

- Galkin, E., 1988, *A History of Orchestral Conducting in Theory and Practice*, New York, Pendragon.
- Graubard, A., Morris, B., 1995, "Liner Notes", in B. Morris, *Testament: a Conduction Collection*, New York, New World Records.
- Guattari, F., 1992, *Chaosmose*, Paris, Galilée; trad. it. *Caosmosi*, Genova, Costa & Nolan 1996.
- Harley, J., 2004, *Xenakis: His life in Music*, New York-London, Routledge.
- Klein, J., 1956, *The Study of Groups*, London, Routledge & Kegan Paul; trad. it. *Sociologia dei gruppi*, Torino, Einaudi 1968.
- Lombardi, D., 1981, "Futurism and Musical Notes", in "Artforum", n. 19.
- Lussault, M., 2012, "Le conflit dans la structuration spatiale", lezione tenuta il 21 marzo 2012 presso l'Università degli Studi di Torino, nell'ambito del ciclo di seminari dottorali "Incontri sul senso - Semiotica della protesta" (di prossima pubblicazione sulla rivista "Lexia").
- Mangano, D., 2007, "Azioni e distensioni. Ipotesi sul corpo e il tempo nel jazz", in P. Calefato, G. Marrone, R. Rutelli, a cura, *Mutazioni sonore. Sociosemiotica delle pratiche musicali*, serie speciale di "E/C", n. 1, pp. 121-132.
- Marino, G., 2009a, "Luigi Russolo: frammenti di un discorso rumoroso", in "Sentireascoltare", www.sentireascoltare.com.
- Marino, G., 2009b, "Michael Vetter & Palermo Intuitive Musik Ensemble", in "AmnesiaVivace", n. 29, www.amnesiavivace.it.
- Marino, G., 2010, "Musichaosmos/Conduction", in "BeOBJECTive", n. 3, pp. 56-57.
- Marino, G., 2011, «*zornology.com: mapping john zorn on the web*». Progetto di reference site storico-critico su John Zorn, compositore e performer prismatico, tesi di laurea magistrale in Informatica per la Comunicazione del Patrimonio Culturale, Università degli Studi di Palermo, Facoltà di Scienze della Formazione, A.A. 2010-2011.
- Merleau-Ponty, M., 1945, "Le doute de Cézanne", in "Fontaine", vol. 8, n. 47; trad. it. "Il dubbio di Cézanne", in *Senso e non senso*, Milano, Il Saggiatore 1962.
- Nettl, B., et al., 2001, "Improvisation", in S. Sadie, J. Tyrell J., L. Macy, a cura, *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London, MacMillan Publishers.
- Salvatore, G., a cura, 2000, *Frank Zappa domani. Sussidiario per le scuole (meno) elementari*, Roma, Castelvecchi.
- Sloboda, J., A., 1985, *The Musical Mind: the Cognitive Psychology of Music*, New York, Clarendon-Oxford University Press; trad. it. *La mente musicale. Psicologia cognitivista della musica*, Bologna, Il Mulino 1988.
- Sparti, D., 2010, *L'identità incompiuta. Paradossi dell'improvvisazione musicale*, Bologna, Il Mulino.
- Spitzer, J., et al., 2001, "Conducting", in S. Sadie, J. Tyrell J., L. Macy, a cura, *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London, MacMillan Publishers.
- Stefani, G., 1985, *Capire la musica*, Milano, Bompiani.
- Tarasti, E., 2002, *Signs of Music. A Guide to Musical Semiotics*, Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.; tra. it. *I segni della musica. Che cosa ci dicono i suoni*, Milano, Ricordi-LIM 2010.
- Watson, B., 2004, *Derek Bailey & the Story of Free Improvisation*, New York-London, Verso.
- Xenakis, I., 1963, "Musiques Formelles", in "Revue Musicale", nn. 253-254.

Sitografia

- Cobra Notes from David Slusser*, www.4-33.com/scores/cobra/cobra-notes.html, consultato il 10 marzo 2013.
- Lawrence D. "Butch" Morris – *Conduction* ®, sezione "Profile", conduction.us/main.html, consultato in ottobre 2011.
- Soundpainting The Art of Live Composition*, www.soundpainting.com/, consultato il 10 marzo 2013.

E|C

Il ruolo dell'ideologia nella definizione del soggetto: gli Italiani secondo Indro Montanelli

Jenny Ponzio

E.: Ma... quale domani per l'Italia, secondo lei, Montanelli?

M.: Debbo proprio dirglielo?

E.: Provi a dirmelo.

M.: Per l'Italia nessuno. Perché un Paese che ignora il proprio ieri, di cui non sa assolutamente nulla e non si cura di sapere nulla, non può avere un domani. Io mi ricordo una definizione dell'Italia che mi dette, in tempi lontanissimi, un mio maestro [...], Ugo Ojetti: "Ma tu non hai ancora capito che l'Italia è un Paese di contemporanei, senza antenati né posteri perché senza memoria". Io avevo 25-26 anni, la presi per una *boutade*, per una battuta, un paradosso. Mi sono accorto che aveva assolutamente ragione. Questo è un Paese che [...] ha una storia straordinaria, ma non la studia, non la sa. È un paese assolutamente ignaro di se stesso. Se tu mi dici cosa sarà il domani per gli Italiani, forse sarà un domani brillantissimo. Per gli Italiani, non per l'Italia. Perché gli Italiani sono i meglio qualificati a entrare in un calderone multinazionale, perché non hanno resistenze nazionali. Intanto [...] hanno dei mestieri in cui sono insuperabili. Noi in Europa saremo senza dubbio i migliori sarti, i migliori calzolari, i migliori direttori d'albergo, i migliori cuochi. Non c'è il minimo dubbio, [...] voglio dirlo senza intonazioni spregiative, nei mestieri "servili" noi siamo imbattibili, assolutamente imbattibili. Ma non lo siamo soltanto in quelli. L'individualità italiana si può benissimo affermare in tutti i campi anche scientifici. Io sono sicuro che gli scienziati italiani, i medici italiani, gli specialisti italiani, i chimici, i fisici italiani, quando avranno a disposizione dei gabinetti europei veramente attrezzati brilleranno. Gli Italiani. L'Italia no. L'Italia non ci sarà. Non c'è. Perché gli Italiani che vanno in Germania diventeranno Tedeschi.

E.: Perché gli Italiani sono anche molto elastici...

M.: Molto elastici. [...] Gli Italiani non sono gli Ebrei, che da 2000 anni difendono la loro entità. Da 2000 anni vengono sparpagliati in tutto il mondo, perseguitati eccetera, e loro rimangono Ebrei. Gli Italiani no. Alla seconda generazione sono assimilati, dovunque vadano, sono assimilati.

E.: Ma questo è un difetto?

M.: No... è un difetto... è un difetto ed è anche una virtù. È una qualità. Voglio dire: per l'Italia non vedo un futuro, per gli Italiani ne vedo uno brillante (Intervista di Alain Elkann a Indro Montanelli¹).

1. La semiotica, il soggetto e l'ideologia

Che tipo di soggetto è una nazione? Che cosa la rende tale? Indro Montanelli, intervistato da Alain Elkann, fornisce una risposta a questi interrogativi stimolando una riflessione semiotica.

Per affrontare il nostro oggetto di studio, partiamo da una delle definizioni che il dizionario di Greimas e Courtès dà del soggetto:

[...] le terme de sujet renvoie à un «être», à un «principe actif» susceptible non seulement de posséder des qualités, mais aussi d'effectuer des actes. [...]

Dans le cadre de l'énoncé élémentaire, le sujet apparaît donc comme un actant dont la nature dépend de la fonction dans laquelle il s'inscrit. [...]

Aux deux types d'énoncés élémentaires – énoncé d'état et énoncé de faire – correspondent, par conséquent, deux sortes de sujets: les sujets d'état, caractérisés par la relation de jonction avec les objets de valeur [...], et les sujets de faire, définis par la relation de transformation [...]. (Greimas, Courtès 1979, p. 370).

Il soggetto si definisce in base alla propria azione, e più precisamente in base alla sua relazione rispetto ad un oggetto di valore (possesso, ricerca). Sempre nel dizionario, l'ideologia viene definita come articolazione sintattica di valori investiti in modelli che si presentano come potenzialità di processi semiotici:

Les valeurs, participant à une axiologie, sont virtuelles et résultent de l'articulation sémiotique de l'univers sémantique collectif; elles appartiennent, de ce fait, au niveau des structures sémiotiques profondes. En s'investissant dans le modèle idéologique, elles s'actualisent et sont prises en charge par un sujet – individuel ou collectif – qui est un sujet modalisé par le *vouloir-être* et, subséquemment, par le *vouloir-faire*. C'est dire qu'une idéologie, relevant du niveau des structures sémiotiques de surface, peut se définir comme une structure actantielle qui actualise les valeurs qu'elle sélectionne à l'intérieur des systèmes axiologiques (d'ordre virtuel) (Greimas, Courtès 1979, p. 179).

Dunque, l'ideologia è un fattore fondamentale nella definizione della soggettività: il modello di valori assunto dal soggetto arriva a condizionare perfino la sua agentività: l'ideologia è un insieme di valori o principi in base ai quali si definisce un modello di azione. Il soggetto è quindi un attante che insegue dei valori ai quali ha aderito. In questo senso, un individuo che assume un'ideologia riceve in cambio un metro di giudizio, una storia, un futuro, un posto in una collettività.

La concezione dell'ideologia, come insieme di principi o valori che corrispondono a quella che Croce definirebbe “un'etica conforme”² si riscontra anche nelle teorie politologiche, filosofiche e sociologiche che sono state elaborate da Marx in poi.

Il rapporto tra semiotica e teorie dell'ideologia è stato al centro della riflessione di molti studiosi, soprattutto

negli anni 70. Gli stessi Greimas e Courtès (1979) nella voce dedicata all'ideologia osservavano come, data la ricchezza semantica e le ambiguità derivate dalle diverse interpretazioni del termine, la semiotica possa apportarvi qualche precisazione. Ma già il semiologo italiano Ferruccio Rossi-Landi, il cui pensiero rientra nella corrente marxista, era giunto a conclusioni simili, quando, nel 1971³, aveva scritto che semiotica e dottrina delle ideologie sono strettamente interdipendenti⁴. Nel 1973 anche l'antropologo Clifford Geertz si rese conto dell'importanza di uno studio “semiotico” dell'ideologia. Egli osservò che le due correnti teoriche esistenti sull'ideologia (le teorie “dell'interesse” e “della tensione”) dimostravano scarsa efficacia proprio perché mancava un approccio di tipo semiotico⁵. Paul Ricœur, a sua volta, riteneva che la visione marxista si limita a delineare una funzione dell'ideologia, quella negativa della distorsione, ma tale funzione va integrata in una più ampia struttura simbolica che conferisce senso al vivere sociale e si pone alla sua base⁶. Senza sistemi simbolici che precedono e guidano l'azione, neppure la distorsione e il conflitto sarebbero possibili. Ricœur riprese quindi Geertz (1973), di cui trovava significativo il pensiero proprio per via della sua impostazione semiotica (Ricœur 1986, p. 255).

Proprio in questo senso, come sistema di simboli e valori alla base dell'azione sociale, il concetto di ideologia può ancora dare i suoi frutti nell'ambito di un'analisi semiotica.

La teoria della soggettività greimasiana fornisce il substrato per sviluppi più recenti, tra cui l'approccio tensivo di Jacques Fontanille (2004), il quale teorizza che il “corpo dell'attante” è determinato dalla tensione tra il “me” (il *moi-chair*) e il “sé” (che si articola in *se-idem* e *se-ipsam*).

A sua volta, questa teoria è stata un fattore importante nella ripresa e nell'elaborazione del concetto wittgensteiniano di “forma di vita”, altro strumento semiotico per lo studio del problema, fondamentale per la disciplina, della “filosofia di vita”, della concezione e della costruzione del “senso della vita” (cfr. Beyaert-Geslin 2012).

Questi nuovi sviluppi permettono senza dubbio un'analisi più raffinata, approfondita e complessa del soggetto, colto nella molteplicità intrinseca del suo io e nelle infinite variabili dei suoi legami col mondo esterno. Tuttavia, nonostante questi progressi nella teoria semiotica e nonostante la (relativa) semplicità teorica e il logoramento del termine che lo designa (non privo di connotazioni fuorvianti o superate), non è detto che il concetto di ideologia debba venire del tutto accantonato, se non altro perché dimostra una certa utilità. Ad esempio, soprattutto se integrato con le nuove teorie, può essere funzionale ed efficace nello studio di soggetti complessi, come un soggetto nazionale.

2. Indro Montanelli e la Storia

Applicando i principi della semiotica greimasiana per cui il soggetto si definisce in base alla propria azione e alla sua relazione con un oggetto di valore, nel discorso di Montanelli si possono identificare due soggetti. Uno è un soggetto falsamente collettivo, gli Italiani, cioè semplicemente un insieme di individui, l'altro è un autentico soggetto collettivo, chiamato Italia. Gli Italiani, come singoli individui, sono destinati a vivere e prosperare; l'Italia, come soggetto collettivo, è destinato a morire.

Gli elementi che definiscono il soggetto collettivo Italia sono essenzialmente due e si possono dedurre in negativo: il primo è una storia comune; il secondo è un voler-fare insieme.

La centralità della storia comune e il desiderio di agire come corpo collettivo sono classici componenti dell'idea di nazione a partire da Ernest Renan. L'importanza attribuita da Montanelli (ma anche, per esempio, da Renan, Pierre Nora e Benedict Anderson) alla memoria collettiva suggerisce che le ideologie nazionali, per fornire un modello d'azione conforme ai valori soggiacenti, si servano di narrazioni intorno al passato collettivo, o meglio di particolari interpretazioni del proprio passato. La storia diventa allora un fondamentale fattore d'identità⁷. Senza il collante della storia, il soggetto collettivo si sfalda, l'unità cessa di essere un valore, e gli individui aderiscono ad altri sistemi di valori, agiscono diversamente e si disperdono⁸.

E' esattamente quello che propone la riflessione di Montanelli sull'Italia come soggetto collettivo. Si noti a tal proposito il contrasto che si crea nel discorso di Montanelli tra la dimensione collettiva nazionale e l'affermazione individuale, che passa attraverso l'enumerazione dei mestieri, per cui Montanelli intende l'affermazione individuale in senso professionale.

Ma la questione del soggetto nazionale italiano è più complessa. Prendiamo nuovamente il caso di Montanelli. Anche Montanelli, oltre che *opinion maker* che analizza la situazione italiana, è un soggetto individuale che si pone in relazione col soggetto collettivo. Il contenuto del suo discorso indica che egli ha compiuto un *débrayage* nei confronti del soggetto collettivo Italia, che se ne distacca. Tuttavia, il suo prendere le distanze non è dovuto solo al suo ruolo di *opinion maker*, è molto più profondo, come testimonia l'addio alla patria contenuto nell'ultimo volume della *Storia d'Italia*. Ora, nel caso di Montanelli, non si tratta certo di qualcuno ignaro del sistema di valori e dei programmi d'azione proposti dall'ideologia nazionale. E neppure Montanelli, autore di numerose opere storiche, ignora la storia della sua patria, cosa di cui egli accusa gli Italiani. Pur conoscendo molto bene il passato italiano, nell'ultima fase della sua vita neppure lui crede più nella sua patria. L'ignoranza dei valori e dei programmi d'azione che compongono l'ideologia nazionale, o meglio l'ignoranza della storia collettiva (che esprime tale ideologia) non

è quindi l'unico motivo che ne determina il fallimento. Nel prendere ufficialmente congedo dalla patria, Montanelli scrive:

Questo volume segna il capolinea della nostra Storia dell'Italia contemporanea.[...]. Io debbo prendere congedo dai nostri lettori. E non soltanto per ragioni anagrafiche, anche se di per sé abbastanza evidenti e cogenti. Ma perché il congedo l'ho preso negli ultimi tempi dalla stessa Italia, un Paese che non mi appartiene più e a cui sento di non più appartenere. E stato proprio l'impegno profuso nella stesura di questi volumi, nei quali la Storia si confonde con la testimonianza diretta [...], a rendermi consapevole che quello nostro era qualcosa di mezzo tra il resoconto d'un fallimento e l'anamnesi di un aborto. Uno dei primi volumi usciti dalla nostra collaborazione, nonostante il titolo *L'Italia della disfatta*, reca i segni della speranza e delle illusioni con cui ne avevamo vissute le drammatiche ma esaltanti vicende. Credemmo che l'Italia avesse liquidato, sia pure a carissimo prezzo e grazie a forze altrui (ma questo è il Leitmotiv della nostra Storia non soltanto di questo secolo), un regime che le aveva impedito di essere se stessa. Ed invece gli eventi che abbiamo seguito passo passo coi volumi successivi ci dimostravano che non era affatto cambiata col cambio del regime. Erano cambiate le forme, ma non la sostanza. Era cambiata la retorica, ma era rimasta retorica. Erano cambiate le menzogne, ma erano rimaste menzogne. Erano soprattutto cambiate le mafie del potere e della cultura, ma erano rimaste mafie (Montanelli 2001, *Poscritto*).

Montanelli continua descrivendo la delusione seguita alle grandi speranze del dopoguerra, dovuta alla corruzione dilagante, alla degenerazione della Democrazia in un'oligarchia che detiene il potere e lo usa per i propri interessi. E conclude preannunciando la fine dell'Italia:

Sangue non ce ne sarà: l'Italia è allergica al dramma, e per essa nessuno è più disposto a uccidere e tanto meno a morire. Dolcemente, in stato di anestesia, torneremo ad essere quella "terra di morti, abitata da un pulviscolo umano", che Montaigne aveva descritto tre secoli orsono. O forse no, rimarremo quello che siamo: un conglomerato impegnato a discutere, con grandi parole, di grandi riforme a copertura di piccoli giochi di potere e d'interesse. L'Italia è finita. O forse, nata su plebisciti-burletta come quelli del 1860-'61, non è mai esistita che nella fantasia di pochi sognatori, ai quali abbiamo avuto la disgrazia di appartenere. Per me, non è più la Patria. È solo il rimpianto di una Patria (Montanelli 2001, *Poscritto*).

Un'ideologia è tale finché riesce a definire un soggetto, finché un soggetto vi aderisce.

Si tratta quindi di un problema di fiducia, di credere. Secondo Greimas e Courtès (1979) la costruzione della credenza passa attraverso un contratto fiduciario tra un enunciante che esercita una manipolazione (far-credere) e un enunciatario che esercita un fare interpretativo ed aderisce e crede.

L'enunciatario Montanelli ha interpretato il contenuto del discorso ideologico nazionale che proviene dalle istituzioni, ha ritenuto che lo Stato, come parte del

contratto fiduciario, non abbia agito secondo il piano d'azione che derivava dallo stesso modello ideologico che proponeva, e ha ritirato la sua adesione e la sua fiducia da quel modello ideologico.

Ora, nel momento in cui un interprete respinge un'ideologia, essa rimane un vuoto strumento di persuasione, come dice Montanelli, forma senza sostanza, senza contenuto.

3. Il soggetto collettivo Italia

Il discorso di Montanelli è rappresentativo di varie componenti del discorso generale sulla nazione, e più in particolare sulla nazione italiana. Da una parte, nell'intervista, Montanelli adotta una teoria "classica" sulla nazione, affermando l'importanza fondamentale della storia e della memoria collettiva nel plasmare il soggetto collettivo nazionale; tale soggetto, definito dall'ideologia (cioè dal sistema di valori) trasmesso dalla (narrazione della) storia comune, agisce per il bene collettivo, non in una prospettiva individualista. Dall'altra parte, nell'ultimo volume della *Storia d'Italia*, Montanelli rappresenta una tendenza tipicamente italiana, per cui il fallimento dell'ideologia nazionale non dipende dall'ignoranza della storia collettiva, ma piuttosto da una lettura della storia che conduce al rifiuto dei disvalori che in essa vi vengono riconosciuti: corruzione, mafia ecc.

Questa lettura della storia implica un rapporto conflittuale con le istituzioni e con il sistema sociale e di potere vigente. Molti sono i pensatori italiani che leggono la storia nazionale, in particolare il Risorgimento, suo momento fondante, come trionfo dei corrotti sugli onesti, come instaurazione di un sistema di potere oppressivo che si ripete, cambiando solo le forme ma non la sostanza, fino alla contemporaneità. Si tratta di un punto di vista ricorrente anche in letteratura: si pensi ad esempio a Tomasi di Lampedusa, a Leonardo Sciascia, ad Antonio Tabucchi, a Carlo Alianello ecc.

Nei termini della teoria di Fontanille, possiamo dire che, nel discorso nazionale esemplificato da Montanelli, l'attante collettivo "Italia" ha un debole *se-idem*, nel senso che non ha modelli o istanze di referenza forti, e questo condiziona il suo *se-ipsam*, il suo vedersi proiettato verso uno scopo collettivo⁹. Il *moi-chair*, l'aspetto più corporale e passionale, si esprime spesso con passioni d'ira¹⁰ e rimpianto.

Passioni collettive:

Modelli	voler-fare insieme
Storia nazionale	Prospettiva del futuro collettivo

Il rimpianto sembra caratterizzare la forma di vita del soggetto-Italia. Al di là del noto, ormai quasi stereotipato¹¹, senso dell'appartenenza nazionale legata allo sport, il senso in cui gli Italiani si sentono maggiormente Italiani è forse proprio quello del rimpianto, inteso come dispiacere per lo stato reale della nazione in

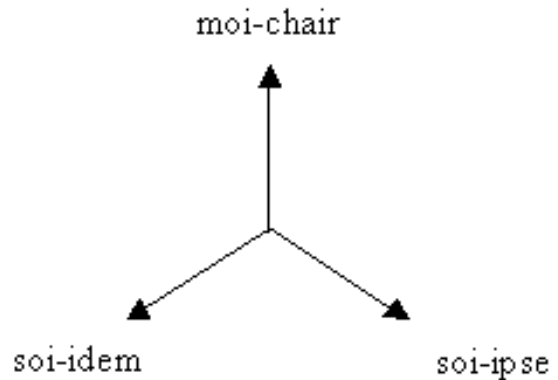


Fig. 1

confronto con un modello ideale, che si configura in molti modi, per esempio come contrasto tra un passato migliore e un presente decaduto e corrotto, oppure come denuncia dei difetti che lo stato nazionale ha avuto fin dall'inizio, in una lettura spesso nostalgica del Risorgimento (ricorrente è, per esempio, il topos del Risorgimento come rivoluzione mancata). La forma di vita italiana è quindi caratterizzata dal conflitto interiore, dall'utopia intesa nel senso Ricœuriano di ideologia alternativa rispetto a quella vigente e non realizzata. Il fatto che l'utopia non si realizzi mai nella storia nazionale fa sì che non ci siano modelli concreti da seguire e che gli Italiani vivano perennemente nel conflitto tra ciò che sono e ciò che vorrebbero essere.

Quando questo conflitto supera una certa soglia, il soggetto individuale si stacca dal soggetto collettivo, rinnegandone l'ideologia.

Geertz (1973) vede l'ideologia come un sistema di simboli che esprimono le tensioni in una società e come un peculiare stile interpretativo della realtà sociale. Ma secondo Gramsci (1947, p. 1393), così come traspare dal discorso di Montanelli, un'ideologia che non rappresenti più una tensione, un desiderio generale, ma è un'imposizione dall'alto, è destinata a sparire, a vantaggio di altre che maggiormente rispecchiano i desideri e i bisogni del gruppo.

Quando un soggetto smette di credere in un'ideologia, essa smette di essere tale, ed entra nell'ambito dell'illusione (termine che ricorre più volte nel discorso di Montanelli) o dell'errore.

Secondo Spinoza l'errore deriva da una mancanza di conoscenza (come secondo Montanelli gli Italiani non conoscono la propria storia), mentre l'illusione non risulta dall'ignoranza, ma dall'impossibilità di percepire la verità, anche se magari la conosciamo. Secondo Freud, l'illusione non è necessariamente un errore, ma una credenza motivata da un desiderio, illudersi significa sperare credendo di sapere. Scrive il filosofo André Comte-Sponville (1994, p. 12): "[...] perdre ses illusions, ce n'est pas seulement se débarrasser d'erreurs, c'est renoncer à un certain nombre d'espoirs ou de cro-

yances réconfortantes. L'illusion est une espérance qui se croit; la désillusion, une déception qui se sait”.

Note

1 Elkann, A., Intervista a Indro Montanelli, www.youtube.com/watch?v=KBt_mtaU6rs, consultato il 2 febbraio 2013.

2 In realtà Croce (1932) parla di “religione”, che è, nella sua componente intrinseca e liberata da miti e rituali, “una concezione della realtà e [...] un’etica conforme” (pp. 28-29), riferendosi in particolare all’“ideale liberale”. Ma Gramsci (1948) ribatte: “Per il Croce la religione è una concezione della realtà con una morale conforme a questa concezione, presentata in forma mitologica. Pertanto è religione ogni filosofia, cioè ogni concezione del mondo, in quanto è diventata “fede”, cioè considerata non come attività teoretica (di creazione di nuovo pensiero) ma come stimolo all’azione (attività etico-politica concreta, di creazione di nuova storia).” (p. 181), e ancora afferma che le “filosofie” sono parenti delle “ideologie”: “Le ideologie, anzi, saranno la “vera” filosofia, perché esse risulteranno essere quelle “volgarizzazioni” filosofiche che portano le masse all’azione concreta, alla trasformazione della realtà” (p. 216).

3 La “Premessa alla prima edizione” di *Semiotica e ideologia* di Rossi-Landi riporta la data “gennaio 1971”. La prima edizione fu pubblicata nel 1972.

4 È per mezzo di sistemi segnici che si trasmettono le ideologie ed è riflettendo su sistemi segnici che è possibile demistificarle nei loro meccanismi interni. Per conto, ogni sistema segnico studiato dalla semiotica, sia esso verbale o non-verbale, viene sempre usato in situazioni storicamente definite, contiene programmazioni chi sottostanno coloro che se ne servono e riposa da ultimo su di una qualche progettazione che investe la società nel suo complesso. Da ciò segue, da un lato, che una dottrina delle ideologie senza semiotica non è in grado di articolarsi sufficientemente per tener testa al complicarsi della ricerca e corre il rischio di apparire arretrata o troppo semplice di fronte ai fenomeni segnici che sconvolgono la società contemporanea; mentre dall’altro lato una semiotica cui manchi il sostegno di una dottrina delle ideologie rimane essa stessa, malgrado il suo proporsi quale scienza generale dei segni, una scienza specialistica e staccata dalla prassi, o si arresta proprio di fronte ai fenomeni segnici più profondi perché non giunge ad afferrarne la natura essenzialmente politica (Rossi-Landi 1979, pp. 3-4).

5 The reason for this weakness is the virtual absence in strain theory (or in interest theory either) of anything more than the most rudimentary conception of the processes of symbolic formulation. There is a good deal of talk about emotions “finding a symbolic outlet” or “becoming attached to appropriate symbols” – but very little idea of how the trick is really done. The link between the causes of ideology and its effects seems adventitious because the connecting element – the autonomous process of symbolic formulation – is passed over in virtual silence. Both interest theory and strain theory go directly from source analysis to consequence analysis without ever seriously examining ideologies as systems of interacting symbols, as patterns of interworking meanings. Themes are outlined [...] But they are referred for elucidation, not to other themes nor to any sort of semantic theory [...] The problem of how, after all, ideologies transform sentiment into significance and so make it socially available

is short-circuited by the crude device of placing particular symbols and particular strains (or interests) side by side in such a way that the fact that the first are derivatives of the second seems mere common sense [...]. The nature of the relationship between sociopsychological stresses that incite ideological attitudes and elaborate symbolic structures through which those attitudes are given a public existence is much too complicated to be comprehended in terms of a vague and unexamined notion of emotive resonance (Geertz 1973, p. 207).

6 We must integrate the concept of ideology as distortion into a framework that recognizes the symbolic structure of social life. Unless social life has a symbolic structure, there is no way to understand how we live, do things, and project these activities in ideas, no way to understand how reality can become an idea or how real life can produce illusions [...]. This symbolic structure can be perverted, precisely by class interest and so on as Marx has shown, but if there were not a symbolic function already at work in the most primitive kind of action, I could not understand, for my part, how reality could produce shadows of this kind. [...] The distorting function covers only a small surface of the social imagination, in just the same way that hallucinations or illusions constitute only a part of our imaginative activity in general (Ricœur 1986, p. 8).

7 Idea che Montanelli esprime chiaramente nella “Avvertenza” posta in apertura del volume *L’Italia del Risorgimento*: “Legittima o bastarda, l’Italia d’oggi è la figlia di quella del Risorgimento, ed è quindi in questo periodo che ne vanno cercati i caratteri e le malformazioni. Se siamo fatti in un certo modo è perché il Risorgimento si fece in un certo modo. [...] per me la Storia non è che la ricerca nel passato dei perché del presente [...]” (Montanelli 1972, p. 6).

8 Una riflessione simile fanno i semiotici Boutaud e Veron (2007), quando osservano che nella società contemporanea “différents champs de modélisation des croyances” sostituiscono il sistema politico che per lungo tempo era stato la principale “source de structuration et d’évolution de l’espace public” (p. 20). L’individuo viene perciò concepito come “*noyau d’appartenances*” (p. 19).

9 Per fare un altro esempio letterario si pensi al romanzo di Tadini (1963), che esprime bene, soprattutto per mezzo del simbolo dello strano cavallo legnoso, questo senso di disgregazione e il bisogno di creare un corpo nazionale unito e armonioso proiettato verso un futuro comune.

10 Cfr. Ponso 2012a e 2012b.

11 Cfr. Martinelli e Navickaité-Martinelli, a cura, 2011, p. 15.

Bibliografia

- Alianello, C., 1979, *L’eredità della priora*, Milano, Feltrinelli.
Anderson, B., 1991, *Imagined Communities*, London-New York, Verso.
Basso Fossali, P., Beyaert-Geslin, A., a cura, 2012, “Les formes de vie à l’épreuve d’une sémiotique des cultures”, in “Nouveaux Actes Sémiotiques”, n. 115.
Beyaert-Geslin, A., 2012, “Présentation du dossier”, in “Nouveaux Actes Sémiotiques”, n. 115.
Boutaud, J.J., Veron, E., 2007, *Sémiotique ouverte: itinéraires sémiotiques en communication*, Paris, Lavoisier.

Individualità plurale. Da consumatore a individuo

Laura Rolle

- Capdevila, N., 2004, *Le concept d'idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Clauzade, L., 1998, *L'idéologie ou la révolution de l'analyse*, Paris, Gallimard.
- Comte-Sponville, A., 1994, *Valeur et vérité. Etudes cyniques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Croce, B., 1932, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza.
- Fontanille, J., 2004, *Soma & Séma: figures du corps*. Paris, Maisonneuve & Larose.
- Fontanille, J., 2011, *Corps et sens*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Freedon, M., 2003, *Ideology: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Geertz, C., 1973, "Ideology as a Cultural System" in C. Geertz, *The interpretation of cultures: selected essays*, London, Fontana Press.
- Gramsci, A., 1947, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.
- Gramsci, A., 1948, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi.
- Greimas, A.J., Courtès, J., 1979, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- Guiomar, J.Y., 2009, *L'idéologie nationale – Nation, représentation, politique et territorialité*, Bécherel, Les Perséides.
- Hobsbawm, E., Ranger, T., a cura, 1983, *The invention of Tradition*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Mangano, D., Terracciano, B., a cura, *Passioni collettive. Culture, politica, società - Atti del XXXIX Congresso AISS*, Roma, Nuova Cultura.
- Martinelli, D., Navickaité-Martinelli, L., a cura, 2011, *At a fair distance: International Perspectives on the Risorgimento*, Helsinki, Umweb Publications.
- Montanelli, I., 1972, *L'Italia del Risorgimento (1831-1861)*, Milano, Rizzoli.
- Montanelli, I., Cervi, M., 2001, *L'Italia dell'Ulivo (1995-1997)*, Milano, Rizzoli.
- Nora, P., 1984, a cura, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
- Nora, P., 2011, *Présent, nation, mémoire*, Paris, Gallimard.
- Özkirimli, U., 2010, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, Basingstok, Palgrave Macmillan.
- Ponzo, J., 2012a, "I discorsi del Presidente Napolitano sull'unità nazionale come professione di fede: per uno studio semiotico della religione civile" in "Lexia", n. 11-12, pp. 377-394.
- Ponzo, J., 2012b, "Italia dolce-amara: l'ambivalenza del discorso letterario nazionale sul Risorgimento" in D. Mangano, B. Terracciano, a cura, pp. 62-65.
- Renan, E., 1991 [1882], *Qu'est-ce qu'une nation?: Texte intégral*, Paris, P. Bordas et fils.
- Ricœur, P., 1986, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press.
- Rossi-Landi, F., 1979, *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani.
- Sciascia, L., 1976, *I pugnalatori*, Torino, Einaudi.
- Sciascia, L., 2004, *Opere*, Milano, Bompiani.
- Tabucchi, A., 1975, *Piazza d'Italia. Favola popolare in tre tempi, un epilogo e un'appendice*, Milano, Bompiani.
- Tadini, E., 1963, *Le armi l'amore*, Milano, Rizzoli.
- Tomasi di Lampedusa, G., 1958, *Il gattopardo*, Milano, Feltrinelli.

In questo contesto affronteremo il discorso della *soggettività* nell'ambito della semiotica applicata allo studio dei consumi e dei discorsi di marca. La soggettività di cui parliamo è quella del consumatore, ma è bene chiarire che non ci riferiamo a un target reale, un individuo empirico con precise caratteristiche demografiche o identificabile in stili di vita e psicografie; in una prospettiva semiotica, pensiamo piuttosto a un "consumatore modello", presupposto e costruito attraverso i discorsi di marca e le pratiche di consumo¹. La nostra ipotesi è che in molti casi questa soggettività oggi sia costruita come *individualità plurale*, a partire da paradigmi su cui si basano pratiche di consumo *trasversali* a differenti settori. L'obiettivo che ci poniamo in questa trattazione è duplice: in primo luogo leggere alcuni fenomeni attuali che a parer nostro presuppongono un Soggetto che agisce come *individualità plurale* e che si muove attraverso *pratiche di consumo trasversali*; in secondo luogo porre una questione di metodo relativamente agli strumenti con i quali la semiotica si può muovere in questo scenario; se sono sufficienti – o comunque metodologicamente vantaggiosi – modelli consolidati come il quadrato di Jean-Marie Floch (1990) o se si prospetta la necessità di un approccio che integri nuove prospettive.

1. Individualità plurale e pratiche di consumo trasversali

Già da alcuni anni nei discorsi di esperti di marketing (Gillmore, Pine, 2009), di ricercatori e sociologi (Fabris 2003), si fa riferimento a un "consumatore" che viene rappresentato sempre più come "soggetto-individuo" nella propria globalità (e complessità) e non solo nella specifica veste di consumatore di un particolare prodotto o categoria di prodotti. Si profila cioè un soggetto complesso che gioca differenti ruoli contemporaneamente, che ricerca "esperienze" capaci di coinvolgerlo al di là dello specifico interesse per un prodotto/brand². Da un punto di vista semiotico si potrebbero tradurre queste affermazioni nel fatto che, per comprendere le dinamiche di consumo, appare riduttivo considerare esclusivamente la specifica relazione S-OV – in cui l'Oggetto-prodotto-brand si fa portatore di valori che agiscono come motore del programma narrativo del Soggetto, soprattutto attraverso un discorso esplicito e coinvolgente come quello pubblicitario – diventerebbe invece rilevante prendere in considerazione le *pratiche di consumo* messe in atto da un Soggetto nei diversi ambiti della propria vita.

A partire da queste riflessioni abbiamo lavorato su una duplice ipotesi: