ideologia codifica, ma forse si darebbe corso a una formula troppo corriva, che farebbe di tuttata l'erba un fascio, e di ogni pensiero il frutto di un'ideologia, facendo coincidere quest'ultima con il pensiero stesso. Ne deriverebbe la conclusione che siamo tutti ideologici, e che ogni significazione nasconde, nella sua stessa indole profonda, un'ideologia.

Tuttavia, questa generalizzazione del concetto d'ideologia a ogni manifestazione del pensiero e della cultura non solo ne renderebbe inservibile lo stesso concetto (se tutto è ideologia, allora niente è ideologia, cosicché questa nozione diverrebbe euristicamente insipida), bensì tradirebbe, al contempo, la medesima lettura della realtà. È infatti lo stesso senso comune a indicarci che non è vero che siamo tutti e tutte ideologici/che, o che lo siamo tutti/e allo stesso modo. La semiotica deve allora anche umilmente abbassarsi a spiegare questo dato dell'esperienza sociale, che banalmente consiste nel fatto che, quando incontriamo qualcuno o qualcuna che è intriso/a d'ideologia, ce ne accorgiamo, dalle cose che dice o scrive, da come pensa, da come manifesta ciò che pensa. Questo vale in parte, anche se in maniera attenuata, anche se si adotta una definizione più blanda, e dunque più generalizzata, "d'ideologia", per esempio quella che le attribuisce l'antropologia linguistica e poi semiotica, ossia nel senso di schema più o meno implicito che, coerente nel tempo, caratterizza e orienta le produzioni semio-linguistiche di un individuo o di un gruppo in un contesto sociale. Anche in questo caso, ovvero limitando l'osservazione dell'ideologia alla sua maniera di orientare il linguaggio, più che il pensiero, e circoscrivendo dunque il suo studio intendendola come sottotraccia delle modalità di linguaggio di una società, anche in questo caso, ebbene, ci si rende conto che non tutti/e sono linguisticamente o semioticamente ideologici/che allo stesso modo. Anche in questo caso, infatti, è esperienza comune che qualcuno, nel parlare, nello scrivere o nell'esprimersi o significare con qualsiasi altro mezzo, rispecchi più fedelmente di altri/e una certa ideologia, facendo sì che essa si rifletta fedelmente in un modo di arrangiare i segni del mondo affinché permangano coerenti secondo un certo schema costante nel tempo, indipendentemente dalla realtà cui essi si riferiscono.

Come definire, allora, il carattere precipuo dell'ideologia, senza normalizzarla per il fatto che essa è di fatto rilevabile in ogni manifestazione segnica dell'umano, ma senza neppure banalizzarla, trascurando il dato di fatto che, quando la incontriamo, ce ne accorgiamo? Sicuramente vi è un carattere tensivo nell'ideologia, nel senso che questo filtro, schema o diagramma, questo codice che colora la realtà in modo fedele a sé stesso e costante nel tempo, si comporta un po' come i filtri che tanto si usano adesso per alterare le immagini che circolano attraverso i social media: tutte le immagini digitali potrebbero essere filtrate, e per indicare che non lo sono dobbiamo adottare una retorica e affermarlo ("senza filtro"), però non tutte lo sono allo stesso modo, e quando qualcuno esagera con l'intensità del filtro, ce ne accorgiamo. Allo stesso modo, saremo forse tutti/e ideologici/che, al punto che anche noi, se vogliamo sostenere di non esserlo, dobbiamo costruire una retorica della trasparenza e dell'imparzialità, eppure quando qualcuno filtra troppo il reale, colorandolo o distortendolo eccessivamente rispetto alla comunità d'interpreti circostante, pure ce ne accorgiamo. O forse, per meglio dire, *dovremmo* accorgercene, nel senso che percepiremmo questo sovrappiù ideologico come una sorta di metafora, come uno scarto rispetto a una norma che è spesso non solo statistica ma anche semiotica, nel senso che non si regge solo su un equilibrio numerico ma anche su un equilibrio di senso, su ciò che una comunità d'interpreti considera sensato pensare e significare, rispetto a ciò che, invece, risulta almeno parzialmente "fuori dalle righe". L'eccesso ideologico definisce la normalità di codificazione di un gruppo sociale, e viceversa, ma non secondo uno schema binario di tutto o niente, presenza e assenza, bensì secondo una distribuzione tensiva che tuttavia conosce alcuni fenomeni di soglia, punti di catastrofe al di là dei quali chi li travalica è immediatamente riconosciuto come ideologico.

Che differenza c'è, per esempio, tra il femminismo e il femminismo ideologico? Ovvero, più terra terra, che differenza c'è tra qualcuno/a che ci si manifesti come femminista e qualcuno che, invece, ci appaia come ideologicamente femminista? Credo che ognuno/a abbia, tra i propri contatti, qualcuno/a che presenta, nelle proprie manifestazioni, i tratti dell'ideologia. Se per esempio annuncio sui social media che ho organizzato una tavola rotonda sul rapporto fra il digitale e la sessualità, e tutti i partecipanti sono maschi (non è un esempio, ma un fatto realmente avvenuto nella storia della semiotica, un collega una volta si è

macchiato di tale machismo), allora non sarà certo ideologico chi mi faccia notare, avendo letto la locandina, che forse su un tema del genere sarebbe opportuno ascoltare anche il parere di una studiosa, e non solo di studiosi. Ma mettiamo il caso che invece io annunci, negli stessi social media, che un certo concorso universitario sia stato vinto da un ricercatore, e che uno dei miei contatti commenti con la frase “E le donne”? E che poi io annunci, a un mese di distanza, che il premio per la migliore presentazione dottorale sia andata a un certo giovane ricercatore, e lo stesso contatto commenti “E le donne?”; ebbene, questa coerenza nel tempo del commento, ma anche questo suo applicare un filtro identico a sé stesso in circostanze molto diverse, dove esso risulta almeno in parte non pertinente, si caratterizza come una manifestazione d’ideologia non nel senso lato di sistematica codifica della realtà secondo un angolo costante nel tempo, ma secondo un senso più pieno e pregnante, secondo una definizione d’ideologia che è più vicina a quella della stigmatizzazione napoleonica, e che vede nel comportamento segnico dell’altro non qualcosa di normale ma piuttosto qualcosa di eccessivo, uno scarto rispetto al senso comune, il principio di un’ossessione. Nel primo caso sopra menzionato, quello di un convegno tra soli maschi sul social dating, sarebbe sensato notare che nessuna donna vi sia stata invitata.

Sarebbe sensato, ben inteso, rispetto alla *doxa* etica di un certo contesto culturale, ma non solamente rispetto ad essa. L’anormalità dell’ideologia rispetto al senso comune, infatti, non è e non può essere solo statistica, perché altrimenti lo stesso senso comune potrebbe configurarsi in molte circostanze come una dittatura della maggioranza, o semplicemente dei più forti e prepotenti, per cui sarebbe ideologico, semplicemente, tutto ciò che si discosta dalla norma egemonica di una società. Sarebbe ideologico, in altri termini, ogni pensiero che disturba il quieto vivere del pensiero comune. Questa osservazione farebbe il paio con quelle, spesso correnti nella discussione attorno all’ideologia, secondo cui essa sarebbe sempre riconosciuta negli altri/nelle altre, e non in sé stessi/e. Non sentiremo mai nessuno, infatti, sostenere trionfalmente, se non in un contesto ironico o in modo sarcastico, “io sono ideologico/a”. Nessuno, in altre parole, è fiero di essere ideologico, perché la connotazione negativa dell’aggettivo permane fortissima, e punta sempre verso un atteggiamento di pensiero e di significazione che, in

un modo o nell'altro, allontana dalla realtà, distorcendola in modo eccessivo.

Allo stesso modo, riprendendo la metafora sopra proposta, ognuno in fondo deprezza un po' le immagini che appaiano visibilmente filtrate, o financo quelle che lo sono soltanto leggermente, perché è come se l'apprezzamento più alto dovesse sempre andare al grado zero della filtrazione, ovvero alla bellezza di un paesaggio che viene fotografato ed esposto "senza filtri", e in cui la bellezza promana esattamente dal talento o dalla fortuna del fotografo/della fotografa, dalla sua capacità o buona ventura nel trovarsi al momento giusto al posto giusto, e soprattutto dall'abilità tecnica e artistica di trasformare questo *kairos* in rappresentazione, e di far sì che quest'ultima accolga e conservi almeno in parte l'aura del momento magico dell'incontro con la bellezza. Allo stesso modo, chi pecchi eccessivamente d'ideologia ci pare spesso come qualcuno che ecceda con i filtri digitali, e faccia dunque circolare immagini in cui non è più dato di apprezzare il *kairos* della fotografia, il *punctum* dell'immagine, bensì solamente lo *studium* di applicarvi costantemente lo stesso filtro, il quale alla fine diviene il vero protagonista della visione. In effetti, come i filtri digitali per immagini, anche le ideologie non possono manifestarsi se non in relazione a ciò che esse distorcono, ma quando così fanno, esse risultano comunque disprezzabili e disprezzate, perché sostanzialmente si manifestano sempre uguali a sé stesse, proprio come dei filtri, o per meglio dire si manifestano perché trasformano tutto allo stesso modo, e in un certo qual senso risultano sgradevoli perché diminuiscono il livello generale di singolarità semiotica del mondo.

È allora forse questo il grimaldello concettuale per capire veramente cosa sia e come funzioni, in profondità, un'ideologia, sia essa quella politica cui più siamo avvezzi/e, o quella linguistica che ci corre fra le dita come sabbia senza che nemmeno ce ne accorgiamo. Ci sono infatti delle differenze fra filtri digitali e ideologie, in quanto spesso gli uni sono applicati volontariamente e coscientemente, mentre le seconde, specie nell'accezione dell'antropologia linguistica e semiotica, sono perlopiù implicite e inconsapevolmente applicate al reale; la metafora è dunque, come tutte le metafore, imperfetta, sebbene anche i filtri digitali vengano spesso normalizzati, nel senso che spesso finiamo con il filtrare tutte le nostre immagini social allo stesso modo, senza più neppure accorgercene, e senza più interrogarci sul perché lo facciamo.

Il punto della metafora è però un altro; è da cercarsi altrove il grimaldello concettuale che essa rappresenta: il contrario dell'ideologia non è la neutralità; non è la trasparenza; non è l'obiettività. Posta così la questione, definita così l'ideologia come antonimo di mancanza di pregiudizi, essa non può che sfociare in un vicolo cieco, dove di fatto nessuno può essere considerato trasparente, e prende forza, invece, il mantra secondo cui "siamo tutti ideologici/che, quindi nessuno/a lo è". In realtà, questa ideologia dell'indistinzione dell'ideologia, questa meta-ideologia dell'ideologia, prende corpo soprattutto perché essa viene messa in contrasto con l'obiettività, o con la mancanza di "bias", come si dice inglese, mentre invece quello che conta nell'ideologia non è il "bias" ma il "bios", la vita. L'ideologia è disprezzabile perché, in un certo qual senso che si preciserà qui di seguito, in qualche modo è contro la vita, la cristallizza come gli entomologi fanno (o forse facevano) con le farfalle, e soprattutto ne attenua la vitalità perché, filtrandone i colori, fa trasparire la vita stessa attraverso un codice schematico, il quale, se applicato oltre una certa misura, manifesta il *bias* più del bios, il diagramma più del corpo, il filtro più dell'immagine. In altre parole, l'ideologia non uccide solo quando è violenta, ma anche consustanzialmente, nel senso che smorza la singolarità essenziale della vita, e non solo di quella intesa come *zoe*, come vita biologica, ma della vita come forza semiotica del mondo, come sua capacità di generare senso attraverso una differenza che si riproduce in ogni dove, che sempre lascia che la forza semiotica del mondo si sprigioni attraverso la costante differenziazione del tutto, e che l'ideologia forza entro il letto di Procuste dell'a-singolarità, di ciò che significa non perché è diverso e inusitato, bensì perché è identico a sé stesso nel tempo. Per questo c'è un'aria di famiglia che lega le ideologie a ogni appercezione ritualistica del mondo; eppure, il guaio dell'ideologia è che essa è spesso anche un pensiero de-singolarizzante ma irrituale, nel senso che mentre il rituale utilizza la monotonia per incantare il mondo, l'ideologia l'adopera per disincantare.

E cosa resta, del mondo e del suo senso, quando venga frustrato all'estremo il suo potenziale di singolarità? Resta quello che resta quando un filtro viene applicato in maniera così costante e violenta che della singolarità sottostante non resta che un'ombra, e poi più nulla; quando un contatto sui nostri social applica così meccanicamente il proprio femminismo da svuotarne il senso, ed evacuare persino la

dignità di ogni situazione di sopruso, come proponendo una caricatura del pensiero e dell'azione che liberano, facendone di fatto una nuova prigioniera. Se l'ideologia è il contrario della singolarità, allora il discorso contrario a quello dell'ideologia non è quello della scienza. La scienza cerca di rappresentare il mondo secondo le sue linee interne di sussistenza, eppure è noto che neppure il discorso scientifico sfugge alla trappola dell'a-singolarità. Si potrebbe anzi dire che la scienza deve in un certo senso essere ideologica per dare senso a ciò che studia, tralasciando l'impalpabile varietà del mondo al fine di provare a spiegarlo.

No, non è la scienza il vero antonimo dell'ideologia. Il discorso che le si oppone è invece un altro, e le si oppone così tanto da ribellarsi persino all'etichetta di discorso. Il senso che si oppone a quello dell'ideologia è il senso della poesia. Quello del linguaggio che fa il mondo mentre lo scopre, e che disfa e rifa il linguaggio nel momento stesso in cui essa, la poesia, si costruisce come parola. Chi è ideologico/a è senza poesia, e più cade nell'ideologia, e più la sua visione della realtà si spozzetta. Vi sono stati, è vero, poeti ideologici o ideologici, ma sono stati poeti solo di nome, o peggio ancora perché così insigniti dal potere che quell'ideologia amministrava e da cui traeva il proprio violento dominio del bios. Al contrario, la poesia è una farfalla viva, imprevedibile, leggiadramente singolare, un istante di bellezza, al di là di ogni scienza e di ogni potere, un battito di senso intravisto fra i raggi di luce. Un significato non filtrato o almeno non filtrabile, al di là delle ideologie e forse anche delle idee.

• • •

After reading these articles all in one go, and studying and arranging their articulation, one may wonder whether they really have a common object, and whether this object can be called "ideology"; is there perhaps, within these texts, a common "discourse about ideas", or, rather, a "meta-discourse about ideas", about the way in which the signs of the world are combined and arranged to fit a certain pattern? Indeed, beyond the specifics, very succinctly but pointedly highlighted in the introduction, between ideology as (1) a systematic distortion of reality because of a scheme of thought and (2) the aptitude of culture and language to create inclinations within themselves, it can perhaps be said that, in either sense, ideology is a pre-packaged way of filtering

reality, absorbing and adopting some aspects of it, and ignoring and leaving out others instead, according to a pattern that is recognizable in more than one manifestation of its outcomes. A pattern of reading reality that manifests itself only once, or that changes radically with each occurrence, indeed, is not ideology, or at least it would be difficult to define it as such. Ideology, then, is not only a mental and sociocultural diagram that filters certain aspects of reality, oblivious to others, and attributing to the former a perceptible surplus of meaning, but also a filter that remains consistent with itself and its application, constant over time as to the way it imprints its structure on the filtered phenomena, connoting them. There is then an element of internal fidelity and external recognition that is inherent in ideology, and that marks its social existence.

But ideology is also, however, more than a filter, or a simple scheme, or a diagram that transforms the diagrammed entity always according to a certain arrangement; and it is in fact because of this, because of this surplus of ideology over the simple filter, the scheme, the diagram, that it can hardly be paired with the mere code. Ideology encodes reality, but in ways that are not peculiar to every code. Of course, it could be said that every code is ideological, and that, therefore, every ideology encodes, but this would perhaps give way to an overly run-of-the-mill formula, which would make every thought the fruit of an ideology, having the latter coincide with thought itself. The conclusion would follow that we are all ideological, and that every signification hides, in its very deep nature, an ideology.

Yet this generalization of the concept of ideology to every manifestation of thought and culture would not only render the concept itself unserviceable (if everything is ideology, then nothing is ideology, so that this notion would become heuristically dull), but it would at the same time betray the very reading of reality. Indeed, it is common sense itself that indicates to us that it is not true that we are all and all ideological. Semiotics must then also humbly stoop to explaining this datum of social experience, which trivially consists in the fact that, when we encounter someone who is steeped in ideology, we notice it, from the things they say or write, from how they think, from how they manifest what they think. This is true in part, albeit in an attenuated way, even if we adopt a more tenuous, and therefore more generalized, definition of “ideology”, for example, the one that linguistic anthropology

and, later, semiotics have ascribed to it, that is, in the sense of a more or less implicit pattern that, consistent over time, characterizes and orients the semio-linguistic productions of an individual or group in a social context. In this acceptance too, that is, limiting the observation of ideology to its way of orienting language, rather than thought, and thus circumscribing its study by understanding it as an undercurrent of a society's modes of language, one realizes, again, that not all are linguistically or semiotically ideological in the same way. For here, too, it is a common experience that some, in speaking, writing, or expressing themselves, or signifying by any other means, reflect more faithfully than others a certain ideology, causing it to be coherently mirrored in a way of arranging the signs of the world so that they remain consistent according to a certain constant pattern over time, regardless of the reality to which they refer.

How, then, to define the specific character of ideology, without normalizing it by the fact that it is indeed detectable in every semiotic manifestation of the human, but without trivializing it either, neglecting the fact that, when we encounter it, we notice it? Surely there is a 'tensive' character in ideology, in the sense that this filter, scheme, or diagram, this code that colors reality in a way that is true to itself and constant over time, behaves somewhat like the filters that are so much used now to alter the images circulating through social media: all digital images may actually be filtered, and to indicate that they are not we have to adopt a rhetoric and affirm it ("without filter"); however, not all of them are equally so, and when someone overdoes the intensity of the filter, we notice it. Similarly, we may all be ideological to the point that we, too, must construct a rhetoric of transparency and impartiality if we wish to claim that we are not, yet when someone filters the real too much, coloring or distorting it excessively with respect to the surrounding interpreting community, we notice it as well. Or perhaps, more accurately, we should notice, in the sense that we perceive this ideological overflow as a kind of metaphor, as a deviation from a norm that is often not only statistical but also semiotic, in the sense that it rests not merely on a numerical balance but also on an equilibrium of meaning, on what a community of interpreters considers sensible to think and mean, as opposed to what, on the other hand, is at least partially "outside the lines". Ideological excess defines the coding normality of a social group, and vice versa, but not according to a binary pattern of all

or nothing, of presence and absence, but according to a tensive distribution that nevertheless knows certain threshold phenomena, points of catastrophe beyond which those who cross them are immediately recognized as ideological.

What is the difference, for example, between feminism and ideological feminism? That is, more down to earth, what is the difference between someone who manifests themselves to us as feminist and someone who, on the other hand, appears to us as ideologically feminist? I believe that everyone has, among their contacts, someone who presents, in their manifestations, the traits of ideology. If, for example, I announce on social media that I have organized a roundtable discussion on the relationship between the digital and sexuality, and all the participants are male (this is not an example, but a real event in the history of semiotics, a colleague actually once did that), then it will certainly not be ideological who points out to me, having read the poster, that perhaps on such a topic it would be appropriate to also hear the opinion of a female scholar, and not only of male scholars. But what if instead I announce, in the same social media, that a certain university competition was won by a researcher that happens to be male, and one of my contacts comments with the phrase “What about women?” And what if I then announce, a month later, that the award for the best doctoral presentation went to a certain young researcher who also happens to be male, and the same contact comments “What about women?”; well this consistency over time of the comment, but also its application of an identical filter in very different circumstances, where it turns out to be at least partly irrelevant, is characterized as a manifestation of ideology not in the broad sense of systematic codification of reality according to a constant angle over time, but in a fuller and more pregnant sense, according to a definition of ideology that is closer to that of the Napoleonic stigmatization, and which sees in the semiotic behavior of the other not something normal but rather something excessive, a deviation from common sense, the beginning of an obsession. In the first case mentioned above, that of an all-male conference on social dating, it would make sense to note that no women were invited to it.

It would make sense, of course, with respect to the ethical doxa of a certain cultural context, but not solely with respect to it. The abnormality of ideology with respect to common sense, in fact, is not and cannot be only statistical, because otherwise common sense itself could

be configured in many circumstances as a dictatorship of the majority, or, simply, of the strongest and most overbearing, so it would be ideological, in the end, anything that deviates from the hegemonic norm of a society. It would be ideological, in other words, any thought that disturbs the quiet life of common thought. This observation would couple with that, often current in the discussion around ideology, that it would always be recognized in others, and not in oneself. Indeed, we will never hear anyone triumphantly claim, except in an ironic context or sarcastically, “I am ideological”. No one, in other words, is proud of being ideological, because the negative connotation of the adjective remains very strong, and it always points toward an attitude of thinking and meaning that, in one way or another, distances from reality, distorting it excessively. In the same way, taking up the metaphor of filtered images, everyone ultimately somewhat depreciates the images that appear visibly filtered, or even those that are only slightly so, because it is as if the highest appreciation should always go to the zero degree of filtration, that is, to the beauty of a landscape that is photographed and exhibited “unfiltered”, and in which the beauty emanates exactly from the talent or luck of the photographer, from his or her ability or good fortune in being at the right time in the right place, and, above all, from the technical and artistic skill of transforming this *kairos* into representation, and of ensuring that the latter welcomes and preserves at least in part the wrath of the magical moment of the encounter with beauty.

Similarly, those who sin excessively in ideology often seem to us like someone who overdoes digital filters, and then circulates images in which it is no longer given to appreciate the *kairos* of the photograph, the punctum of the image, but only the *studium* of constantly applying the same filter to it, which in the end becomes the real protagonist of the vision. In fact, like digital image filters, ideologies cannot manifest themselves except in relation to what they distort, but when they do so, they still turn out to be despicable and despised, because they basically manifest themselves always as the same, just like filters, or rather they manifest themselves because they transform everything in the same way, and in a certain sense they turn out to be unpleasant because *they diminish the general level of semiotic singularity of the world*. This, then, is, perhaps, the conceptual pick to truly understand in depth what an ideology is and how it works, be it the political ideology to which we are most accustomed or the linguistic ideology that runs through our

fingers like sand without us even noticing. There are in fact differences between digital filters and ideologies, in that the former are often applied voluntarily and consciously, while the latter, especially in the sense of linguistic and semiotic anthropology, are mostly implicitly and unconsciously applied to the real; the metaphor is, thus, like all metaphors, imperfect, although digital filters are also often normalized, in the sense that we often end up filtering all our social images in the same way, without even noticing it anymore, and without questioning why we do it.

The point of the metaphor, however, is another; the conceptual pick that it represents is to be found elsewhere: the opposite of ideology is not neutrality; it is not transparency; it is not objectivity. Put in this way, thus defining ideology as an antonym of lack of bias, it can only result in a dead end, where in fact no one can be considered transparent, and instead the mantra that “we are all ideological, therefore, no one is” takes force. In fact, this ideology of the indistinction of ideology, this meta-ideology of ideology, takes shape mainly because it is conflated with objectivity, or the lack of “bias”, as the English saying goes, whereas instead what matters in ideology is not “bias” but “bios”, life. Ideology is despicable because, in a certain sense that will be made clear below, it is somehow against life, crystallizes it as entomologists do (or perhaps did) with butterflies, and above all attenuates its vitality because, by filtering its colors, it makes life itself shine through a schematic code, which, if applied beyond a certain extent, manifests the bias more than the bios, the diagram more than the body, the filter more than the image.

In other words, ideology does not only kill when it is violent, but also consubstantially, in the sense that it dampens the essential singularity of life, and not only of life understood as *zoe*, as biological life, but of life as the semiotic force of the world, as its capacity to generate meaning through a difference that reproduces itself everywhere, which always allows the semiotic force of the world to be unleashed through the constant differentiation of the whole, and which ideology forces within the procrustean bed of a-singularity, of that which does not mean because it is different and unusual, but because it is identical to itself in time. This is why there is an air of family that binds ideology to every ritualistic apperception of the world, yet the trouble with ideology is that it is also often a de-singularizing but nonritual thought,

in the sense that while ritual uses sameness to enchant the world, ideology employs it to disenchant it.

And what remains, of the world and its meaning, when its potential for singularity is frustrated to the extreme? What is left when a filter is applied so consistently and violently that of the underlying singularity only a shadow remains, and then nothing more; when a contact on our socials so mechanically applies its feminism that it empties its meaning and evacuates even the dignity of any situation of abuse, as by proposing a caricature of the thought and action that are supposed to set one free from it, in fact making this thought and word and action into a new prison? If ideology is the opposite of singularity, then the opposite discourse to that of ideology is not that of science. Science seeks to represent the world along its internal lines of subsistence, yet it is well known that not even scientific discourse escapes the trap of a-singularity. Indeed, one could say that science must in a sense be ideological in order to make sense of what it studies, leaving out the intangible variety of the world in order to try to explain it.

No, science is not the true antonym of ideology. Instead, the discourse that opposes it is another, and it opposes it so much that it even rebels against the label of discourse. The sense that opposes that of ideology is the sense of poetry. That of language making the world as it discovers it, and unmaking and remaking language at the very moment that it, poetry, constructs itself as speech. Those who are ideological are without poetry, and the more they fall into ideology, the more their vision of reality becomes de-poetized. There have been, it is true, ideologue or ideological poets, but they have been poets in name only, or worse still because they were so enshrined by the power that ideology administered and from which it derived its violent domination of the bios. On the contrary, poetry is a living, impregnable, gracefully singular butterfly, an instant of beauty, beyond all science and power, a pulse of meaning glimpsed among the rays of light, unfiltered or at least unfilterable meaning, beyond ideologies and perhaps even beyond ideas.

NOTE BIOGRAFICHE DEGLI AUTORI AUTHORS' BIOGRAPHIES

Silvia Barbotto is Post–Doc Researcher in the ERC Project FACETS (headed by professor Leone Massimo), Adjunct Lecturer of “Interactive Storytelling and Art” at the University of Turin (Master’s Degree in “Communication and Cultures of Media”) and at the Autonomous University of Yucatán–Mexico (Campus of Art, Architecture, and Habitat Design). A graduate in “Communication Studies”, University of Turin (2004) then PhD in “Art: Research and Production’ (2014, San Carlos, Valencia, Spain) with a thesis entitled “Vita–coras of an Itinerant, Subjective, and Social Ethnography: Polysemous Texts and Transdisciplinary Experience”. Now researching in the areas of biosemiotics, semiotics of the fine arts, culture and the body. Her main research topics include visages, perception and the cultural use of senses through the face, portraits and self–portraits in art, oriental–occidental comparative physiognomic history, artificial agency and multimedia languages, neurophysiology, narrativities. Her artworks have been exposed in Mexico, the US, Europe and India.

Cinzia Bianchi, dottorato di ricerca in Semiotica, è professoressa associata di Filosofia e Teoria dei linguaggi presso il Dipartimento di Comunicazione ed Economia dell’Università di Modena e Reggio Emilia, dove insegna “Semiotica” e “Semiotica della pubblicità”. Fra le sue pubblicazioni: *Su Ferruccio Rossi–Landi* (ESI 1995), *Spot: analisi semiotica dell’audiovisivo pubblicitario* (Carocci 2005) e, con altri, *Spettri del potere* (Meltemi 2002), *L’annuncio pubblicitario* (Carocci 2013), *David*

Lynch: mondi intermediari (Franco Angeli 2019). Ha curato un numero della rivista internazionale *Semiotica* dedicato al pensiero di Umberto Eco (vol. 2015, 206). È stata Coordinatrice (*Editor in chief*) della rivista telematica *Ocula. Occhio semiotico sui media* (<http://www.ocula.it>).

Federico Biggio has a PhD in Media Semiotics and SIC (Sciences de l'Information et de la Communication); his research areas are mainly software and visual studies. His PhD thesis "The Augmented Image. Optical Ideologies of the AR Languages" dealt with human-computer interaction in AR and the design of user interfaces for immersive environments. He has also worked on media art, interactive storytelling, and the socio-semiotics of Data Visualization. He is currently ATER at the Université Paris VIII (Lab. Paragraphe), and adjunct professor of Visual Semiotics at the University of Turin and Gamification at the Polytechnic of Turin.

Marianna Boero is tenure-track Assistant Professor (RTD-B) of Philosophy and Theory of Language at the University of Teramo (Italy), Faculty of Communication Sciences, where she teaches Semiotics of Consumption and Advertising. She has previously worked as Research Fellow at the University of Teramo (2019–2020), as Visiting Research Fellow at the University of Toulouse (Laress, France, 2013), and as Visiting Professor at the University of Zadar (2017), Odessa (ONMU, 2018) and Trnava (2019). She has also taught Semiotics for Design at the D'Annunzio University (2018–2019; 2019–2020), Semiotics at the NABA Academy in Rome (2019–2020) and Semiotics of Fashion at the Sapienza University of Rome (2017) and Children's Literature Laboratory at the University of L'Aquila (2018–2019; 2019–2020). She holds a PhD in Communication Languages, Cultures and Politics (Un. of Teramo). Dr. Boero deals mainly with semiotics of the text, semiotics of advertising and consumption, semiotics of culture, social semiotics, and communication studies, and has published several papers and three scientific monographs on these topics. She has given many talks at national and international conferences, also participating to scientific events and research projects. In recent years she has collaborated as lecturer, examiner, and supervisor of undergraduate and graduate students with several universities in

Italy. Moreover, she has delivered semiotic and cultural analysis for public and private organizations.

Giorgio Borrelli is a Researcher in Philosophy and Theory of Languages at the University of Bari “Aldo Moro”, where he teaches Semiotics, Semiotics of Text and Philosophy of Language. He is currently developing a research project about the relation between *linguistic performativity*, *gender*, *migrant-identity* and *socio-economic discriminations* (Project “Research for Innovation — Regione Puglia” / STRATEGY EUROPE 2020). His research interests are focused on the general science of signs as a theoretical and methodological instrument for social research. More specifically, he is interested in the relation between semiotics and the critical-dialectical approach to the Social Sciences. Among his works: *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale* (2020).

Angelo Di Caterino insegna semiotica e filosofia dei linguaggi presso l'università e-Campus. Il suo ambito di ricerca attuale porta sulla costituzione di identità collettive virtuali in ambito “social”. Si occupa anche di scenari complottisti e di *fake-news*. Rispetto al dibattito interno alla disciplina semiotica i suoi studi vertono sul rapporto tra cultura e pratiche di veridizione

Emanuele Fadda (Cagliari, 1972) insegna Semiotica e Linguistica all'Università della Calabria, dove coordina i corsi di comunicazione del Dipartimento di Studi Umanistici. Si occupa di storia delle idee filosofico-linguistiche, comunicazione digitale, semiotica visiva e della musica, ontologia sociale. I suoi ultimi libri sono *Peirce* (Carocci, 2013), *Sentimento della lingua* (Edizioni dell'Orso, 2017) e *Troppo lontani, troppo vicini* (Quodlibet, 2018).

Andrea Ferretti (Roma, 1992) è dottorando presso il Dipartimento di Lettere e Culture Moderne di Sapienza Università di Roma (XXXV Ciclo). Laureato in Filosofia, i suoi interessi di ricerca riguardano principalmente i rapporti tra la semiotica strutturale e le scienze sociali. La sua tesi di dottorato consiste nella ricostruzione critica del paradigma socio-psicologico della “comunicazione politica” e nel tentativo di un

suo superamento attraverso il ripensamento del concetto semiotico-strutturale di “ideologia”.

Gianmarco Thierry Giuliana (San Cataldo, 1989) è un semiologo esperto di videogiochi, VR e cultura digitale. Ha studiato Comunicazione presso l'Università di Catania, ha poi conseguito la laurea magistrale in Semiotica presso l'Università di Bologna e ha ottenuto il dottorato di ricerca in Semiotica e Media presso l'Università di Torino. Attualmente è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione di UniTo all'interno del progetto ERC “FACETS” (PI Massimo Leone), dove studia la specificità semiotica e la rilevanza filosofica delle interazioni e intermediazioni fra volti umani e volti digitali. È inoltre docente a contratto per STUDIUM (UniTo) dove tiene un corso di semiotica del game design. Più in generale, il suo focus di ricerca è il rapporto fra esperienza, credenza, soggettività e interpretazione nelle realtà virtuali e nei contesti ludici. Ha scritto diversi articoli scientifici su riviste di game studies, semiotica e filosofia. È stato relatore in conferenze e seminari tenutisi in Argentina, Belgio, Bulgaria, Cina, Finlandia, Francia, Germania, Grecia, Italia, Romania e Svezia. Ha recentemente co-curato il libro sul tema della realtà estesa *Meaning-Making in Extended Reality* (Aracne 2020).

Cristina Greco is Assistant Professor of Semiotics and Communication, Consultant for Academic Affairs, and Head of the Communication Research Unit (CRU) at the Jeddah College of Advertising, University of Business and Technology (KSA). She holds a PhD in Communication Sciences with a thesis in Semiotics of Culture at the Department of Communication and Social Research, Media Trends Doctoral School, Sapienza University of Rome (Italy). Her research interests include semiotics of culture, media and communication studies, visual culture, city identity and urban life, emerging media, digital humanities with a focus on the theories of collective memory and cultural identity. She was Visiting Professor at the Universitat Politècnica de València (Spain) for the Máster Universitario en Producción Artística, Facultad de Bellas Artes, and at the University of Gent (Belgium) for the Department of Literary studies, where she lectures on visual studies, urban art, comics, and communication. She also taught “Ethnographic Analysis”,

seminars and workshops, at the Sapienza University of Rome (Italy), and “Semiotics of Design” at the University of Chieti Pescara (Italy). Her publications include: “Food Heritage, Memory and Cultural Identity in Saudi Arabia: The Case of Jeddah” in Stano S. and Bentley A., eds. (Springer 2021, 55–74); “Suspended Identity: The Concept of *Ius Soli* among Memory, Boundary and Otherness” with Boero, M. (*RIFL/SFL* 2018: 16–25); “Dall’autobiografia al documento. Il graphic novel tra memoria archiviata e svelamento dell’illusione in Anne Frank. The Anne Frank House Authorized Graphic Biography” (*Signa*, 26, 2017); and “Translating Cultural Identities, Permeating Boundaries. Autobiographical and Testimonial Narratives of Second-Generation Immigrant Women”, in Olivito E., ed. (Routledge 2015).

Né en 1951, **Bernard Lamizet** a soutenu une thèse de doctorat d’État en philosophie en 1984. Il a enseigné dans diverses universités : il a, en particulier été professeur des universités à Avignon et à Sciences Po Lyon, jusqu’en 2011. Il fait partie du laboratoire Triangle. Travaillant dans le domaine de la sémiotique, il a publié plusieurs ouvrages dont *Les lieux de la communication*, réédité il y a quelques années sous le titre *Communication et médiation ? Le sens et la valeur* (2003) et *La médiation culturelle* (1999). Il publie un blog hebdomadaire dans *Mediapart*. Les champs de recherche de B. Lamizet sont la théorie de la communication et de la médiation et la sémiotique de la ville. Son approche de communication est fondée sur une articulation entre la sémiotique, la psychanalyse et les sciences politiques.

Massimo Leone è professore ordinario di Filosofia della Comunicazione, Semiotica Culturale e Semiotica Visuale presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell’Educazione dell’Università di Torino, Italia, professore part-time di Semiotica presso il Dipartimento di Lingua e Letteratura Cinese dell’Università di Shanghai, Cina, membro associato di Cambridge Digital Humanities dell’Università di Cambridge e direttore dell’Istituto di Studi Religiosi della “Fondazione Bruno Kessler” di Trento. È stato visiting professor in diverse università dei cinque continenti. È autore di quindici libri, ha curato più di cinquanta volumi collettivi e ha pubblicato più di cinquecento articoli in semiotica, studi religiosi e studi visivi. È vincitore di un ERC Consolidator Grant 2018

e di un ERC Proof of Concept Grant 2022. È caporedattore di *Lexia*, la rivista semiotica del Centro di Ricerca Interdisciplinare sulla Comunicazione dell'Università di Torino, della rivista *Semiotica* (De Gruyter) e direttore delle collane “I Saggi di Lexia” (Roma: Aracne), “Semiotics of Religion” (Berlino e Boston: Walter de Gruyter) e “Advances in Face Studies” (Londra e New York: Routledge).

Anna Maria Lorusso è professore nel settore di Filosofia e teoria dei linguaggi (M–Fil 05); insegna Semiotica, Semiotica della cultura e Semiotica dei testi giornalistici all'Università di Bologna, dove dirige anche il Master in Editoria cartacea e digitale e coordina il Corso di Laurea in Scienze della Comunicazione. Dal 2017 al 2021 è stata Presidente dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici. Da diversi anni si occupa di retoriche sociali, regimi informativi, processi di gestione pubblica della memoria collettiva. Il suo ultimo libro si intitola *L'utilità del senso comune*, Bologna, il Mulino; fra quelli precedenti: *Post-verità. Fra reality tv, social media e storytelling*, Roma–Bari, Laterza, 2018. È fin dalla fondazione membro del Comitato direttivo del Centro di Ricerca “TRAME — Centro di Studi semiotici sulla memoria” presso l'Università di Bologna e, in tale ambito di ricerca, ha partecipato a due progetti europei: il Marie Curie–Rise “SPEME — Questioning Traumatic Heritage. Spaces of Memory in Europe, Argentina, Colombia”, di cui è Principal Investigator, in collaborazione con UBA, Buenos Aires (Argentina), Universidad Nacional de Bogotá (Colombia), University of Amsterdam (Paesi Bassi); e il progetto “MEMOSUR — A Lesson for Europe: Memory, Trauma and Reconciliation in Chile and Argentina”, in collaborazione con la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), la Pontificia Universidad Católica de Chile (Cile) e Nottingham University (UK).

Richard Mohr (ORCID ID: 0000–0003–2127–0440) holds a combined honours degree in History & Philosophy of Science (HPS) and Sociology (UNSW 1970) and PhD in Sociology (UNSW 1978). Work on the social relations of knowledge has led to interdisciplinary teaching in schools of Architecture, HPS, Law, and Sociology at the University of Sydney, UNSW, University of Wollongong and McGill University. He has coordinated a public community service (NSW Health, 1977–

81) and in 1981 he established Social Research, Policy and Planning (incorporated in 1991) to consult in human services, evaluation and planning. He continues as a director of SRPP Pty Ltd, with Dr Margot Rawsthorne as the principal. At the University of Wollongong from 1992 to 2015 he was research director of the Centre for Court Policy and Administration, Director of the Legal Intersections Research Centre, managing editor of *Law Text Culture* and visiting professorial fellow. He has also held visiting appointments at the Institute for Research into Judicial Systems (CNR Bologna), the International Institute for the Sociology of Law (Oñati), McGill University (Institute for the Public Life of Arts and Ideas, Montréal) and the University of Sydney (Sociology and Social Policy). He has published on legal semiotics, court management, identity and personhood, urban studies, history and sociology of knowledge and aspects of crisis and normality in edited books and in journals including the *Australian Feminist Law Journal*, *International Journal for the Semiotics of Law*, *Law Technology and Humans*, *Law Text Culture*, *Lexia*, *Oñati Socio–Legal Series* and *Utrecht Law Review* (to name only journals where he has published more than once). He edited *Law and Religion in Public Life* (Routledge 2011, 2013) with Nadirsyah Hosen (Monash University) and with Dr Hosen has written on aspects of religion, public policy, law and food. Other enduring collaborations have been with Alan Owen (community health policy), Paul Pholeros (sociology of buildings), Martin Payne (University of Sydney) on urban planning, Francesco Contini (CNR Bologna), on courts, justice and technology and Patrícia Branco (CES, University of Coimbra) on cities and the senses.

Sebastián Moreno Barreneche is Associate Lecturer at the Faculty of Management and Social Sciences of Universidad ORT Uruguay (Montevideo, Uruguay), where he teaches the course “Contemporary Culture and Society”. He is an active member of Uruguay’s National Research System (SNI) and supports the journal *DeSignis* as its Digital Media Director. His research in semiotics focuses on discursive dynamics within the political domain, issues related to cultural, national and other collective identities, meaning-making during the COVID–19 pandemic, practices of self-representation on digital media, and other contemporary phenomena that have meaning, sense and signification

as their key drivers. His research has been published in various European and Latin American journals.

Augusto Ponzio (17 febbraio 1942, S. Pietro Vernotico, Brindisi) è professore emerito nell'Università di Bari Aldo Moro, dove nel Dipartimento attualmente DIRIUM, di Innovazione e Ricerca Umanistica, dall'a.a. 1917–18, tiene il seminario di Semiotica del testo, quest'anno, 2022–23, dal titolo “Leggere il testo complessivo della globalizzazione, attraverso il raffronto tra testi dell'identità e testi fuori identità”. Ordinario di Filosofia e teoria dei linguaggi dal 1980, nell'Università di Bari, nella Facoltà di lingue e letterature straniere (poi Dipartimento di Lettere, Lingue, Arti, Italianistica e letterature comparate) oltre a Filosofia del linguaggio, che ha insegnato dal 1970 al 2014, ha anche insegnato dal 1995 al 1971 Semiotica, dal 1997 al 2001 Semiotica del testo, dal 2002 al 2012 Linguistica generale; ha anche insegnato nella Facoltà di Scienze della Formazione, per il corso di Laurea in Scienze della comunicazione, dal 1995 al 1998, Teoria della comunicazione, dal 1998 al 2003 Linguistica generale e dal 2010–2012 Filosofia del linguaggio. Ha diretto il Dipartimento di Pratiche linguistiche e analisi di testi della Facoltà di Lingue ed è stato dal 1988 coordinatore del corso di dottorato in Teoria del Linguaggio e Scienze dei Segni. Tra le sue pubblicazioni: *L'Écoute de l'autre* (Parigi, L'Harmattan, 2009); *Bachtin e il suo circolo, Opere, 1929–1930*, testo russo a fronte, intr., e tr. in collab. con Luciano Ponzio, coll. “Il pensiero occidentale” (Milano, Bompiani, 2014); *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin* (Milano, Bompiani, 2015); con Guerra editore, Perugia, *Lineamenti di Semiotica e di filosofia del linguaggio* (con Susan Petrilli, 2016); *A mente. Processi cognitivi e formazione linguistica* (2016); *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione* (2018); Nelle edizioni Mimesis (Milano): *Con Emmanuel Levinas. Alterità e Identità* (2019); *Quadrilogia. La differenza non indifferente, Elogio dell'infunzionale, Fuori luogo, In altre parole* (2022). Dirige dal 1990 la serie “Athamor. Semiotica, filosofia, arte, letteratura”, dal 2015 collana delle Edizioni Mimesis, le cui ultime pubblicazioni, anche in collaborazione con Susan Petrilli, sono *Identità e alterità* (2019); *Diritti umani e diritti altrui* (2020); *Maestri di segni e costruttori di Pace* (2021); *La comunicazione come scambio, produzione e consumo* (2022). Ha contribuito come curatore e traduttore alla diffu-

sione in Italia e all'estero del pensiero di Pietro Ispano, Michail Bachtin, Roland Barthes, Emmanuel Levinas, Karl Marx, Ferruccio Rossi-Landi, Adam Schaff, Thomas Sebeok, Giovanni Vailati. Nella sua ricerca sui segni e sul linguaggio, di questi autori ha ripreso ciò che soprattutto li accomuna, malgrado le loro differenze, vale a dire l'idea dell'imprescindibilità, qualsiasi sia l'oggetto di studio, e per quanto specializzata ne sia l'analisi, dalla vita dell'individuo umano nella concreta singolarità del suo coinvolgimento senza alibi nel destino degli altri.

Jenny Ponzo è Professoressa Associata di Semiotica presso l'Università di Torino. È Principal Investigator del progetto di ricerca NeMo-SanctI, "New Models of Sanctity in Italy (1960s–2010s) — A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives" (nemosancti.eu), finanziato dall'ERC (European Research Council, ERC Starting Grant, g.a. 757314). È attualmente Direttrice del Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Comunicazione (CIRCe), vice-Direttrice della Scuola di Scienze Umanistiche e Presidente del Corso di Laurea Magistrale in Comunicazione e Culture dei Media. In precedenza ha svolto attività di ricerca e didattica presso l'Università di Losanna (Svizzera) e la Ludwig–Maximilians–University Munich (Germania). È autrice di numerosi saggi che vertono specialmente sulla semiotica delle culture religiose e della letteratura, tra cui "Religious narratives in Italian literature after the Second Vatican Council: a semiotic analysis" (De Gruyter 2019).

Gabriella Rava is a PhD student at Charles University (Prague), Faculty of Humanities, in Semiotics and Philosophy of Communication. She is currently working on her doctoral thesis which analyzes the working-class murals in contemporary Northern Ireland as representations of collective memories between sectarianism and new transnational identities.

Antonio Santangelo è professore associato in Semiotica e Filosofia dei Linguaggi presso l'Università degli Studi di Torino, dove insegna *Semiotica*, *Semiotica delle culture digitali* e *Progettazione e management del multimedia per la comunicazione*. È membro del gruppo di ricerca che lavora al progetto ERC denominato FACETS (*Face Aesthetics in*

Contemporary E-Technological Societies), il cui *principal investigator* è il prof. Massimo Leone. È altresì *senior research fellow* del Centro Nexa su Internet e Società del Politecnico di Torino. I suoi principali interessi di studio sono legati allo sviluppo di una semiotica intesa come scienza sociale della significazione e alla teoria della narrazione, che applica in diversi campi: dai media studies, alla bioetica, alle indagini sul significato degli strumenti digitali nella nostra società.

Filippo Silvestri è Professore associato in Filosofia e Teoria dei Linguaggi presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Dipartimento di Scienze della Formazione, Psicologia, Comunicazione, dove insegna Semiotica, Filosofia del Linguaggio e Teoria dell'Informazione e Scienze dei Segni presso il Corso di Studi di Scienze della Comunicazione di cui è coordinatore da 6 anni e presso la Magistrale in Scienze della Comunicazione, Pubblica, Sociale e di Impresa. È nell'essenziale uno studioso delle filosofie di Søren Kierkegaard, Edmund Husserl, Charles Sanders Peirce, Michel Foucault, Jean Baudrillard. In tutti questi casi la sua prospettiva di studi è sempre filosofica del linguaggio e nei casi possibili semiotica. Tra le sue ultime pubblicazioni: "Sul Medesimo e l'Altro. Tra follia e letteratura nella prospettiva semiotica di Michel Foucault", in *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 30 2021, pp. 213–228; "The Language of the COVID–19 Virus and its Various Phenomenology", in *Journal of International Scientific Publications: Language, Individual & Society*, 15, pp.191–199; "Nuove iconoclastie nel tempo delle Cancel Culture. Il Revenge Porn. Note semiotiche per una ricerca", *ECHO* 3, 2021, pp. 100–113; "Baudrillard's Hyperreality and its simulacral foundation", in *RIFL*, Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio, 2022; "Conspiracy Theories. Alcune tesi filosofiche a partire dalla trama semiotica (ma non solo) in cui ci muoviamo", in *RIFL*, Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio, 2022.

Simona Stano is Associate Professor of Semiotics at the University of Turin (UniTo, Italy) and Deputy Director of the Centre for Interdisciplinary Research on Communication (CIRCe). She also served as Senior Researcher at the International Semiotics Institute (ISI, Lithuania) from 2015 to 2018 and collaborated as Visiting Research Scholar with various universities around the world, including the Uni-

versity of Toronto (UofT, Canada, 2013), Universitat de Barcelona (UB, Spain, 2015–2016), Observatorio de la Alimentación (ODELA, Spain, 2015–2016), Kaunas University of Technology (KTU, Lithuania, 2015–2018) and New York University (United States, 2019–2021). Prof. Stano deals mainly with semiotics of culture, food semiotics, body semiotics, and communication studies, and has published several papers, edited volumes (including special issues of top semiotic journals such as *Semiotica* and *Lexia*), and monographs (*I sensi del cibo. Elementi di semiotica dell'alimentazione*, 2018; *Eating the Other. Translations of the Culinary Code*, 2015) on these topics. In 2018 she was awarded a Marie Curie Global Fellowship for a research project (COMFECTION, 2019–2021) on the semiotic analysis of food communication.

Ugo Volli è stato fino al 2019 professore ordinario di Semiotica del Testo e Filosofia della Comunicazione, ora in pensione con il titolo di professore onorario dell'Università di Torino. Nel 2010 ha ricevuto una laurea honoris causa dalla New Bulgarian University. Insegna e tiene conferenze in numerose università italiane e straniere. Ha al suo attivo circa 300 pubblicazioni scientifiche e oltre una quarantina di libri. Collabora con giornali, radio e televisioni. Ha svolto attività di consulenza per diverse aziende e istituzioni pubbliche e diretto numerose ricerche in ambito semiotico, fra cui una ricerca di interesse nazionale (Prin) sul palinsesto della città. Sempre in ambito semiotico ha curato diverse mostre, fra l'altro al Castello di Rivoli e al Palazzo Reale di Milano. Ha insegnato in numerose università italiane e straniere fra cui a lungo la Brown University, la New York University e l'Università di Haifa. È vicepresidente della fondazione "Insula Felix" di Milano e fa parte del comitato editoriale di diverse riviste scientifiche, fra cui *Lexia*, di cui è direttore responsabile, *Versus* e il *Journal of Literary Theory*. I suoi campi di ricerca principali: filosofia della comunicazione, teoria semiotica, analisi semiotica dei testi canonici della cultura religiosa ebraica, analisi della comunicazione politica, gusto. Fra i suoi libri più recenti: *Lezioni di filosofia della comunicazione* (Laterza 2008), *Parole in gioco* (Compositori 2009), *Domande alla Torah* (L'Epos 2012), *Periferie del senso* (Aracne 2016), *Il resto è interpretazione* (Belforte 2019), *Le donne di casa Boschi* (Skirà 2020), *Discutere in*

nome del cielo (con Vittorio Robiati Bendaud, Guerini 2021), *Mai più* (Sonda 2022), *Musica sono per me le tue leggi* (Nave di Teseo 2022).

Cristina Voto is a postdoctoral fellow at the ERC-funded project FACETS (Face Aesthetics in Contemporary E-Technological Societies) at the University of Turin, where she also works as Adjunct Lecturer of Visual Communication. She is a Professor in Visual Structures for Electronic Arts at the National University of Tres de Febrero (Argentina), where she also co-directs the research project “The Performative Constructions of the Archive”. She is a member of the Scientific Committee of the PhD. Program in Design and Creation at the University of Caldas (Colombia) where she also teaches Future Studies. Grounded on a non-binary and posthuman perspective, her academic research focuses on Visual Semiotics, Data Science for Humanities, Design Studies, and Digital Arts. She has recently won a grant for the development of a research project on non-binarism in face detection within the Connected World Fellowship Program at the Vrije Universiteit Amsterdam. She serves as a vocal for the Argentinean Association of Semiotics and as a member of the Latin American Federation of Semiotics, the International Association for Semiotics Studies, and the Iberoamerican Society of Digital Graphics. She has been a Professor of Theory and Critique of Architecture at the University of La Matanza (Argentina), of Audiovisual Design at the University of Buenos Aires, and a Visiting Professor of Semiotics at the Jorge Tadeo Lozano University (Colombia). She has been a Visiting Researcher at the University of the West of England, the National University of Colombia, and the Autonomous University of Madrid. She has published the monograph *Monstruos Audiovisuales. Agentividad, movimiento y morfología* (Aracne 2021) and articles in scientific journals and edited volumes in Italian, English and Spanish. Since 2019 she is a Curator for the Biennial of the Moving Image of Buenos Aires.

LEXIA. RIVISTA DI SEMIOTICA

LEXIA. JOURNAL OF SEMIOTICS

- I-2. *La città come testo. Scritture e riscritture urbane*
ISBN 978-88-548-2471-3, formato 17 × 24 cm, 456 pagine, 35 euro
- 3-4. *Attanti, attori, agenti. Senso dell'azione e azione del senso. Dalle teorie ai territori*
ISBN 978-88-548-2790-5, formato 17 × 24 cm, 464 pagine, 35 euro
- 5-6. *Analisi delle culture, culture dell'analisi*
ISBN 978-88-548-3459-0, formato 17 × 24 cm, 488 pagine, 35 euro
- 7-8. *Immaginario*
ISBN 978-88-548-4137-6, formato 17 × 24 cm, 548 pagine, 35 euro
- 9-10. *Ambiente, ambientamento, ambientazione*
ISBN 978-88-548-4516-9, formato 17 × 24 cm, 428 pagine, 35 euro
- 11-12. *Culto*
ISBN 978-88-548-5105-4, formato 17 × 24 cm, 720 pagine, 35 euro
- 13-14. *Protesta*
ISBN 978-88-548-6059-9, formato 17 × 24 cm, 456 pagine, 35 euro
- 15-16. *Estasi*
ISBN 978-88-548-7394-0, formato 17 × 24 cm, 348 pagine, 35 euro
- 17-18. *Immagini efficaci*
ISBN 978-88-548-7680-4, formato 17 × 24 cm, 776 pagine, 52 euro
- 19-20. *Cibo e identità culturale*
ISBN 978-88-548-8571-4, formato 17 × 24 cm, 560 pagine, 35 euro
- 21-22. *Censura*
ISBN 978-88-548-9127-2, formato 17 × 24 cm, 392 pagine, 35 euro
- 23-24. *Complotto*
ISBN 978-88-548-9931-5, formato 17 × 24 cm, 508 pagine, 35 euro

- 25–26. *Viralità*
ISBN 978-88-255-0315-9, formato 17 × 24 cm, 556 pagine, 35 euro
- 27–28. *Aspettualità*
ISBN 978-88-255-0876-5, formato 17 × 24 cm, 580 pagine, 35 euro
- 29–30. *Intenzionalità*
ISBN 978-88-255-2568-7, formato 17 × 24 cm, 332 pagine, 35 euro
- 31–32. *La semiotica del martirio*
ISBN 978-88-255-2784-1, formato 17 × 24 cm, 560 pagine, 35 euro
- 33–34. *Semiotica e Digital Marketing*
ISBN 978-88-255-3542-6, formato 17 × 24 cm, 220 pagine, 35 euro
- 35–36. *Isolanità. Per una semiotica culturale delle isole*
ISBN 978-88-255-3853-3, formato 17 × 24 cm, 444 pagine, 25 euro
- 37–38. *Artificial Faces*
ISBN 978-88-255-3939-4, formato 17 × 24 cm, 644 pagine, 42 euro
- 39–40. *Re-Thinking. Juri Lotman in the Twenty-First Century*
ISBN 979-12-218-0426-3, formato 17 × 24 cm, 436 pagine, 27 euro
- 41–42. *Ideologia*
ISBN 979-12-218-0671-7, formato 17 × 24 cm, 464 pagine, 32 euro

Finito di stampare nel mese di giugno del 2023
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
via Tiburtina, 912 – 00156 Roma

IDEOLOGIA

IDEOLOGY

In seguito alla sua introduzione, ad opera del filosofo Destutt de Tracy, il concetto di ideologia ha subito un considerevole processo di risemantizzazione, ponendosi al centro di varie riflessioni e teorie. Nell'intento di ripensare tale nozione in prospettiva semiotica, questo numero di "Lexia" riunisce interessanti contributi teorici volti a riconsiderare criticamente gli strumenti concettuali e analitici sviluppati da diversi studiosi e approcci per lo studio delle forme e dei discorsi ideologici e approfondimenti di casi studio particolarmente significativi relativi ai vari contesti e ambiti entro cui questi si manifestano. Il risultato è una raccolta assai ricca e variegata, che non solo ha il merito di ripercorrere le principali tappe della riflessione semiotica sull'ideologia, evidenziandone i punti di particolare interesse e attualità, ma si dimostra al contempo capace di aprire nuovi orizzonti rispetto a questo importante — ma nondimeno da diverso tempo ormai ampiamente trascurato — oggetto di studio, proponendone nuove e innovative interpretazioni, teorie di riferimento e modalità di indagine.

Since its introduction by philosopher Destutt de Tracy, the concept of ideology has undergone a remarkable process of resemantisation, becoming the subject of a number of reflections and theories. In the aim to rethink such a notion in a semiotic perspective, this special issue of "Lexia" combines theoretical contributions focusing on the conceptual and analytical tools developed by various scholars and approaches with in-depth analyses of particularly relevant case studies related to different contexts and spheres. The result is a very rich and varied collection, which is able not only to retrace the main stages of the philosophical and semiotic reflection on ideology, highlighting its points of particular interest and relevance, but also to open new horizons in the study of such an important — and yet for some time now left behind — topic, suggesting new and innovative interpretations, theorisations, and methods of investigation.

Contributi di / Contributions by Silvia BARBOTTO, Cinzia BIANCHI, Federico BIGGIO, Marianna BOERO, Giorgio BORRELLI, Angelo DI CATERINO, Emanuele FADDA, Andrea FERRETTI, Gianmarco Thierry GIULIANA, Cristina GRECO, Bernard LAMIZET, Massimo LEONE, Anna Maria LORUSSO, Richard MOHR, Sebastián MORENO BARRENECHE, Augusto PONZIO, Jenny PONZO, Gabriella RAVA, Antonio SANTANGELO, Filippo SILVESTRI, Simona STANO, Ugo VOLLI, Cristina VOTO.



In copertina / On the cover

Umberto Massa, *All Along the Watchtower*, Watercolour & mixed technique, 2023.

32,00 EURO

