

Clinical psychological intervention as mitopoiesis

Renzo Carli^{*}, Rosa Maria Paniccia^{**}

Abstract

The work aims at analyzing the relationship between the classical conception of myth, the proposal on the myth by Roland Barthes and a new interpretation of the myth within the psychoanalytic theory, based on the collusive process. The proposal is to establish a function of the myth within the systems of social coexistence and of relationship with social power.

Keywords: myth; power; social coexistence; collusion; psychoanalysis.

* Past Full Professor of Clinical Psychology at the Faculty of Psychology 1 of the University “Sapienza” in Rome, Member of the Italian Psychoanalytic Society and of the International Psychoanalytic Association, Director of *Rivista di Psicologia Clinica* (Journal of Clinical Psychology) and of *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica* (Cahiers of the Journal of Clinical Psychology), Director of the Specializing Course in Psychoanalytic Psychotherapy - Clinical Psychological Intervention and Analysis of Demand. E-mail: renzo.carliuniroma1.it

** Associate Professor at the Faculty of Medicine and Psychology of the University “Sapienza” in Rome, Editor of *Rivista di Psicologia Clinica* (Journal of Clinical Psychology) and of *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica* (Cahiers of the Journal of Clinical Psychology), Member of the Scientific and Teaching board of the Specializing Course in Psychoanalytic Psychotherapy – Clinical Psychological Intervention and Analysis of Demand. E-mail: rosamaria.paniccia@uniroma1.it

Carli, R., & Paniccia, R.M. (2017). L'intervento psicologico clinico come mitopoiesi [Clinical psychological intervention as mitopoiesis]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 33-49. doi: 10.14645/RPC.2017.2.693

L'intervento psicologico clinico come mitopoiesi

Renzo Carli**, *Rosa Maria Paniccia**

Abstract

Il lavoro intende analizzare le relazioni tra la concezione classica del mito, la proposta sul mito di Roland Barthes e una nuova interpretazione del mito entro la teoria psicoanalitica, fondata sul processo collusivo. La proposta è quella di fondare una funzione del mito entro i sistemi di convivenza e di rapporto con il potere sociale.

Parole chiave: mito; potere; convivenza; collusione; psicoanalisi.

*Già Professore Ordinario di Psicologia Clinica presso la Facoltà di Psicologia 1 dell'Università di Roma "Sapienza", Membro della Società Psicoanalitica Italiana e dell'International Psychoanalytic Association, Direttore di Rivista di Psicologia Clinica e di Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica, Direttore del Corso di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica – Intervento Psicologico Clinico e Analisi della Domanda. E-mail: renzo.carli@uniroma1.it

**Professore Associato presso la Facoltà di Medicina e Psicologia dell'Università di Roma "Sapienza", Editor di Rivista di Psicologia Clinica e di Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica, membro del Comitato Scientifico-Didattico del Corso di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica – Intervento Psicologico Clinico e Analisi della Domanda. E-mail: rosamaria.paniccia@uniroma1.it

Carli, R., & Paniccia, R.M. (2017). L'intervento psicologico clinico come mitopoiesi [Clinical psychological intervention as mitopoiesis]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 33-49. doi: 10.14645/RPC.2017.2.693

Il mito come fondazione della convivenza

Costruire miti per la convivenza. È un obiettivo insolito per l'intervento psicologico clinico. Si differenzia dall'obiettivo dell'intervento ortopedico, volto a correggere dimensioni problematiche caratterizzanti individui e organizzazioni. Si differenzia pure dalla promozione di un pensiero sulle emozioni connotanti una relazione, obiettivo che abbiamo più volte definito come caratterizzante l'intervento psicologico clinico. Qui non si tratta di promuovere un pensiero sulle emozioni, ma di costruire un nuovo assetto emozionale, capace di conferire una nuova identità mitica a un determinato contesto. Perché questa riformulazione dell'intervento? A che serve, per lo psicologo clinico, costruire miti, svolgere quindi una funzione di mitopoiesi? Pensiamo sia utile una riflessione sul ruolo dei miti e sulla possibilità, nella cultura contemporanea, di costruirne di nuovi.

La storia è costellata di miti, dall'antichità alla contemporaneità, in ogni dove del mondo. La nostra letteratura, la nostra storia, la nostra scienza sono costruite attorno a miti. Ma cos'è il mito? Possiamo definirlo come un racconto che cerca di dare senso alle origini del nostro stare al mondo. È un racconto che dice da dove veniamo, che traccia una storia dell'umanità, delle sue vicende originarie e del suo divenire. Il mito è la declinazione di fantasie originarie, entro un tempo in continuo divenire. La mitologia conferisce senso a discontinuità condivise, a popoli, a regioni del mondo, a civiltà, culture, credenze religiose, eventi che nel mito trovano la loro unità, la loro specificità e la loro differenziazione. Il mito costruisce aree di sapere e convivenza. Ha funzione di riconoscimento, di appartenenza, di marcatura delle discontinuità che si fa, poi, storia, nomi e differenze.

Pensiamo all'"O" di Giotto, al mito del pastorello che incanta il messo papale, tracciando un cerchio perfetto. Ma anche al mito di Cimabue che scopre Giotto, l'imberbe pastorello sorpreso dall'insigne pittore mentre rappresenta in modo mirabile le sue pecorelle; o al mito di Giotto allievo di Cimabue, che dipinge così bene una mosca sui fogli da disegno del maestro che quest'ultimo cerca di scacciarla con la mano. Questo mito, fondato sull'abilità "realistica" del giovane pittore, marca un nuovo modo di concepire la pittura, che pone fine alla pittura medioevale e dà inizio a quella "moderna". Si tratta per altro di un mito dalle origini antiche. Risale ad Apelle, che dipinge un grappolo d'uva così "veritiero" che gli uccelli beccano il dipinto. È il mito dell'arte "verista", che si differenzia da quello medioevale, che immerge santi e madonne nello spazio infinito e senza tempo del fondo oro; spazio senza punti di repere che localizzino l'evento rappresentato.

La convivenza, nelle sue differenti variegature, è fondata su miti. Ma è la stessa convivenza che crea e diffonde miti. Il mito segna la discontinuità ma, allo stesso tempo, segue il *fil rouge* della continuità. È il grande mistero dei miti: l'aver quale obiettivo la marcatura della discontinuità e il costituirsi, al contempo, come il più grande apporto alla continuità che la mente umana abbia mai prodotto.

Il mito, si dice, ha una funzione esplicativa di aspetti "misteriosi" della vita. C'è il mito del fulmine, quello dell'eruzione dei vulcani, quello della successione tra il giorno e la notte, quello degli astri; ci sono miti riferiti al corpo umano, alla vita e alla morte, quelli della guerra e della pace, quelli dell'amore e dell'odio.

Il mito, diremmo noi, ha precipuamente la funzione di fondare la convivenza, la narrazione di emozioni condivise entro i gruppi sociali. Definisce i gruppi sociali e ne rende possibile l'identificazione, l'appartenenza, la condivisione culturale. L'origine dei sistemi sociali, il loro ripetersi entro il tempo, la loro identità discontinua nei confronti di altri gruppi sociali, la loro fondazione storica sono, tutte, dimensioni fondate sul mito. Un sistema sociale senza miti non si dà, e l'impovertimento nella produzione dei miti è la premessa problematica dell'anomia, della diaspora sociale, della perdita di identità. La funzione mitopoietica, quindi, è importante per l'istituirsi dell'appartenenza sociale, per il costruirsi dell'identità (Carli, 2011).

Le vicende emozionali del mito

Consideriamo l'evoluzione del pensiero sul mito, sin dai tempi dei Greci. Nel V secolo, con il filosofo Senofane di Colofone, e più avanti con lo storico Tucidide, inizia la critica al mito. Si condannano storie viste come selvagge, primitive, scandalose; storie riferite a dèi e personaggi sovrumani che mettono in scena quanto è proibito e condannabile per gli uomini. C'è ogni nefandezza. Dal mentire, al rubare, all'adulterio, all'ingannare, all'essere presi dal desiderio di vendetta, all'agire crudelmente la gelosia o la cupidigia. Perché? Senofane dice che i miti non sono che invenzione e finzione; sono racconti illusori, incredibili, stupidi. Attribuibili agli "altri", ai barbari. Tucidide, lo storico, pone una distinzione tra tradizione orale, propensa al favoloso, alla deformazione della realtà, e storia fondata su documenti scritti, ove viene respinta e superata la propensione al piacere e al meraviglioso. È con la scrittura, con i "logografi" come Erodoto, che si supera la tradizione orale priva di argomentazioni e osservazioni empiriche, prona al "meraviglioso", per

assurgere alle osservazioni empiriche e alla fondazione scientifica degli eventi. Filosofia, storia, scrittura sono i pilastri di un sapere greco che lascia dietro di sé il mito, condannandone la rozzezza selvaggia e menzognera.

La stessa cosa avviene con i moderni studiosi del mito, a cavallo tra Ottocento e Novecento, così come nel corso della prima metà del secolo scorso. Lévi-Strauss, in una sua notissima definizione, dice che “il mito è linguaggio” (Lévi-Strauss, 1958/1964). Mito, filosofia, storia, scienza del linguaggio e più in generale riflessione scientifica: ecco il cammino obbligato che il mito è chiamato a percorrere.

Eppure, sin dai tempi di Marcel Mauss, si intuisce o si afferma che il mito appartiene al modo d’essere inconscio della mente. Ma l’assegnazione del mito all’inconscio significa identificarlo con una produzione mentale e sociale “primitiva”, arcaica, pericolosa se non è ridotta entro i termini dell’interpretazione. Se non è, quindi, controllabile entro la supponenza della comprensione. L’inconscio è pericoloso perché genera nevrosi; il mito è pericoloso perché genera illusioni, favole e deformazione della realtà.

Certo, la contrapposizione tra mito e scienza non è completamente riuscita. Il linguaggio popolare designa come “mitico!” ogni evento che colpisca l’immaginario di un gruppo sociale. Rimane tuttavia il bisogno impellente di contenere la dinamica emozionale evocata dal mito. Di limitarla attraverso lo studio dei suoi contenuti, l’interpretazione del suo senso sociale, la storia del suo diffondersi. Si costruisce, così, una sorta di mitologia, di scienza del mito volta a controllare la dinamica evocata dal mito stesso; a privare il mito della sua forza emozionale, per trasformarlo in una traduzione addomesticata e banalizzata sino a svelarne la primitiva innocuità.

Assistiamo così a due movimenti contrapposti: da un lato il bisogno di arginare il mito; dall’altro la propensione a creare nuovi miti, nuove “leggende metropolitane”, nuove componenti simboliche del nostro vivere sociale. Portiamo l’attenzione sulla contrapposizione tra queste due tendenze, a partire dalla proposta interpretativa di Roland Barthes (1957/1974) sui “miti d’oggi”.

La differenza tra simbolo e simbolizzazione

Lévi-Strauss identifica il mito con il linguaggio; Barthes afferma che il mito è “parola”. Le due definizioni sembrano molto simili. Ma la strada seguita da Barthes porta a conclusioni assai diverse. Ciò che preme a Barthes è di sottolineare come il mito e la sua costruzione siano sistemi di comunicazione, messaggi. Questo è centrale per il semiologo¹ francese, figura importante ed eclettica di quel dopoguerra degli anni Cinquanta e Sessanta, in cui l’apporto culturale francese alla conoscenza fu di enorme importanza, facendo decisamente da guida per gli europei e per gran parte della cultura americana. Barthes afferma che tutto può essere trasformato in mito: “Ogni oggetto del mondo può passare da un’esistenza chiusa, muta, a uno stato orale, aperto all’approvazione della società, perché non c’è alcuna legge, naturale o no, a impedire che si parli delle cose” (Barthes, 1957/1974, p. 191). Le parole chiave di questa citazione fanno riflettere: si parla di oggetti del mondo, vale a dire di qualsiasi aspetto della realtà; questi oggetti possono sperimentare un’esistenza chiusa, una sorta di non esistenza, se non passano ad uno stato orale; se non vengono trasformati in parole. Ma questa trasformazione dell’oggetto, agita dall’uomo tramite il linguaggio e la comunicazione, comporta approvazione della società, quindi trasformazione dell’oggetto in mito. Il mito perciò non è solo parola, ma parola collusiva. Parola che si fa condivisione sociale fondata sulla simbolizzazione affettiva con cui viene conferito un senso, emozionale, agli oggetti. È la suggestione degli oggetti, sempre secondo Barthes, che fonda la loro trasformazione in mito. E l’universo, continua il nostro Autore, è infinitamente suggestivo. Il mito, in sintesi, è per Barthes una trasformazione di qualunque oggetto della realtà in parola. Questa trasformazione evoca l’approvazione sociale su oggetti di conoscenza, argomenti, scelte, atti, idee, ideologie, grazie all’uso della parola, del linguaggio. In questo, per il semiologo francese, il mito è strettamente connesso ai mass media e alla loro capacità di condizionare il passaggio di ogni oggetto della realtà a uno stato orale.

Due precisazioni. Vediamo la prima. Per parola, con Barthes, s’intende la trasformazione del reale in un messaggio: il discorso scritto, ma anche orale, la fotografia, il cinema, lo sport, gli spettacoli, la pubblicità, i reportage, qualsiasi segno che, arbitrariamente e consensualmente, utilizziamo a significare qualcosa. Il mito è fondato su una parola che “vale per” qualcosa d’altro; non deriva dalla natura dei fatti, ma dalla valenza comunicativa dei differenti aspetti della realtà.

È questa una distinzione molto importante. Come vedremo, una parola comunicativa, una volta assurta a mito, sembra tornare ad acquisire un valore naturale, sembra indicare qualcosa che è insita nella natura delle

¹La semiologia è la scienza che studia l’uso dei segni linguistici e di ogni altro codice della comunicazione, nell’ambito della vita sociale.

cose, che non attiene quindi al loro senso comunicativo. Per ora basti ricordare un'affermazione, spesso ripetuta a giustificazione di quanto si mette in atto nella relazione sociale: "Sono fatto così!". Con questa espressione si pretende di confondere un comportamento contingente, storico, comunicativo, con il modo naturale in cui si è "fatti": un modo d'essere immodificabile, perchè affonda le radici nella natura della persona, nelle sue caratteristiche stabili e "organicamente" fondate, indipendentemente dalla propria storia, dalla propria cultura, dal contesto in cui si è iscritti e dalla comunicazione che caratterizza le relazioni in quel particolare momento. "Sono fatto così" può essere una difesa personale, ma può anche stare alla base di modelli scientifici e di ricerca, che la psicologia delle invarianze ipotizza a fondamento dell'individuo e della sua connotazione mentale, psicologica.

Una seconda osservazione concerne la distinzione che Barthes pone tra sistemi semiologici primo e secondo. Il sistema semiologico primo, nell'ottica barthiana, è costituito dai rapporti tra significante e significato, che portano al segno: l'esempio posto è quello della copertina di Paris-Match che Barthes osserva, mentre è dal barbiere:

Un giovane soldato negro, vestito dell'uniforme francese, fa il saluto militare, con gli occhi rivolti verso l'alto, fissi su una piega della bandiera tricolore. Questo è il senso dell'immagine. Ma, per quanto ingenuo, vedo bene ciò che essa mi vuole significare: che la Francia è un grande Impero, che tutti i suoi figli, senza distinzione di colore, servono fedelmente sotto la sua bandiera, e che per i detrattori di un preteso colonialismo non c'è risposta migliore dello zelo di questo negro nel servire i suoi pretesi oppressori (Barthes, 1957/1974, p. 198).

Il sistema semiologico primo è dato da: "il soldato negro fa il saluto militare francese". Il sistema semiologico secondo è fondato sulla dinamica emozionale tramite la quale l'immagine, ben descritta dal sistema semiologico primo, assurge a mito dell'imperialismo francese. Barthes scrive questo esempio a metà degli anni Cinquanta; la Francia era in piena problematica coloniale, con la guerra d'Algeria.

Possiamo chiederci: il sistema semiologico primo è portatore di un "solo" sistema semiologico secondo o, nel momento in cui viene simbolizzato emozionalmente, comporta una dimensione polisemica infinita? È un interrogativo importante. Barthes è del parere che la significazione di secondo ordine, il metalinguaggio mitico, sia obbligata. Chiama infatti significazione il senso del mito, attribuendo a questa parola una doppia funzione: designa e notifica, fa capire e impone. *Signification*, in francese, assume anche un valore linguistico vicino a quello del termine giuridico "notifica", nella lingua italiana. Il mito si costruisce a partire dal "senso" di un sistema semiologico primo, che diventa "forma" per il sistema semiologico secondo. Si tratta di un passaggio dal senso alla forma, dal pieno del senso compiuto, al vuoto della forma che deve essere riempito. Nella costruzione del mito, secondo Barthes, questo passaggio è il più importante, ma a nostro modo di vedere anche il più difficile e il più ambiguo.

Il senso sarà per la forma come una riserva istantanea di storia, come una ricchezza disponibile, che si può richiamare e allontanare in una rapida alternanza: bisogna che la forma possa continuamente rimettere radice nel senso e alimentarsi di natura; bisogna soprattutto che essa possa nascondersi. Questo continuo gioco a rimpiazzare tra il senso e la forma definisce, appunto, il mito. *La forma del mito non è un simbolo*². Il negro che saluta non è il simbolo dell'Impero francese. Ha troppa presenza: si dà come immagine ricca, vissuta, spontanea, innocente, *indiscutibile*. Ma nello stesso tempo questa presenza è assoggettata, allontanata, resa come trasparente; torna un po' indietro, si fa complice di un concetto che le si presenta già totalmente costituito, l'imperialità francese: diventa *presa a prestito* (Barthes, 1957/1974, p. 200).

Già, la forma del mito non è un simbolo, ma piuttosto una simbolizzazione affettiva del senso. E la simbolizzazione affettiva è polisemica. Se guardiamo alla forma del mito, alla trasformazione da senso a forma, è evidente che non si tratta di un processo simbolico, ove una cosa sta per un'altra. Se, in un quadro del Caravaggio, oggi al Museo Thyssen-Bornemisza di Madrid, vedo una figura femminile riccamente abbigliata, con alle spalle una grande ruota dentata, una spada nella mano sinistra e ai suoi piedi un fascio di palme, posso sapere con certezza che la figura, rappresentata mirabilmente, è Santa Caterina d'Alessandria: resistette al martirio sulla ruota dentata che, per volere divino, si spezzò; venne poi decapitata. La ruota dentata caratterizza quella specifica Santa. Il simbolo è univoco: una cosa sta per un'altra e solo un'altra.

La simbolizzazione affettiva di un oggetto, di contro, segue un processo del tutto diverso da quello della rappresentazione simbolica. La simbolizzazione appartiene al modo di essere dividente ed eterogenico della mente, mentre la simbolizzazione affettiva è un processo del modo di essere inconscio. Barthes relega il contributo di Freud al sistema semiologico primo: "il sogno, per Freud, non è il suo dato manifesto più di

²Il corsivo nella citazione è nostro.

quanto non sia il suo contenuto latente: esso è il legame funzionale tra i due termini” (Barthes, 1957/1974, p. 196).

Noi sappiamo che il sogno è ben altra cosa, se visto come espressione del modo d’essere inconscio entro la relazione analitica. La teoria psicoanalitica non è costituita, come sostiene il Barthes degli anni Cinquanta, da sistemi di equivalenze, da molteplici vale-per. La simbolizzazione affettiva trasforma gli elementi della realtà e li organizza in un sistema polisemico, quindi infinito. Torniamo ancora a Barthes:

Di fatto, il sapere contenuto nel concetto mitico è un sapere confuso, formato da associazioni incerte, indefinite. Bisogna insistere su questo carattere aperto del concetto: non è affatto un’essenza astratta, purificata, bensì una condensazione informe, instabile, nebulosa, la cui unità e coerenza dipendono soprattutto dalla funzione (Barthes, 1957/1974, p. 201).

Barthes esclude l’equivalenza tra mito e simbolo, ma sembra poi incerto sul come definire la forma. Parla di “concetto mitico” come sapere confuso; sembra, d’altro canto, mancargli il costrutto della simbolizzazione affettiva polisemica.

Due miti italiani d’oggi: Berlusconi e Monti

In Italia, nel 2011, Mario Monti succede a Berlusconi come capo del governo. I suoi ministri non sono eletti dal popolo e lui stesso non proviene dal parlamento; il capo dello stato, Napolitano, lo ha nominato senatore a vita pochissimi giorni prima di conferirgli l’incarico di presidente del consiglio. Si tratta di un governo tecnico? Lo stesso Monti lo esclude, e afferma che il suo è un governo politico, nato con una procedura insolita, giustificata dalla gravità della situazione economica italiana, europea e mondiale.

Il governo Monti propone al parlamento, in poco tempo, due decreti rilevanti. Il primo, che Monti propone di denominare decreto “salva-Italia”, è volto a sanare i conti pubblici con interventi sulle pensioni, tra l’altro allungando l’età pensionabile delle donne e introducendo il criterio non più retributivo ma contributivo per il computo della pensione; introduce un aumento considerevole del prezzo dei carburanti e altri, numerosi, sacrifici ai cittadini. Il secondo decreto, “cresci-Italia”, è volto a rilanciare lo sviluppo del paese: prevede liberalizzazioni in vari ambiti della vita lavorativa e professionale.

Come terzo atto, il governo Monti si appresta a riformare il mercato del lavoro. Si parla di soppressione dell’articolo 18 dello Statuto dei Lavoratori, ove si escludono licenziamenti senza giusta causa. Monti, molto attivo anche sul piano della comunicazione, dice, durante una trasmissione televisiva, che i giovani debbono dire addio al posto fisso. Soggiunge, con la sua caratteristica ironia, che il posto fisso per tutta la vita è monotono. Quest’ultimo è l’evento del quale intendiamo analizzare la dinamica “mitica”.

In parlamento il sostegno al governo Monti è dato da raggruppamenti politici che, sino a poco prima, si erano gravemente scontrati: PDL, PD e Unione di Centro. I giornalisti la chiamano “maggioranza strana”. Il clima del paese, sollevato dalla lunga agonia del governo Berlusconi, sembra unito nell’approvare le iniziative di Monti, un “professore” bocconiano descritto quale salvatore della patria. Salvo frange partitiche estremiste come la Lega Nord, tutti sono d’accordo nel sostenere Monti e i suoi ministri. L’uscita televisiva sull’addio al posto fisso e alla sua “monotonia” solleva, in contrasto con questo consenso incondizionato, reazioni molto severe, critiche ironiche, interrogativi seccati e preoccupati. Certo, si dice da più parti, un’uscita infelice non può pregiudicare la tenuta del governo, in un momento difficile e pericoloso per la stabilità economica dell’Italia e dell’Europa.

Ma si crea, in televisione come sui social network, un clima emozionale basato su una dinamica che potremmo chiamare il “mito della supponenza bocconiana”. Un mito diffuso soprattutto tra le donne e gli uomini di cultura; in particolare, entro la folta schiera delle persone di cultura che vivono la scomoda situazione “lavorativa” del precariato o della disoccupazione. Quali i possibili motivi di questa “reazione emozionale” da parte di una componente rilevante del sistema sociale italiano? E quali i motivi che portano un’altra parte del sistema sociale ad “approvare” l’uscita di Monti e a considerarla coerente con la politica interventista da poco varata, così rilevante per i sacrifici economici chiesti ai cittadini?

Monti, se guardiamo al sistema semiologico primo della proposta teorica di Barthes, dice una cosa che “ha senso”: il lavoro caratterizzante il posto fisso può essere, realmente, monotono. Chaplin, con “Tempi moderni”, ne ha fatto una parodia esemplare. Negli anni Settanta si sono introdotte misure per attenuare la monotonia del lavoro ripetitivo: *job rotation*, *job enrichment*, *job enlargement*; queste e altre sono state le misure volte a spezzare la monotonia. Ma che ha a che fare, tutto questo, con il posto fisso? Non sempre il posto fisso comporta lavoro monotono e ripetitivo. Un insegnante, dalla scuola elementare all’università, può fruire del posto fisso (contratto a tempo indeterminato) senza per questo esercitare una professione monotona e ripetitiva. La stessa cosa si può dire per un giornalista, per il funzionario di un ministero, per un pilota

d'aereo e gli esempi potrebbero continuare a lungo. Non è il “posto fisso” che crea monotonia, quanto il “sistema di produzione” entro il quale si lavora. Quindi, addio al posto fisso non significa, di certo, garanzia di una sconfitta della monotonia. Si potrebbe obiettare che Monti non ha fatto riferimento alla monotonia della “catena di montaggio”, per intenderci, ma ad un altro tipo di monotonia: quella del rimanere in un sistema lavorativo caratterizzato e specifico per “tutta la vita”. La monotonia che si sconfigge con il cambiare azienda o università, cercando nuove opportunità di formazione e di lavoro, sperimentando nuovi ambiti di ricerca o di espletamento della propria competenza, mettendo alla prova la propria innovatività. Al posto fisso, ad esempio come impiegato di banca a vita, Monti contrappone il laureato in economia alla Bocconi che, dopo uno stage alla Yale University, assume incarichi dirigenziali alla Goldman Sachs, per poi diventare amministratore delegato di una grande banca italiana, per poi ancora assumere incarichi presso la Commissione Europea, sviluppando al contempo una carriera universitaria di successo sino, è ancora un esempio, all'assunzione di un incarico politico di prestigio. Insomma, una sorta di autobiografia. La frase di Monti ai giovani, in definitiva, suona un po' come un “fate come me!”. Fate come me, dice un uomo che è stato, tra l'altro, nipote del banchiere Raffaele Mattioli; un uomo che ha avuto la strada aperta a mobilità nel lavoro e a opportunità di sviluppo della conoscenza in vari ambiti, senza mai dare eccessiva importanza al posto fisso; quel posto fisso, peraltro, che quale professore universitario non ha disdegnato. Tutto questo, d'altro canto, Monti non lo ha detto in un salotto milanese, in un piacevole conversare tra bocconiani, ma in televisione, nella speranza di parlare ai giovani italiani e con l'intento di scoraggiare l'aspettativa del posto fisso. Con la sua uscita sulla monotonia, Monti ha cercato di comunicare l'aspetto “positivo” della perdita di speranza per un lavoro stabile e duraturo, stimolando all'interesse per una mobilità lavorativa portatrice di successo e di competenza. Così facendo, d'altra parte, ha trasformato il suo messaggio in una “forma” simbolico emozionale fortemente polisemica.

Torniamo indietro, nel tempo della politica. Il mito di Berlusconi era fondato sull'“uomo che si è fatto da sè”, quindi sulla ricchezza accumulata con abilità e furbizia. Un mito alla portata di tutti. Mister B., dice il mito, comperò la laurea in giurisprudenza: è un mito che al contempo distrugge il prestigio dell'università, della laurea e della cultura; utilizzò spregiudicatamente una zia suora (chi non ha, nel nostro paese, un parente che milita nella chiesa cattolica?), fece affari nell'edilizia, e poi ebbe la grande intuizione: entrare nel business dei mass media, della televisione in particolare. Business che svilupperà grazie all'appoggio, che risulterà fortemente “interessato”, di alcuni potenti politici dell'epoca. Insomma, una carriera economica, nel senso del far soldi, alla portata di tutti. Ci riesce uno soltanto, è chiaro; ma le condizioni di partenza sono comuni, usuali. Anche l'uso del danaro è, alla fine, banale: potere e sesso. Con i soldi, questo è il messaggio di Berlusconi, ti puoi permettere tutto quello che la repressione ideologica e religiosa ti proibisce. Tanto, tutti sappiamo che chi ha il potere, lo utilizza per trasgredire. Il mito di Berlusconi è quello della trasgressione legittimata dal potere dei soldi. Trasgressione nei confronti del potere proprio del controllo religioso, ma anche nei confronti del potere della cultura.

Il mito di Monti è ben diverso, ed è compiutamente espresso nella frase sulla monotonia del posto fisso. Si tratta di un mito che è alla portata solo di qualcuno, un mito elitario, proprio di chi appartiene a un ceto sociale “speciale”, esemplificato dai bocconiani. Questa è la grande distanza tra Monti e Berlusconi. Monti propone un'appartenenza a un gruppo di poche persone, fatta di familismo e importanti contatti sociali, di carriere delineate dall'appartenenza ai poteri forti di un sistema transnazionale; anche di intelligenza, certamente, e di capacità; ma il mito di Monti parla di una capacità predestinata, orientata da solide conoscenze, e da solida moralità. Nulla di trasgressivo; nulla che abbia a che fare con la ricchezza. Alla ricchezza, che tutti possono in teoria perseguire e raggiungere, si sostituisce la rilevanza sociale che deriva dall'appartenenza alla borghesia elitaria e con forte influenza sociale. Con Monti, il danaro non è l'obiettivo da perseguire, quanto la “cosa” di cui ci si occupa scientificamente, è l'oggetto della scienza economica. Di quella scienza economica che vede, quale luogo privilegiato, la Bocconi, luogo di formazione di numerosi uomini importanti. Università “privata”, quindi sottratta all'istruzione di massa e al degrado delle università pubbliche italiane. Un'isola felice, destinata alla formazione delle persone “importanti”. Una sorta di fucina dell'alta borghesia italiana.

La categoria che Monti propone per il posto fisso non è una categoria economica, ove il limite alle aspirazioni di carriera e la bassa retribuzione possono fungere da esecrabili strettoie. No! La monotonia è una categoria dello spirito. Se si aspira al posto fisso non si può appartenere al “bel mondo” delle persone di cultura, “arrivate”; si potrà appartenere, come Berlusconi, alle élites da rotocalco; ci si escluderà dall'appartenere, più o meno esplicitamente, a gruppi di potere sempre in seconda linea, a sistemi sociali poco noti ma potenti e indiscussi.

Il mito di Berlusconi è proprio di chi deve sfidare l'elettorato e il consenso. È il mito di un “morto di fame”, ricco e quindi, apparentemente, più fortunato di tanti morti di fame. Il mito di Monti caratterizza chi non deve sottostare alle leggi del consenso e del voto popolare. È il mito associato al potere discreto di chi è

davvero importante e potente. Di chi considera i “poteri forti” così consustanziali al sistema sociale italiano, da affermare ripetutamente che la sua nomina non è assolutamente dovuta ai poteri forti: “lui” non conosce, in Italia, veri e propri poteri forti. Lui impersona i poteri forti. Berlusconi può essere associato al populismo trasgressivo e da imitare. Monti è associato all’inarrivabilità di chi appartiene a un “altro mondo”.

I due miti possono evocare risposte emozionali molto diverse. Diverse tra loro, ma (cosa più importante) diverse all’interno di ciascun mito. Questo, per l’intrinseca polisemia evocata da ciascuno dei due miti. Per quanto concerne il mito Berlusconi, la recente storia del nostro paese parla di conflitti aspri, al limite della rissa, tra i fautori e i detrattori del mito. Berlusconi afferma come veritiera, sulla base di una preoccupazione estemporanea, la parentela “importante” della minore Ruby Rubacuori; dichiara a un membro della questura, ove la giovane era stata fermata, che era nipote dell’allora presidente dell’Egitto Hosni Mubarak. Tutti, in Italia e all’estero, “sanno” di questo goffo e maldestro falso. Ma il mito di Berlusconi viene rafforzato da questo evento, come da infiniti altri. Imbrogliare un poliziotto di guardia alla questura, durante una notte improvvida per la giovane prostituta marocchina, alimenta il mito del trasgressore senza limiti e senza pudore. Lo avrebbe fatto, l’avesse potuto, anche un borgataro romano o un bischero toscano. Una parte rilevante della popolazione italiana si identifica con il potente imbroglione. Molti utilizzano il tema “nipote di Mubarak” per attaccare, sui mass media, Berlusconi. Rafforzando, al contempo, la sua “fama”, quindi il suo mito. L’essere pro o contro Berlusconi ha occupato il pettegolezzo politico per quasi due decenni; distraendo l’opinione pubblica da problemi ben più gravi per il paese. L’essere pro o contro il mito, d’altro canto, si frammenta in multiformi motivazioni al prendere parte, tante posizioni quanti sono i modelli culturali che attraversano la cultura italiana stimolata, eccitata, provocata dal mito berlusconiano.

Anche il mito di Monti, inaugurato con la “monotonia del posto fisso”, ha avuto fautori e detrattori nell’opinione pubblica. C’è chi plaude alla discesa in campo dell’alta borghesia, la sola capace di salvare le sorti di un paese in difficoltà; c’è chi si sente rassicurato dalla presa del potere da parte dell’eccellenza accademica e dalla competenza; c’è chi approva un governo dal prestigio internazionale indiscusso. C’è anche chi diffida dei tecnici potenti e senza vincolo elettorale, quindi senza dipendenza dal consenso. C’è chi vede come pericolosa la presa del potere da parte di chi non nutre interesse nei confronti di chi, avendo studiato per lunghi anni, si trova in una condizione di marginalità, disoccupato e sotto-occupato³; così come non sembra nutrire alcuna preoccupazione per l’ingravescente povertà che attanaglia il nostro paese, forse più di quanto non succeda nel resto dell’Europa che conta.

I mass media, i social network, il passaparola, le notizie di restrizioni, sacrifici, ma anche le reazioni popolari, i movimenti spontanei o meno spontanei, le critiche sindacali, contribuiscono tutti ad affermare il mito del governo Monti. Un mito che rievoca, nella dinamica collusiva della cultura italiana, vecchie emozioni nei confronti della borghesia dominante, del perbenismo conformista, del potere indiscusso che domina entro un contesto impotente, dell’ideologia che sostiene questo potere non fondato sul consenso, ma sul prestigio che deriva anche dal poter fare a meno del consenso.

Basta una frase, quindi, per costruire un mito? Barthes ci insegna che la cosa è possibile, vista la sproporzione tra significante e significato, nella costruzione del mito.

Nel mito, al contrario, il concetto può espandersi attraverso un’estensione molto grande di significante: in tal caso, ad esempio, un libro intero potrà essere il significante di un solo concetto; e, inversamente, una forma minuscola (una parola, un gesto, anche marginale purché sia notato) potrà servire come significante di un concetto gonfio di una ricchissima storia. Per quanto non abituale nella lingua, questa sproporzione tra il significante e il significato non è solo del mito: in Freud, per esempio, l’atto mancato è un significante di esiguità sproporzionata al senso proprio che tradisce (Barthes, 1957/1974, p. 202).

Interessante notare le parole che Barthes usa per delineare questo strano rapporto tra significante e significato, nel mito: espandersi, estensione, gonfio. Sembrano metafore della nozione di polisemia entro il modo di essere inconscio della mente, quello che nello stesso esempio di Barthes giustifica la relazione tra l’atto mancato, ma anche un’immagine onirica, una parola, e la polisemia infinita delle loro simbolizzazioni affettive. Di fatto (ma a Barthes mancano le nozioni di simbolizzazione affettiva polisemica e di collusione) la relazione tra significante e significato, nella costruzione del mito, possono essere non accostate ma assimilate alla simbolizzazione affettiva di un qualsiasi stimolo della realtà.

³Il viceministro al Lavoro e alle Politiche Sociali del governo Monti, Michel Martone, dichiara, durante un convegno sull’apprendistato, che bisogna parlar chiaro ai giovani e dire loro, ad esempio, che chi si laurea dopo i 28 anni è “uno sfigato”. Tutti a parlar chiaro ai giovani, in un paese dove i “giovani” sono per il 37% disoccupati e, in percentuale ancora maggiore, sottooccupati.

La simbolizzazione affettiva e la significazione in Barthes

La simbolizzazione affettiva è il nostro modo immediato di metterci in relazione, una relazione emozionale, con gli oggetti della realtà esterna. Freud dice che il sistema inconscio, la vera realtà psichica, ha quale caratteristica importante la “sostituzione della realtà esterna con la realtà psichica”. Che significa questa trasformazione? Esattamente quello che Barthes dice a proposito della relazione tra significante e significato, nella formazione del mito.

Veniamo al punto centrale del contributo di Barthes al mito d’oggi: la significazione.

Il mito, come dice Barthes, è un sistema duplice e in continuo movimento, ove si realizza una sorta di ubiquità tra senso e forma. Il mito prende forma con l’arrivo di un senso: nell’esempio da noi riportato, il senso è dato dall’invito di Monti, ai giovani, di “lasciar perdere l’aspirazione al posto fisso, condizione lavorativa che è pure monotona”. Sembra che l’economista e capo del governo descriva una condizione reale del mercato del lavoro. Ma la forma simbolico emozionale rimanda al locutore, al suo invito a guardare criticamente al “posto fisso”, quel contratto a tempo indeterminato al quale aspirano molti giovani disoccupati o precari, che non vale più come garanzia di sicurezza del lavoro. Il “posto fisso” è la condizione lavorativa dei piccoli borghesi; di chi non vuole rischiare di misurarsi con nuove sfide, rinunciando alla sicurezza ripetitiva per una progressione di carriera, conoscenza e prestigio, accettando le nuove proposte che aziende sempre più importanti non potranno non offrire a chi si fa conoscere per la sua abilità gestionale, tecnica, organizzativa. Il posto fisso, dotato di senso univoco se preso alla lettera nella frase di Monti, si fa ambiguo (Carli, 2007), polisemico, grazie al locutore, a ciò che si dice di lui, alla dinamica simbolico affettiva che ha accompagnato la sua nomina a capo del governo. Si coglie, allora, la significazione dell’associare il posto fisso alla monotonia. Monti dice, entro la dinamica mitica: “Non seguite Berlusconi che vi invitava a diventare ricchi; fate come me, che vi invito a rischiare mobilità, incertezza nel lavoro, trasformando la precarietà in valore che porterà, naturalmente, al successo professionale e al piacere di affrontare sfide sempre nuove e divertenti nella vita”.

Ecco l’apporto più importante del contributo di Barthes alla lettura del mito: “Siamo di fronte al principio stesso del mito: il mito trasforma la storia in natura” (Barthes, 1957/1974, p. 210). È quanto succede con le manifestazioni del sistema inconscio. L’inconscio, secondo Freud, è caratterizzato da assenza di tempo, assenza di negazione, spostamento, condensazione e sostituzione della realtà esterna con quella psichica. Ciò rende impossibile declinare entro un tempo storico, fatto dallo stabilirsi di relazioni tra le differenti cose e i diversi eventi, le manifestazioni del sistema inconscio. Nella dinamica inconscia non esistono relazioni temporali, ma nemmeno spaziali, di causa-effetto, non si danno relazioni tra dentro-fuori, alto-basso, davanti-dietro. Nella mente inconscia tutto è fermo, quindi tutto è naturale; c’è sempre stato e sempre ci sarà, perché la dinamica inconscia è fissa, inglobante le differenze, all’infinito.

Con il mito sulla monotonia del posto fisso, chiunque dichiara di aspirarvi viene “naturalmente” sminuito a persona senza autostima, con basso livello di aspirazione; una persona che non sa approfittare delle occasioni, delle opportunità della vita; una persona pavida e insicura, che vuole vivere tutta la vita alle spalle di altri, capaci e volenterosi. Tutto si trasforma. Non è più il mercato del lavoro, con i suoi responsabili, a creare nei giovani precarietà e perdita di speranza nel futuro. È ora di finirla, sembra dire il mito bocconiano, con queste affermazioni opportuniste e storicamente determinate da false ideologie. Ciascun giovane, nel suo zaino, ha il bastone di maresciallo; ognuno può riuscire, se vuole; così dimostra la vicenda di successo caratterizzante le molte persone che hanno lavorato sodo perché chi vale, prima o poi, verrà riconosciuto nel suo valore. Non si tratta, evidentemente dei molti *self made man* che hanno rischiato, hanno avuto fortuna, sono riusciti con l’arrivismo a raggiungere il successo. Qui non si parla del successo legato alla fortuna, all’osare, al rischiare, all’aggressività rampante, cose lontanissime dalla riuscita fondata sulla naturalità dell’evento; ciò che si persegue è la competenza e la stima, l’eccellenza nel proprio ambito culturale o scientifico. È questa naturalità, implicita nell’affermazione di Monti, che ha suscitato rimostranze, proteste, critiche da più parti. Ma è anche questa naturalità che ha evocato molti consensi. Ci sono persone “fatte” in un certo modo, e persone “fatte” in un altro. “Io sono fatto così”: ecco un’affermazione che trasforma in dimensione naturale ciò che appartiene alla cultura e alla dinamica di adattamento sociale.

Il mito, nell’ottica di Barthes, è visto come “furto di linguaggio”, come polisemia disorientante e ambigua, come trasformazione, entro dimensioni naturali, di dinamiche culturali. Il mito, così come è stato per il mito greco, è in qualche modo demonizzato, visto nelle sue determinanti deteriori.

Siamo proprio sicuri che il mito abbia sempre queste connotazioni problematiche? Torniamo a Barthes e alle “implicazioni morali” del processo che porta al mito. Come dice il nostro Autore, il mito ha a che fare con l’alibi: dal latino *alius* (altrove) e *ibi* (qui), alibi, come afferma Barthes, è un termine spaziale; chi ha un alibi, può provare di essere in un posto diverso da quello ove l’accusa pretende che fosse per essere incolpato di un atto penalmente rilevante. Ebbene, il mito è come un alibi perpetuo: sta sempre nel posto ove non si crede

che sia, e non sta nel posto ove si crede che sia. In un movimento continuo. È qui l'ambiguità del mito, come s'è detto. Ma, seguendo questa logica, il mito è in grado di riorganizzare immagini di luoghi, persone, sistemi sociali, organizzazioni, spettacoli, ogni componente della realtà. Si pensi al mito della Bocconi, un'università privata non migliore di molte altre, non peggiore di moltissime altre. La Bocconi ha organizzato attorno a sé il mito dell'eccellenza. Un mito dagli effetti pragmatici molto evidenti. I "bocconiani", si dice, hanno più probabilità di trovare lavoro (posto fisso?) di chi si laurea in altre università. Si tratta di un mito problematico? Si pensi a Trastevere, quartiere di Roma conosciuto per il mito del divertimento "verace", vicino al popolo, fatto di cose buone e simpatia. Sappiamo tutti che si tratta di un mito. Ma quanto giova, o nuoce, al rione, questa mitizzazione? Se usciamo dalla logica del *cui prodest*, quali valori sono rappresentati dal mito? È lecito applicare a questi valori il moralismo che Barthes applica al mito quale prodotto della borghesia? Una borghesia che vuole arrestare la storia progressiva della rivoluzione proletaria? Barthes arriva, in tal modo, a una vera e propria demonizzazione del mito d'oggi, denunciando la funzione mitopoietica della pubblicità, dei mass media, dei giornali in particolare (la televisione, all'epoca, era agli esordi), ma anche dei modi di dire, utilizzati in particolare nella politica, della cultura. Tutto è mito, e tutto è moralmente condannabile. Il mito, alla fine, è identificato con il "buon senso" borghese.

Credo che la dinamica del mito si meriti ben altro che l'identificazione con il senso comune, con il buon senso, con il conformismo. È vero: molti miti sono sorretti e giustificati entro il buon senso. Ma non tutto, nel mito, è riconducibile al buon senso e al conformismo. Il mito organizza socialmente, e al contempo reifica entro oggetti che si trasformano tramite il processo della collusione, la simbolizzazione affettiva degli eventi. Questo processo collusivo è la modalità prima della conoscenza, fonda la socialità e le dinamiche affettive che attraversano le relazioni sociali. Solo entro la conoscenza inconscia e collusiva si può esercitare il riconoscimento del pensiero consapevole e individuale. Di lì, poi, la comunicazione, il consenso e il conflitto, il confronto tra persone su "cose terze" che consentono lo scambio e la costruzione del sistema sociale. In principio era il mito, quindi, se si segue la proposta di Barthes. Il mito non è borghese, in sintesi, ma proprio di ogni relazione organizzata dal sistema inconscio.

Le regole del mito e l'inconscio

"[...] il mito ha il compito di istituire un'intenzione storica come natura, una contingenza come eternità" (Barthes, 1957/1974, p. 222).

Si può comprendere questa affermazione di Barthes, senza cadere nella trappola del mito come parola depoliticizzata, se si guarda al sistema inconscio, alla sua "logica" e alle sue regole di funzionamento. La conoscenza inconscia, che deriva dalla simbolizzazione affettiva degli eventi, delle cose, degli stimoli di realtà, avviene come s'è visto entro dimensioni senza tempo e senza spazio, connotate solo dalla dinamica emozionale con cui si trasformano gli oggetti entro la dinamica "interna" del singolo individuo; una dinamica "interna" che, grazie alla collusione, può costituire un "interno" sociale, fondato sulla condivisione emozionale. Si pensi, ad esempio, agli assunti di base proposti da Bion: dipendenza, accoppiamento, attacco-fuga. La dipendenza deriva dalla simbolizzazione della realtà come orientata dalla dicotomia emozionale "alto-basso", quindi da una asimmetria di potere. Si tratta di uno specifico modo di simbolizzare emozionalmente la realtà, costantemente presente entro i processi sociali di tipo collusivo, caratterizzati dal dominio di qualcuno su qualcun altro.

Chi ha visto la cattedrale di Albi (dedicata a Santa Cecilia), fatta costruire dal vescovo domenicano Bernard de Castenet a partire dal 1277, può capire cosa significa, sul piano emozionale, la dinamica alto-basso nella sua reificazione. Si tratta della più grande chiesa in mattoni del mondo, dominante il fiume Tarn e le case, al confronto piccole e indifese, del centro storico della città. Bernard de Castenet fu un vescovo "teocratico", vale a dire conosciuto per la sua violenza nel condurre una terribile guerra contro gli eretici catari, come anche nel dirigere la lunga serie di inquisizioni volte a debellare l'eresia dalle terre "albigesi" (Albi, certamente, ma anche Castres, Cordes-en-ciel, Carcassonne, Limoux). Attività di inquisizione realizzate con efferato sadismo tra il 1286 e il 1300 e proseguite da Bernardo Gui che, dell'inquisizione, fu uno dei protagonisti più attivi e della quale fu anche storico. Chi guarda alla cattedrale di Albi, alta su uno sperone roccioso, dall'aspetto di fortezza militare, sproporzionata nelle sue dimensioni impressionanti se messa a confronto con le casette sottostanti, coglie immediatamente la dinamica simbolico collusiva che il potere ecclesiale, violento e intransigente, voleva imporre agli abitanti martoriati di una città in odore d'eresia. La cattedrale di Albi è un mito vivente, colpisce emozionalmente per il suo potere dominante, più che come edificio "storico", come struttura architettonica, come costruzione religiosa. Si propone quale oggetto emozionale, evocante la supremazia "naturale" della chiesa e dell'ortodossia, sul libero pensiero. Bion (1961/1971) parla di istituzioni che "reificano" gli assunti di base: l'aristocrazia quale reificazione

dell'accoppiamento, la chiesa della dipendenza, l'esercito dell'attacco-fuga. Ebbene, la cattedrale di Albi, come altre costruzioni religiose, è la reificazione della reificazione ecclesiale: eretta a garanzia dell'ortodossia imposta con la potenza di una immensa forza, evoca la dipendenza emozionale dei singoli e della comunità dall'autorità minacciante e potente.

Il mito segue le leggi del sistema inconscio, in particolare la regola di "simmetria" proposta da Matte Blanco (1975/1981). Urano è la personificazione del cielo in quanto elemento fecondo. Nella Teogonia di Esiodo è figlio di Gaia, la terra. In altri poemi è figlio di Emera e fratello di Gaia che, nella teogonia orfica, sono ancora fratelli, figli della Notte. Una ennesima leggenda fa di Urano lo sposo di Gaia, in quanto il cielo copre interamente la terra e da lei ha molti figli (i Titani, le Titanidi, i Ciclopi, gli Ecatonchiri, Crono). Crono mutilò il padre e assunse il potere. Era però "costretto" a mangiare tutti i figli che aveva da Rea, la sorella e moglie, perché a conoscenza di una profezia che lo voleva ucciso da uno di loro. Con uno stratagemma, Rea riuscì a salvare il figlio Zeus che, aiutato da Meti (sua prima moglie o amante) tramite una droga particolare, fece rivomitare a Crono tutti i figli che aveva ingoiato. Meti era incinta di una bambina; ancora una profezia su un secondo figlio che lo avrebbe spodestato, indusse Zeus a inghiottire Meti e a dare, lui, al mondo la bambina della quale Meti era incinta, Atena.

Potremmo continuare a lungo: ciò che il mito propone è una continua "confusione" tra dentro-fuori, tra legami di parentela (lo stesso personaggio, femminile, può essere madre, sorella, sposa, figlia di un secondo personaggio), tra alto-basso o davanti-dietro. Così come regna, indisturbata, la confusione tra amico-nemico. Si tratta delle prime differenziazioni categoriali che, sia pur confusivamente, pongono relazioni tra aspetti della realtà che il modo d'essere inconscio della mente tenderebbe a confondere in un'unica "cosa", omogenea e indivisibile. Ciò aiuta a comprendere come il mito sia, di fatto, concepibile quale prima proposta culturale di differenziazione tra aspetti della realtà; ove la bi-logica di Matte Blanco, vale a dire un compromesso tra logica simmetrica e logica dividente ed eterogena, trova una sua espressione narrativa che giustifichiamo come ricerca delle origini del nostro stare al mondo. Origini che non si propongono come "storiche", quindi caratterizzate da un pensiero causale e asimmetrico; sono origini confuse, simmetriche, capaci del fascino dell'indefinito, dell'incerto, del continuamente reversibile. Questa reversibilità, questa *coincidentia oppositorum*, questa simmetria totipotente costituiscono il fascino del mito. Fascino: interessante l'etimo di questa parola. Si tratta di una parola latina, *fascinum*, che vale malia, incantesimo, ma anche membro virile, fallo da usare contro la malia, l'incantesimo, quindi amuleto. Il fascino è indicativo della perdizione alla quale può essere portata una persona con una parola, con l'evocazione di un'influenza magica; ma è anche il segno dell'amuleto che può prevenire, combattere questa malia pericolosa.

Tornando al mito, se ne può vedere la duplice dinamica emozionale: può condurre a perdizione, ma può anche salvare dalla perdizione della simmetria confusiva. Il mito è, esso stesso, confusivo; ma pone alcune basi asimmetriche che si propongono quali primi punti di reperi per una uscita culturale dalla natura e per avviare l'accesso alla storia. Il mito è uno "spazio anzi" (Carli & Paniccia, 1984, 2011), caratterizzato dalla confusione categoriale che deriva dalla polisemia, ma che verte al senso condiviso. Il mito è provvisorio e temporaneo. È il mito del mito, la sua costruzione definitiva, la sua narrazione organizzata che trasformano il mito e il suo senso in una dimensione storica, o se si vuole in una favola romanzata che da favola diviene romanzo storico. Il mito non è più "natura", come vorrebbe la sua origine polisemica inconscia, ma non è ancora storia. Il mito ha a che fare con la continuità emozionale, non con la discontinuità della narrazione organizzata nel tempo e nello spazio, funzionale allo stabilire rapporti tra cose, eventi, luoghi, tempi, personaggi, vicende sociali.

Tutto questo apre al problema del "perché il mito?". Può un sistema sociale e culturale vivere, o sopravvivere, senza miti? Per la convivenza è importante la storia dei luoghi, delle persone, dei gruppi sociali, delle espressioni culturali che quelle persone e quei gruppi hanno espresso. Certamente. Ma la storia culturale si fonda sui miti che una cultura collusiva ha saputo esprimere, elaborare, costruire, diffondere, condividere, cambiare e adattare nel tempo. Barthes ci insegna tutto questo, analizzando i miti d'oggi. La lettura di Barthes è "datata" alla Francia degli anni Cinquanta del secolo scorso, ma i miti barthiani ne rievocano altri, propri dei modelli culturali che ciascuno di noi condivide e vive entro il proprio contesto.

Uno di noi ritornava a casa in taxi; il tassista, sentito l'indirizzo di Trastevere, chiede se sono "trasteverino". Alla mia risposta negativa – abito da lunghi anni a Trastevere ma le mie origini sono venete – racconta che suo padre abitava a vicolo del Leopardò, dove, sino a qualche anno fa, sosteneva il tassista, aveva casa il capo della "banda della Magliana"⁴. Quando a Roma comunichi a qualcuno che la tua casa è a Trastevere, evochi spesso una qualche eccitazione. Trastevere è conosciuta per il mito della "romanità verace", che in un altro lavoro abbiamo chiamato il "mito della noantrità" (Carli & Paniccia, 2004). Il tassista affermava con

⁴ Si tratta di una potente organizzazione criminale degli anni Settanta. Il nome deriva da quello del quartiere romano, la Magliana, nel quale risiedeva una parte dei suoi componenti.

certezza che a Trastevere tutti si conoscono. Anche una paziente trasteverina, venuta in terapia da me perchè ho lo studio a vicolo del Cedro e quindi sono “trasteverino”, sostiene di conoscere tutti. Conosceva da tempo anche me, vedendomi passare spesso davanti a casa sua. A Trastevere si conoscono tutti. Ecco un rilievo sul quale riflettere. Che vuol dire “conoscersi”? Nella “noantrità”, conoscersi significa sapere dell’esistenza dell’altro. Sapere che l’altro, quello che dici di conoscere, esiste: sta con quella, ha due figli, frequenta quel bar, veste bene o in modo trasandato, ha spesso l’aria indaffarata. Ci si conosce perchè, nel mito della “noantrità”, le persone fanno di tutto per far sapere che esistono: parlano a voce alta, salutano gli altri trasteverini con ostentata cordialità e familiarità, parlano al telefonino nel vicolo, facendo forzatamente conoscere le proprie vicende a tutti, specie d’estate, quando le finestre sono aperte; chiedono notizie dell’uno o dell’altro, fanno battute su questo o su quello, chiudono il loro conversare con ironia o sarcasmo, utilizzando qualche modo di dire “romanesco verace”. Il vociare dei trasteverini sembra suggerire un forte bisogno di “esserci”, quasi fosse condivisa la paura di “non esistere” se non entro questo continuo vociare che caratterizza la “noantrità”. Gli stranieri, i “foresti”, le persone “altre” sembrano colpite, quasi messe in soggezione dal modo di parlare, di stare assieme, di ironizzare, di fare battute dei trasteverini. I conflitti sono frequenti, i litigi spesso violenti, gli egoismi molto accentuati in un rione ove gli strozzini abbondano, dove le donne vanno per strada in vestaglia e pantofole, ove sono ben esibite le canottiere degli uomini, ove il bere vino è importante, ove si dice che la solidarietà caratterizza le relazioni sociali e l’appartenenza è un sentimento forte e diffuso. La “noantrità”, come molte altre manifestazioni popolari, ha bisogno di un pubblico. Un pubblico di fronte al quale mettere in scena la familiarità di relazioni che caratterizzano chi conosce tutti ed è conosciuto da tutti. Questa reciprocità di conoscenze *erga omnes* si vuol rendere ben visibile, si deve sentire per strada, nei vicoli, tra le persone che si parlano da una casa all’altra, ove ciascuno ha i suoi privilegi, lo spazio fisso per lo stendino sul vicolo, e dove tutti rispettano i privilegi altrui per veder rispettati i propri. La “noantrità” è costruita attorno a piccoli privilegi che tutti rispettano, in una rete di reciprocità ove tutti sanno che i privilegi sono trasgressioni, non rispettano le regole del gioco della convivenza, ma sono il vero supporto alla socialità trasteverina. È questa la “noantrità”: una sorta di esistenza condotta al di fuori delle norme che caratterizzano altre convivenze, non quella di Trastevere. Questa complicità popolana, creata attorno a piccole o grandi trasgressioni, comporta la partecipazione di tutti, l’assenso implicito o esplicito. Di qui il bisogno di mostrare confidenza e familiarità con tutti. Di qui il bisogno di controllare, in ogni momento, l’accordo degli altri, la collusione complice. Ciò che si vede, da parte di chi viene da forestiero a Trastevere, è la familiarità “caciaronica” tra le persone, la prontezza alla battuta e allo scherzo, il bisogno di essere notati e di condividere ogni momento della socialità tra tutti. Ciò che non si vede è la rete delle complicità nei confronti delle piccole o grandi trasgressioni: sembra che, senza una componente trasgressiva, non si possa appartenere alla “noantrità” mitica, folklorica, popolare. Il mito, quindi, si fonda sulla condivisione collusiva di una prossimità all’altro che non è mediata dalle regole del gioco o dalla legge quali terzi che fungano da regolatori della convivenza. La “legge”, nel mito che stiamo vedendo, è sempre stata dalla parte dei potenti; la convivenza popolare trova, nella “noantrità”, quel sistema di regolazione fondato sulla complicità, che protegge dalle intrusioni del potere, sia esso politico che economico, dal potere delle classi privilegiate, nel passato nobiltà e clero. Trastevere vive di questo mito, ne ha una forte necessità: l’alternativa è lo sparire del rione, la sua trasformazione in una zona residenziale eguale a tutte le altre, senza connotazioni particolari, senza alcuna specificità fondante l’appartenenza. Ma torniamo al mito e alle sue dinamiche. La “noantrità” suggerisce che il mito debba contenere in sé una necessaria dimensione trasgressiva. I miti si collocano dalla parte opposta al conformismo. I miti hanno a che fare con la difformità, non con la conformità. Per questo evocano critica e condanna. In cosa consiste la trasgressione implicita nel mito? La risposta è semplice, se si considera che il mito è l’espressione del modo d’essere inconscio della mente. La trasgressione sta nell’ambiguità sostanziale alla dinamica mitica. Il mito è polisemico, quindi trasgressivo. Barthes parla dell’immagine di “Paris Match”, quella del soldato negro che fa il saluto alla bandiera francese, quale mito dell’imperialismo francese. Un’imperialità voluta e sostenuta dall’alta borghesia che da quella dimensione “imperiale” trae vantaggi, grazie allo sfruttamento delle terre d’oltremare. Ma la stessa immagine può essere letta in altro modo: può essere, ad esempio, rappresentativa della sudditanza alla quale sono ridotti i popoli di colore, entro l’obbligatorio patriottismo francese, per diventare il simbolo dell’ingiusto potere francese nei confronti dei più deboli. La stessa immagine potrebbe essere letta come il simbolo del fatto che solo i gruppi socialmente ed economicamente marginali, e le persone di colore ne sono i rappresentanti più eloquenti, si prestano a compiti faticosi e pericolosi come quello del soldato. Potremmo continuare a lungo. È la stessa polisemia dell’immagine che ne fonda la trasgressività. Ricordo un amico nubiano, alto e dalla pelle nera come l’ebano: mi raccontava la storia della sua vita in piacevoli serate estive di molti anni fa. Un episodio faceva sorridere, tra i suoi ricordi; l’amico aveva frequentato una scuola elementare francese, al Cairo, assieme a molti bambini africani. Implacabile, l’insegnante d’oltralpe faceva loro ripetere, sino alla noia, la cantilena “*nos ancêtres les*

Gaulois”, per sottolineare le origini dei piccoli alunni, molti dei quali “neri come il carbone”. Qui, il mito dell’imperialità francese si fa palesemente falso e ridicolo.

Si pensi al mito del padre che mette al mondo un figlio e si sente minacciato dalla profezia secondo la quale il figlio stesso, una volta cresciuto, lo ucciderà. Si tratta di un mito diffuso in molte versioni della mitologia greca, ma presente anche in altre culture. In questa dimensione mitica, si ingaggia spesso una lotta crudele, terribile tra padre e figlio: Crono mangia i suoi figli; Laio fa “esporre” il figlio Edipo, nato dalla coppia regale tebana, forse sul monte Citerone; solo alcuni pastori corinzi lo salveranno da morte certa; in molte favole i genitori abbandonano i figli (Pollicino, Hansel e Gretel) nella foresta. Il mito sembra rievocare il detto latino: *mors tua, vita mea* che Fornari utilizzava a indicare la reciprocità asimmetrica, quindi l’irriducibile conflitto che il tempo (ancora Crono) propone tra generazioni. Potremmo dire, stando nella logica del pensiero dividente ed eterogenico, che più cresce il figlio, più s’avvicina il tempo della morte del padre. Questo, se “ragioniamo”. Ma l’ineluttabilità dell’avvicinarsi della morte del padre, nel tempo della crescita del figlio, diventa per il pensiero inconscio un conflitto mortale tra figli e padri, quale si può esprimere nelle forme più crudeli e trasgressive. È quanto Freud tenta di “spiegare” nel suo lavoro “Totem e Tabù”, dove l’orda primitiva – i figli, invidiosi della forza e della sessualità proprie del padre – lo uccide e ne consuma le carni, per assorbirne così le eccezionali caratteristiche. Qui sono i figli che mangiano il padre, in una versione antinomica a quella del mito di Crono.

Il mito si propone con le caratteristiche del pensiero inconscio, con la concretezza del pensiero inconscio; il pensiero che vuol rappresentare il dubbio (un concetto astratto), ad esempio, diventa un bivio di fronte al quale il viandante vive l’incertezza della scelta. La concretizzazione delle emozioni, in sintesi, fonda la trasgressione caratterizzante il mito. Quella stessa concretizzazione delle emozioni che connota la relazione tra psicoanalista e paziente, quella stessa concretizzazione che configura il pensiero inconscio.

Il mito imposto: divagando tra potere e convivenza

Il sangue blu dei nobili⁵; la superiorità morale della sinistra anni Settanta⁶; alcuni calciatori hanno la vittoria nel loro DNA; le caste della tradizione indiana ... questi e moltissimi altri sono gli esempi di come il mito si costruisca sulla base di una pretesa naturalità che deruba la storia, per dirla con Roland Barthes, per far assurgere l’oggetto mitico a una dimensione immodificabile, in quanto radicata nella natura storica. Seguendo l’insegnamento di Barthes, al quale più volte abbiamo fatto cenno in questo lavoro, il mito trasforma la contingenza storica nell’invarianza iscritta nella natura.

Questo vale per quello che concerne il mito. Ma Barthes, nel parlare della naturalità del mito fa un esempio per noi interessante, quello della naturalità dell’imperialismo francese (“Paris Match” e la foto del soldato nero che saluta la bandiera, francese ovviamente). Gli esempi ai quali abbiamo accennato concernono, tutti, relazioni di potere. C’è un mito che concerne le relazioni di potere e che può essere denominato quale mito imposto. Vediamone alcune caratteristiche. Ci possono essere d’aiuto le parole di Sadiq al Mahdi, dette in un’intervista al giornalista della BBC Jeremy Paxman⁷: “And if you have power, it is very difficult for you to accept other human beings as you are equal. Because you feel that the very powerful situation makes you some kind of God”⁸.

Il potere rende insopportabile l’essere eguali, e un modo per distinguersi dagli altri esseri umani è quello di mitizzare se stessi. Il mito, quindi, sancisce la “divinità” di chi ha potere.

La storia della recente politica italiana, ad esempio, è punteggiata di tracce mitiche: il “divo Giulio” in riferimento ad Andreotti, i “cavalli di razza” per indicare Aldo Moro e Amintore Fanfani, “l’unto dal Signore” per designare Berlusconi ai suoi tempi d’oro. Riandando alla storia meno recente, troviamo infiniti

⁵ “Dalla vita ho avuto tutto e di tutto, tranne il sangue blu; solo tanto sangue, dal naso e dai tattoo”. Dal testo di “Sangue blu” del gruppo rap “Club Dogo”.

⁶ “La superiorità era politica e non a caso Togliatti veniva chiamato il Migliore. Poi con Berlinguer arrivò anche la *superiorità morale*: i dirigenti del vecchio Pci pensavano di essere fatti di un’*altra pasta* rispetto agli avversari. Dunque il complesso era doppio”(Pasquino, 2014). Queste le parole del politologo Gianfranco Pasquino, in un’intervista a *Il Giornale* on line dal titolo: “Addio all’era Berlinguer e alla superiorità morale”. Interessante notare come l’“essere fatti di un’altra pasta” comporti una differenza “naturale”, non culturale.

⁷ Imam Sadiq al Mahdi è il pronipote di Mohammed Ahmed; quest’ultimo si proclamò Mahdi e, nel gennaio 1885, conquistò Khartoum alla testa di un esercito sudanese, sconfiggendo la resistenza del generale inglese Charles George Gordon. L’intervista è tratta da: “Empire. Playing the game” di Jeremy Paxman; si tratta di una trasmissione della BBC, in tre puntate, sulla storia dell’Impero inglese.

⁸ “Se tu hai il potere, ti è veramente difficile accettare gli altri esseri umani come tuoi eguali. Infatti, il fatto di detenere il potere ti fa sentire come una sorta di divinità” (traduzione degli autori).

personaggi che hanno tentato di segnare il loro potere attraverso una mitizzazione della loro origine divina, tramite un codificare, con tratti mitici, la loro differenza dai “comuni mortali”, vale a dire dalle persone che vedono nella loro appartenenza alla “razza umana” la loro eguaglianza. Quell’eguaglianza che, assieme alla libertà e alla fratellanza, è stata un valore inalienabile per la Rivoluzione Francese.

I segni di questa divinizzazione mitica sono rimasti nella tradizione che fonda la conoscenza “storica”, quella tradizione capace di porsi entro gli incerti confini con la leggenda⁹. Romolo e Remo erano figli di Rea Silvia, discendente diretta di Enea e del Dio Marte; quest’ultimo, tramite Rea Silvia, aveva posto il suggello divino alla città di Roma e al suo fondatore. Alessandro Magno alimentò, durante la sua vita, numerose leggende che lo volevano, ad esempio, discendere da Achille, proponendo quindi la sua origine divina. L’identificazione dei faraoni con le divinità egizie è ben conosciuta, così come quella di molti imperatori romani con le varie divinità dell’Olimpo capitolino. Conosciamo, ad esempio, l’effigie di Commodo, figlio di Marco Aurelio, nelle vesti di Ercole. Le onoranze funebri, pubbliche, degli uomini di potere dell’antica Roma erano chiamate apoteosi e prevedevano una sorta di rappresentazione dell’ascensione al cielo che sanciva la divinizzazione del predecessore, quindi l’iscrizione dell’uomo che assumeva il potere come di “stirpe divina”.

Caratteristica del mito imposto, quale strumento per la differenziazione di chi ha il potere dai comuni mortali, è stata la distanza tra il potere e il resto dell’umanità. Questa distanza, cercata in modo reale o fantasmatico, ha fondato la componente carismatica del potere.

Carisma, dal greco, vale etimologicamente quale dono, grazia divina. Ancora una volta, il potere carismatico implica una differenziazione mitica, sancita dalla distanza tra chi condivide doni divini con gli dei, e i comuni mortali. La distanza implica l’impossibilità di conoscere, quindi il mistero, la segretezza che avvolge le figure del potere. Il potere non può essere svelato, non gli si può togliere il velo che lo avvolge entro dimensioni mistiche, ove hanno accesso solo gli iniziati al mistero, le caste privilegiate. Andreina Ricci (2005) parla del vuoto, dell’isolamento che, da sempre, i monumenti religiosi hanno richiesto attorno a loro: le chiese sono precedute da piazze, una sorta di spazio franco ove chi si avvicina al mistero si predispone a un passaggio, una transizione tra il terreno e il divino. Anche la religione politica che Mussolini volle fondare in Roma e nei legami tra la città eterna e il fascismo ebbe, seguendo la Ricci, i suoi monumenti “ecclesiastici”, il mausoleo di Augusto ad esempio, o l’arco di Costantino. Per quanto concerne il primo, vale ricordare la piazza Augusto Imperatore e il vuoto creato attorno al mausoleo e all’Ara Pacis ricostruita ai suoi margini; per creare il vuoto e l’isolamento attorno all’arco di Costantino, ricorda l’archeologa, furono abbattute, durante il fascismo, la Meta Sudans e la base del Colosso di Nerone: demolizioni eseguite agli inizi del 1933 per “costruire” il vuoto attorno all’arco e togliere quelle strutture che si frapponivano tra l’arco stesso e il Colosseo. Ricordiamo, con Ricci, che i riferimenti mitici di Mussolini, nel suo cercare entro il passato romano un’identità mitica, furono Cesare, agli inizi, un esempio di genio volto alla conquista; poi Augusto, il fondatore dell’impero e considerato quale politico per eccellenza; infine Costantino, l’imperatore cristiano, quale riferimento a una figura che poteva conferire carisma, al duce, anche tra i cattolici italiani.

I detentori del potere hanno da sempre inseguito un mito personale, volto a differenziarli dagli altri, per farne esseri eccezionali, superiori alla gente comune. La costruzione dei miti, quindi, è stata imposta in vario modo, quando i miti stessi hanno avuto la funzione di elevare le persone detentrici del potere sugli altri esseri umani, rendendoli superiori “per natura”. Questa naturalità, conferita dal mito, ha fatto sì che, chi detiene il potere, sia stato motivato al mito per acquisire una superiorità “naturale”, non attribuibile alla competenza, alla cultura, alla storia. La superiorità naturale è indiscutibile, sembra voluta da Dio¹⁰ o da un essere superiore, è regolata dalle leggi e dai processi imperscrutabili della natura.

Ma come si impone un mito di superiorità, entro specifici contesti culturali? Il mito di superiorità guarda al passato, vuole ancorarsi a modelli mitici affermati entro uno specifico contesto. Pensiamo, ad esempio, alle effigi e ai monumenti: una sorta di ripetitività monumentale che ti insegue in ogni dove di un paese, di un luogo ove si vuol affermare un mito. L’effigie di Kemal Atatürk la si può vedere ogni dove in Turchia, compare anche nei più piccoli villaggi di quel paese, in ogni piazza, in ogni giardinetto o slargo turco. La colossale statua della regina Vittoria troneggiava in molti luoghi dell’India, sotto la dominazione imperiale inglese. Ogni dittatura, ogni regnante, ogni personaggio che fonda sul mito la sua popolarità superiore, vuole diffondere la sua immagine nel paese ove esercita il potere: nella Siria di qualche tempo fa le immagini di Bashar al-Assad e del padre Hafiz al-Assad erano visibili in ogni angolo delle città e delle contrade,

⁹È recente il tentativo di alcuni archeologi di trovare le tracce storiche del mito leggendario, creando una zona di mezzo ove non si coglie più ciò che appartiene alle certezze della storia e ciò che appartiene al fascino della leggenda. Si veda, ad esempio, la scoperta del solco e del muro fatti da Romolo, per fondare Roma, sul Palatino.

¹⁰ Ricordiamo le mitiche parole di Napoleone, alla sua incoronazione quale re d’Italia, nel 1805 al Duomo di Milano; Napoleone, nel togliere di mano la corona ferrea al sacerdote che celebrava il rito, per porsela da solo sul capo, disse: “Dio me l’ha data; guai a chi [me] la tocca!”.

affiancati per conferire prestigio e potere mitico al figlio di “cotanto” padre; Abd Allāh II, re di Giordania dal 1999, quale figlio e successore di re Husayn, affianca la sua immagine a quella del padre che era avvolto da una stima e un prestigio mitici, nel suo paese. Architetti, ingegneri, costruttori di parchi e giardini, scultori, urbanisti, le maestranze impegnate nelle opere fondanti il mito imposto sono moltissime.

Ma di quale mito stiamo parlando? Il mito imposto è il mito del potere; di un potere perverso. Vediamo di giustificare questa impegnativa affermazione. Il potere perverso del quale stiamo parlando si fonda sulla perversione emozionale: vengono valorizzate le emozioni usualmente vissute come problematiche, mentre vengono svalorizzate e banalizzate le emozioni usualmente perseguite. Il potere mitico, ad esempio, vuole indurre negli altri invidia, paura, competitività non solidale, banalizzazione della competenza, fedeltà acritica, svuotando la speranza in un futuro che dovrà essere sempre eguale a se stesso. Il potere mitico vuole la bellezza al proprio servizio, quindi svilisce il bello in tutte le sue espressioni condivise. Alla serenità si sostituisce l'orgoglio, alla condivisione si vuol sostituire la conflittualità. Il potere mitico ha bisogno di un nemico da combattere, e in nome dell'odio per il nemico si suppone di creare coesione e con-fusione entro il gruppo d'appartenenza. Il potere mitico non ammette critica né dialettica. Di fatto, persegue solo sottomissione. Intransigenza, rigidità, arroganza, violenza, fedeltà acritica, supponenza, questi sono i valori che costruiscono il potere mitico. È sul potere mitico che si costruiscono razzismo, intolleranza per la diversità, chiusura a ogni manifestazione contestativa della cultura, repressione in nome della pretesa superiorità. Potremmo continuare a lungo nell'elencare le componenti perverse del potere mitico e mitizzato. Nei miti greci, riandando alle vicende del mito, queste componenti perverse erano confrontate con la pluriformità dei personaggi mitici e con la loro interazione. Il politeismo mitico è fondato su due componenti importanti: l'accento del mito è messo sempre sulla relazione tra gli dei, o tra gli dei e gli uomini, non è mai limitato a un solo personaggio; entro la relazione mitica il racconto si fa ironico, in quanto evoca – in chi ascolta il mito – un pensiero sulle relazioni emozionate. Nel potere mitico imposto, di contro, il mito concerne sempre e solo una singola persona o una singola famiglia; il potere mitico, quindi, non è basato sulla relazione, pretende di escluderla tramite la distanza e la differenza. Non c'è ironia, entro il potere mitico. Non c'è pensiero sulle emozioni. Le emozioni che non tollerano un pensiero sulle emozioni stesse, sono le emozioni perverse. Perversione, di fatto, significa esclusione di un pensiero emozionato nei confronti delle emozioni.

Oggi il mito imposto è gestito dai mass media, che hanno preso il posto dei monumenti, dell'urbanistica, delle effigi, della statuaria celebrativa. Chi possiede o controlla i mass media può imporre miti fondati sul potere perverso. Anche con i mass media si possono pervertire le emozioni che fondano la convivenza. Si pensi ai valori che reggono oggi il nostro sistema sociale, nella sua componente mitica: il successo inteso quale notorietà ammirata e invidiata nella sua idealizzazione; la ricchezza acquisita con qualsiasi mezzo e quale unica meta nella vita. Si tratta di modelli culturali che fondano il mito imposto e che dipendono specificamente dai mass media, oggi unico mezzo per la notorietà e mezzo che facilita, in modo palese, l'arricchimento. Si tratta, è bene sottolinearlo, di disvalori, se confrontati con i valori che possono reggere la convivenza. Disvalori legati eminentemente all'individuo, al singolo nel suo perseguimento di due mete (notorietà e ricchezza) che hanno connotazioni irriducibilmente individuali.

Il mito imposto, quindi, vuol rappresentare un modello che consenta la coesione sociale tramite l'idealizzazione dell'oggetto mitico. Si può fare anche l'ipotesi che, nella dinamica sociale del mito imposto, si realizzi una sorta di identificazione con l'aggressore, vale a dire un'identificazione con il mito che consente di partecipare collusivamente ai disvalori che lo caratterizzano. È importante che il mito imposto concerna un singolo individuo. Questa unicità del mito imposto fa sì che l'oggetto del mito sia caratterizzato da una specifica componente narcisistica che ne fonda l'immagine mitica. Il soggetto del mito imposto può amare solo se stesso. È questo amore sconfinato, infinito per se stesso che muove all'identificazione con l'oggetto mitico e che organizza l'emozionalità ammirata e acritica nei confronti del mito stesso. È come se, nel caso del mito imposto, ci si fissasse alla fase dell'innamoramento, senza mai passare alla relazione che comporta l'amore e quindi la condivisione. Il mito imposto, pertanto, ha una valenza sociale di tipo regressivo, il che può spiegare come l'emozionalità agita entro il mito imposto sia perversa.

Serve, qui, una sia pur breve digressione sul senso del termine “perversione”. Altrimenti può risultare difficile comprendere quanto stiamo dicendo sulla componente perversa del mito imposto. Usualmente, in psicoanalisi, si definisce quale perversione una:

deviazione rispetto all'atto “sessuale normale”, definito come coito volto a ottenere l'orgasmo mediante penetrazione genitale, con una persona del sesso opposto.

Si dice che vi è perversione: quando l'orgasmo è ottenuto con altri oggetti sessuali (omosessualità, pedofilia, contatti con gli animali, ecc.) o con altre zone corporee (coito anale, per esempio); quando l'orgasmo è subordinato in modo imperioso a certe condizioni estrinseche (feticismo, travestitismo, voyerismo e esibizionismo, sadomasochismo), che possono anche provocare da sole il piacere sessuale.

Più in generale, si designa come perversione l'insieme del comportamento psicosessuale che si accompagna a tali atipie nell'ottenimento del piacere sessuale (Laplanche & Pontalis, 1967/1968, p. 379).

Come si vede, la concezione classica di perversione, se si segue l'ottica di Freud, è altamente problematica in quanto prevede, per la sua definizione, una sessualità normale dalla quale la sessualità perversa si discosta. Sembra che, improvvisamente, si pongano, nella definizione di perversione, due problemi epistemologici inquietanti: quando si parla, psicoanaliticamente, di perversione si passa dai vissuti ai fatti, ai comportamenti (volti a ottenere l'orgasmo); ci si confronta, inoltre, con la normalità, cosa che in nessun altro ambito della psicoanalisi avviene. L'alternativa psicoanalitica al modo con cui si pensa e si parla conformisticamente delle emozioni, nel proporre una lettura inconscia delle emozioni stesse, qui viene a mancare e la psicoanalisi si risolve nel suo opposto, in evidente chiave conformistica. Penso che il problema centrale sia l'abbandono del piano emozionale, quindi del vissuto, per passare rozzamente al comportamento, per di più al comportamento definito come normale in quanto caratterizzante l'adulto, nella sua differenza drastica dal bambino (polimorfo perverso).

La cosa cambierebbe notevolmente se restassimo sul piano delle emozioni. Possiamo chiederci cosa sia un'emozione perversa. La possiamo definire come quell'emozione che non viene vissuta entro una relazione condivisa, ma che serve ad affermare il potere dell'uno sull'altro, entro una relazione fondata sull'esercizio del potere stesso. Vale a dire, è perversa quell'emozione che si sviluppa entro una relazione di potere ove manca una cosa terza, quale interesse condiviso dai protagonisti della relazione stessa. Le relazioni fondate sul potere si contrappongono alle relazioni fondate sulla realizzazione condivisa. Queste ultime, pur nella possibile conflittualità, perseguono un obiettivo terzo, rispetto alla relazione stessa. Le prime, di contro, vedono agito un potere finalizzato solo al controllo della relazione, all'esercizio del potere dell'uno sull'altro. È questa, a nostro modo di vedere, la perversione. Una perversione fondata sulla simbolizzazione affettiva dell'altro quale oggetto ambiguo, da controllare, da sedurre, da sottomettere, da dominare, da umiliare, da possedere anche contro la sua volontà, da imbrogliare e prendere in giro, da fare oggetto del proprio sarcasmo e del proprio disprezzo supponente. Se guardiamo alle emozioni che sostengono e sostanziano le fantasie ora ricordate, troveremo l'intera gamma della dinamica simbolica che caratterizza la perversione. Perversione sessuale? Certamente; anche se, in questo caso, la sessualità è vista nella sua componente simbolica, caratterizzante l'intera gamma delle relazioni sociali, non necessariamente ristrette alla sessualità. Mentre, di contro, è possibile pensare a una sessualità non perversa anche nel caso dell'omosessualità. Non è la sessualità agita, eterosessuale o omosessuale, che marca il crinale tra "perversione" e "normalità". Nell'ambito della dinamica simbolica che presiede all'emozionalità caratterizzante la simbolizzazione affettiva: qui, a nostro modo di vedere, si può proporre una distinzione tra dinamiche perverse e dinamiche fondate sulla condivisione.

Il mito imposto, nelle sue infinite declinazioni storiche e nelle sue multiformi manifestazioni contemporanee, è fondato su una dinamica di potere che, in assenza di una condivisione orientata alla cosa terza, si propone quale perversa. È questa la distinzione che organizza la manifestazione del mito e che consente di distinguere tra mito imposto e mito costruito. Il fascismo è stato caratterizzato dal mito imposto.

Costruire miti "nuovi" rispetto ai miti imposti dal potere o dalla tradizione del potere può essere un obiettivo importante dell'intervento psicologico clinico. I miti vengono imposti dal potere; ma i miti si possono anche cambiare, si possono costruire su nuove basi, più libere e divertenti, più coerenti con gli obiettivi della convivenza. A ben vedere, una delle funzioni importanti della psicologia clinica è quella di motivare alla costruzione di nuovi miti: motivare le persone in terapia, in rapporto a quelle relazioni problematiche, spesso fondate su miti imposti, che le hanno portate in terapia; motivare gruppi sociali e organizzazioni a cambiare i loro miti, spesso avvilenti e mortificanti nella celebrazione del potere; motivare quartieri e città, ma anche gruppi sociali più estesi a mettere in discussione i loro miti e a trovarne di nuovi. Ci sembra che questa possa essere una nuova prospettiva di lavoro per la psicologia clinica.

Bibliografia

- Barthes, R. (1974). *Miti d'oggi* [Mythologies] (L. Lonzi, Trans.). Torino: Einaudi (Original work published 1957).
- Bion, W.R. (1971). *Esperienze nei gruppi* [Experiences in Groups and other papers] (S. Muscetta, Trans.). Roma: Armando (Original work published 1961).
- Carli, R. (2007). Pulcinella o dell'ambiguità. *Rivista di Psicologia Clinica*, 3, 382-396. Retrieved from: www.rivistadipsicologiaclinica.it

- Carli, R. (2011). Divagazioni sull'identità. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 10-17. Retrieved from: www.rivistadipsicologiaclinica.it
- Carli, R., & Paniccchia, R.M. (1984). Per una teoria del cambiamento sociale: Lo spazio "anzi". In G. Lo Verso & G. Venza (Eds.), *Cultura e tecniche di gruppo nel lavoro clinico e sociale in psicologia* (pp. 100-121). Roma: Bulzoni.
- Carli R., & Paniccchia R.M. (2004). Psicologia culturale e analisi della domanda. In M.B. Ligorio (Ed.), *Psicologie e culture* (pp. 103-127). Roma: Carlo Amore Edizioni.
- Carli, R., & Paniccchia, R.M. (2011). La stavkirke norvegese e lo spazio anzi: Continuità e discontinuità nella rappresentazione sociale e nel mito. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 71-96. Retrieved from: www.rivistadipsicologiaclinica.it
- Laplanche, J., & Pontalis, J.B. (1968). *Dizionario di psicoanalisi* [The Language of Psycho-Analysis]. Bari: Laterza (Original work published 1967).
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Antropologia strutturale* [Structural Anthropology] (P. Caruso, Trans.). Milano : Il Saggiatore [Original work published 1958].
- Matte Blanco, I. (1981). *L'inconscio come insiemi infiniti: Saggio sulla bilogica* [The Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-Logic] (P. Bria, Trans.).Torino: Einaudi (Original work published 1975).
- Pasquino, P. (2014). *Addio all'era Berlinguer e alla superiorità morale*. Retrieved from: www.ilgiornale.it/news/interni/addio-allera-berlinguer-e-superiorit-morale-984131.html
- Ricci, A. (2006). *Attorno alla nuda pietra: Architettura e città tra identità e progetto* [Around the bare stone: Architecture and cities between identity and project]. Roma: Donzelli.