

Retoriche e politiche dei materiali: dall'efficacia simbolica alla semiosi ermetica

Pierluigi Cervelli

Abstract. This article aims to reflect on the political use of materials, on the models of semiosis underlying such strategies, and on the effects they can have from the point of view of belief, starting from Louis Marin thinking about the portrait of the king. Then the article thematizes the theoretical question of the relationship between matter and materials in relation to two theoretical reflections related to belief: that of Eco on hermetic semiosis and that of Fabbri and Marrone on symbolic efficacy. Finally, the article considers Italian fascist regime as a case study from the perspective of political strategies of materials uses, which can be traced back to a hermetic semiosis, in order to emphasize the limits of intersemiotic translation when diversity in the matter of expression arises.

1. Introduzione: materiali e potere, fra efficacia, potenza e somiglianza

Nella sua ricerca sul ritratto del re, Louis Marin afferma che l'essenza del potere risiede nella sua rappresentazione. Ma con "rappresentazione" Marin non intende la produzione di un segno sostitutivo o descrittivo di una realtà esterna ad esso, cui sarebbe referenzialmente legato. La rappresentazione che interessa Marin ha piuttosto una funzione di "valore pragmatico, istruzione cognitiva e prescrizione normativa" (Marin 1980, p. 18, trad. mia) e può infatti essere espressa, indifferentemente, attraverso un'immagine o un discorso verbale, agiografico. La sua funzione semiotica, secondo Marin, non è quella di mostrarne l'effigie ma la "forza" in quanto condizione di possibilità stessa del potere: la sua capacità costante di passare all'atto anche quando non si è ancora manifestata, il suo essere sempre attuale anche quando non si è ancora realizzata.

Il concetto di rappresentazione scivola perciò, nel corso della riflessione sulla "storia metallica di Luigi XIV", quasi impercettibilmente, nel concetto di *ri-presentazione*: la storia del fare del re è tradotta da "l'avvenimento dell'atto reale da traccia in marca e da marca in segno" (Marin 1980, 18 trad. mia) e così trasformata in memoria collettiva, resa presente e praticata attraverso la sua iscrizione materiale in una medaglia-moneta, di cui non si può fare a meno. La *ri-presentazione* si compie infatti solo attraverso la sua iscrizione materiale, in quelle "vere e perfette medaglie" dotate per questo di una "potenza efficace", definita da Marin come la capacità di "far credere irresistibilmente alla verità e all'autenticità" del rappresentato (Marin 1980, p. 9 trad. mia). Essa si basa su una "doppia autorità" indissolubile che solo l'iscrizione materiale, "storia metallica" nelle parole di Marin, esprimono assieme: quella della "figura privata" del principe – in una faccia – e quella dell'"uso pubblico" che se ne fa, dall'altra, nella sua circolazione. (ib., trad. mia).

L'ipotesi che intendo dimostrare è che i materiali, intesi come sostanze formate, hanno, durante il regime fascista, la stessa funzione che ha la medaglia-moneta di Luigi XIV analizzata da Marin: quella di produrre memoria credibile, rendere possibile un uso pubblico di essa – la sua circolazione nella società – e infine creare un noi collettivo che si relaziona al potere stesso.



Certo, con alcune differenze evidenti fra cui due fondamentali: la prima è che i materiali inediti che il potere fascista privilegia, come il travertino, non sono usati per rappresentare l'effigie del soggetto del potere, o non solo, ma comunicano questi valori anche solo di per sé, in quanto sostanza semiotica, materia dell'espressione formata, con cui si "pietrifica", rivestendola, la città santa dei Papi e quella monarchica dei Savoia. La seconda è che occorre domandarsi quanto sia stato efficace l'uso dei materiali durante il regime fascista e se abbia raggiunto, cosa che non credo, l'efficacia simbolica dell'immagine trasformata in storia e modello su cui verte la riflessione acutissima di Marin. Mi sembra centrale invece, anche nel caso del fascismo, che questa traduzione del potere, politico o reale, in un'altra sostanza espressiva, e questo è chiarissimo per Marin, non ha niente a che fare con la somiglianza:

Quale sarebbe, in questo rituale di ricognizione, il ruolo della somiglianza, di una mimesi che, come nel caso di Alessandro e Apelle, sarebbe portata alla perfezione? Leggendo il testo, si vedrà che non si tratta di una questione di somiglianza, e questo per una semplice ragione: il re è inimitabile, sia attraverso la scrittura che attraverso l'immagine (Marin 1988, p. 211, trad. mia).

Per Marin non si tratta di produrre una somiglianza perché il re è imparagonabile – e infatti egli è sempre rappresentato di profilo, come qualcuno che non è mai un interlocutore di chi lo osserva – ma di presentarlo come modello (il tipo del semidio, afferma Marin), ossia di tradurre in diverse sostanze espressive – dal racconto verbale delle imprese all'iscrizione del volto nella sostanza metallica della moneta-medaglia – *la sua specifica forza*, che è infatti espressa verbalmente nella sua specificità e unicità concreta dall'uso dei dimostrativi.

Sono convinto che ogni potere possa essere efficace solo traducendosi nel numero più ampio e diverso possibile di discorsi e sostanze, ma quali sono i limiti della traduzione materiale del potere? Come accade che la sua iscrizione in sostanze diverse non diminuisca l'informazione trasmessa ma anzi aumenti l'efficacia del senso trasposto? Se Marin ha descritto perfettamente l'efficacia di questo processo di traduzione intersemiotica, Umberto Eco ne ha messo in luce i limiti.

2. I limiti della traduzione intersemiotica e la deriva materiale della semiosi ermetica

L'adeguatezza della traduzione intersemiotica si trova per Eco in una dialettica fra materia dell'espressione e forma del contenuto espresso. Nella sua riflessione sulla traduzione (Eco 2003) egli considera casi concreti di traduzione intersemiotica (che preferisce definire trasmutazione) che pongono il problema teorico delle "costrizioni" imposte dalla specificità delle diverse materie dell'espressione all'universalità delle forme del contenuto al momento della manifestazione testuale. "c'è un limite della traduzione, quando si ha 'diversità nella materia dell'espressione'" (Eco 2003, p. 228).

Il passaggio da una materia espressiva ad un'altra impone infatti, secondo Eco, di dover esplicitare, nella traduzione, quello che in un altro linguaggio poteva restare implicito:

se il testo originale proponeva qualcosa come inferenza implicita, nel renderla esplicita si è certamente interpretato il testo, portandolo a fare 'allo scoperto' qualcosa che originalmente esso intendeva mantenere implicito. Né la forma né la sostanza dell'espressione verbale possono essere mappate una a una su altra materia. Nel passaggio da un linguaggio verbale a un linguaggio, poniamo, visivo, si confrontano due forme dell'espressione le cui 'equivalenze' non sono determinabili così come si poteva dire che il settenario doppio italiano è metricamente equivalente all'alessandrino francese (Eco 2003, p. 321).

Le diverse materie espressive non sono più concepite come indefinibili, come nell'ipotesi hielmsleviana, a cui si impone una forma definente ma diventano il luogo di manifestazione, su scala



testuale, della ipotesi teorica echiana delle linee di resistenza dell'essere (Eco 1997): anche se non impongono nulla di specifico, impediscono una traducibilità totale. Questo perché nella manifestazione in altra sostanza espressiva del contenuto tradotto l'equivalenza fra i piani dell'espressione di partenza e di arrivo non è mai completa: essi non sono "mappabili" punto a punto. Mi pare interessante che quando Eco deve individuare un criterio di adeguatezza della traduzione tale da superare i limiti della materia espressiva, deve far intervenire un criterio di efficacia semantico-pragmatica. Per poter accettare una espressione in altra sostanza di un contenuto già espresso come equivalente (o quasi-equivalente) all'espressione originale una traduzione deve produrre "l'impressione che il testo originale voleva produrre sul lettore" (Eco 2003, p. 139). E questo criterio semantico prevale su ogni criterio referenziale: una traduzione efficace può infatti per Eco anche violare il riferimento referenziale.

Mi pare che il caso di studio del fascismo possa aiutarci a riflettere sul duplice ruolo possibile delle sostanze dell'espressione: quello di ostacolo alla traducibilità, come sostiene Eco, e quello, opposto, di veicolo della sua efficacia semantica, secondo Marin.

Il ruolo della materia espressiva è in relazione col tipo di semiosi attivata: il passaggio da espressione a espressione può originare secondo Eco una abduzione innovativa se il passaggio è regolato e circoscritto dalla mediazione del contenuto (Eco 1989, p. 428), che limita e orienta la semiosi illimitata. Esiste però anche una semiosi patologica in cui la differenza di materia espressiva non può esprimere nessuna resistenza alla deriva interpretativa: quando il rinvio da segno a segno non è mediato da nessun contenuto ma avviene solo "per simpatia": per analogia espressiva o somiglianza materiale. Eco definisce patologica questa forma di semiosi e la riferisce alla "semiosi ermetica", rinvenibile per la prima volta storicamente nello gnosticismo del II secolo dopo Cristo. Secondo Eco il discorso ermetico è la forma storicamente determinata e originaria di "deriva della semiosi illimitata" (Eco 1989) perché in esso la differenza espressiva non si correla ad alcuna differenza di contenuto e tutte le materie possibili dell'espressione sono considerate "materia prima" in quanto oggetto dell'operazione alchemica. Qualunque sostanza può essere perciò "materia prima" e per questo tutto può rimandare a tutto. Questo tipo di ragionamento non è limitato al fenomeno storico dell'ermetismo classico o rinascimentale: Eco riunisce sotto il modello della semiosi ermetica anche teorie superomistiche, razziste e complottiste, accomunate dal non rispettare i limiti dell'interpretazione per ritrovare e intensificare lo stesso contenuto in espressioni senza legami semantici (che si confermano così a vicenda). In questo caso né la forma né la materia della sostanza pongono alcun limite al contenuto che si può enunciare, e non vi è né incremento di conoscenza né l'efficacia (di far-credere) nel passaggio da una sostanza espressiva all'altra.

Il discorso ermetico origina così un lettore modello paranoico, impegnato a interpretare in continuazione contro il senso comune, adottando la somiglianza espressiva o materiale, come criterio unico per produrre una serie potenzialmente infinita di rimandi da una espressione all'altra. In questo modello in cui la forma espressiva non stabilisce più nessuna differenza, perché il rapporto fra forma, materia e sostanza non è più di interdefinizione o presupposizione reciproca. Ognuna di esse invece è separata, o separabile, dalle altre nel processo di semiosi e per questo la nominazione, manipolazione e trasformazione delle sostanze del mondo contano solo per il gioco di rinvii che si proiettano nelle loro trasformazioni. Possono così diventare così motore di interpretazioni sempre più antieconomiche ed essere usati al fine di far credere che ci sia un segreto da scoprire e allo stesso tempo del suo differimento: rivelare un segreto serve solo a produrne uno nuovo, posto sempre più al fondo delle pieghe del discorso alchemico. Occorre concludere da questo che la materialità delle sostanze costituisca un ostacolo alla trasmissione del senso a meno di non ignorarne ogni specificità? La semiotica di impostazione strutturale e generativa ha indicato un'altra strada possibile.



3. Materia, sostanze e credenza: l'efficacia simbolica

La materialità dei linguaggi era secondo Greimas un fattore fondamentale del credere vero. L'esempio di Greimas (1984, p. 105) era relativo al “[...] fenomeno della *distorsione ritmica* che si ritrova in contesti culturali molto diversi e lontani [...] la sovrapposizione, all'accentuazione normale, di uno schema ritmico secondo che deforma e distorce la prosodia della lingua naturale [...] L'uso della materialità del significante per segnalare la verità del significato sarebbe così uno dei modi della connotazione veridittiva”.

La materialità dell'espressione linguistica è centrale in quanto selezionata dal contenuto espresso, e da questo deriva la credibilità/verità del contenuto espresso. Si tratta di quella rimotivazione dell'arbitrario linguistico a partire dalla co-selezione di espressione e contenuto, generalizzata da Greimas (1972) oltre il linguaggio verbale ai linguaggi plastici.

Questo principio di poeticità generalizzata si basa sul presupposto di una plasticità totale della materia espressiva, articolabile senza limite per far balzare in primo piano una distorsione contestuale dei significanti. Riprendendo la riflessione di Lévi-Strauss, la riflessione semiotica sull'efficacia simbolica (Fabbri 2000, 2017; Marrone 2001) ha mostrato come la rimotivazione dell'arbitrario possa andare oltre la materia espressiva delle lingue naturali, cui si limita l'esempio di Greimas, ma come l'efficacia simbolica si possa realizzare coinvolgendo le sostanze materiali del mondo naturale, superando così, a mio parere, le critiche radicali dell'antropologia. Il racconto del percorso nella caverna dello sciamano era per Lévi-Strauss una metafora di taglia narrativa dell'allargamento del corpo per permettere il parto: attraverso il racconto di una storia la paziente poteva riconoscere e padroneggiare il suo dolore senza esito. Si tratta del problema del rapporto fra antropologia e psicanalisi, posto in un modo che riguarda direttamente il tema della materia del mondo naturale e del corpo come sua parte: collegare quello che Lévi-Strauss (1966, p. 200) definisce “il funzionamento bio-chimico dell'organismo” – ossia dal punto di vista semiotico la strutturazione della materialità del corpo in sostanza – e la stratificazione simbolica dell'inconscio? È possibile cioè, pensare che esista un livello culturale della psiche individuale in cui il discorso può operare narrativamente, attraverso “il modo di agire delle rappresentazioni inconscie come comunicanti [...] con le patologie somatiche?” (Severi 2000, p. 76)?

Il pilastro della riflessione del maestro dell'antropologia strutturale – l'interpretazione semiotica della relazione fra corpo e racconto, intesa saussurianamente come una relazione linguistica fra significante e significato, ne costituiva per Severi una fragilità ineludibile. Severi infatti afferma di essersi subito reso conto – attraverso un periodo di etnografia presso i Cuna – di come la donna non potesse comprendere la lingua iniziatica dei rituali sciamanici: “una lingua speciale, il cui apprendimento richiede una lunga iniziazione, e che nessun paziente, tanto più in stato di intensa sofferenza, può comprendere” (Severi 2000, p. 76).

Per Severi questo costituiva uno scacco insuperabile rispetto alla spiegazione narrativa fornita dall'antropologo francese “interamente postulata su una comprensione del testo” (Severi 2000, p. 76). Il motore della trasformazione non causalistica ma simbolica della carne intima, della materia del corpo proprio che porta al parto, non poteva risiedere nella mediazione simbolica del racconto.

All'interno di una riflessione di estrema finezza, Severi formula una ipotesi secondo cui la possibilità di iscrizione dell'esperienza individuale nel rituale avviene proprio a causa della sua vaghezza e parziale incomprendibilità in cui si svolge il rituale, affermando però che la donna ha probabilmente afferrato qualche parola del canto cerimoniale. Questa spiegazione a mio parere presenta una contraddizione: riafferma infatti la centralità, almeno parziale, del linguaggio verbale proprio in quella componente rappresentativa che metteva giustamente in discussione. Se la lingua non era così oscura come si può falsificare con tanta radicalità l'ipotesi levi-straussiana? La sua interpretazione non tiene in conto inoltre, a differenza di quella di Sherzer (Sherzer e Urban 1986), della forma dell'espressione verbale e della relazione dell'efficacia simbolica con le sostanze sensibili che lo stesso Lévi-Strauss non mancava di sottolineare: “L'efficacia simbolica consisterebbe appunto in questa «proprietà induttrice»



di cui, le une rispetto alle altre, sarebbero dotate strutture formalmente omologhe, edificabili, con *materie prime differenti*, ai differenti stadi del mondo vivente: processi organici, psichismo inconscio, pensiero riflesso” (Lévi-Strauss 1966, p. 200, corsivo mio). Ed è proprio a mio parere sottolineando il ruolo delle sostanze, dei materiali del mondo, che Fabbri e Marrone hanno proposto una diversa riflessione sull’efficacia somatica del rito assumendo interamente la critica etnografica ma ipotizzando che la trasformazione simbolica deve essere avvenuta per l’azione dei materiali del mondo che si trasformano nel rituale sulla materia del corpo, la carne che si trasforma e palpita nel parto. Scrive con estrema chiarezza Marrone:

La comunicazione che si svolge tra lo sciamano e la partoriente non è legata alla trasmissione del contenuto semantico del canto [...] Il linguaggio che rende efficace la cura, pertanto, è d’altra natura: da un lato fa ricorso a logiche di tipo sensoriale, agisce per “contagio” sul piano uditivo, adeguando i ritmi somatici a quelli del canto (lentissimi all’inizio e alla fine, sempre più rapidi al centro) (Marrone 2001, p. XXXIV).

Mi sembra fondamentale come Marrone affermi la centralità delle materie del mondo sensibile in traduzione reciproca – in isomorfismo categoriale, e in intensificazione sintagmatica del significato (l’aumento dell’efficacia cui faceva riferimento Marin) – nel processo rituale: il ritmo del canto, il tono della voce, gli abbozzi di schemi prosodici e di sequenze fonemiche che si ripetono, ma anche le qualità sensibili delle fumigazioni, la forma della luce e del buio (“ondulato tremolio” lo definisce Severi), i gesti e la grana della voce dello sciamano nel canto. Per Fabbri e Marrone la relazione è sempre di significazione ma nella loro rilettura del saggio – secondo Severi uno dei più complessi, ambiziosi e meno esplorati della produzione levistraussiana – mi pare si operi un passaggio fondamentale dalla relazione saussuriana significante/significato a quella hielsleviana fra forma, sostanza e materia. Questo passaggio permette, ed è questa l’innovazione centrale, di mettere in primo piano le sostanze formate e la loro traducibilità e così di formulare una spiegazione che può fare a meno della centralità della dimensione figurativa del linguaggio verbale: un modello dinamico di significazione in cui i linguaggi ricontrattano “in situazione” i reciproci spazi di pertinenza e permettono ad ogni enunciato (o segno equivalente) di giocare il ruolo di “sistema” locale per gli altri che lo seguono¹. Nel corso del rituale infatti il corpo della donna partoriente, sfinito fino al rischio di diventare massa amorfa cadaverica, agisce come materia che si adegua alle forme delle sostanze sensibili trasformate nel corso della pratica rituale.

Il ritmo di questa trasformazione produce una forma fatta di intensità (prosodiche) e ripetizioni (ritmiche), adeguandosi alla quale la donna fa sì che il suo stesso corpo divenga sostanza espressiva motivata dal ritmo sintagmatico del processo rituale.

A questo non è necessariamente estranea la dimensione rappresentativo/metaforica ma per comprenderne appieno la dinamica occorre a mio parere riprendere e raddoppiare specularmente l’idea di Greimas sul rapporto fra lingua naturale e mondo naturale². Greimas (1968) avanzava l’ipotesi che le figure del piano dell’espressione del mondo naturale siano rinvenibili come figure del piano del contenuto delle lingue naturali. Alla luce della riflessione semiotica sull’efficacia simbolica potremmo forse pensare che le forme del contenuto del corpo che si trasforma – in quanto parte del mondo naturale – siano isomorfe alle forme dell’espressione della lingua naturale, evidenti nella prosodia poetica e musicale dei riti curativi Cuna: sincopi, intensificazioni, distorsioni capaci di produrre inglobamenti sintagmatici, estensioni fonematiche, ripetizioni ritmiche, vibrazioni

¹ Su questo specifico tema si veda la riflessione ricca pertinente e innovativa svolta da Jacoviello (2012). Si tratta, a mia conoscenza, dell’unico studio di caso di traduzione intersemiotica fra musica e pittura, peraltro di estremo rigore teorico e grande finezza analitica, mai svolto nell’ambito delle discipline semiotiche.

² Devo questa indicazione a Francesco Marsciani (conversazione privata), che ringrazio.



rallentamenti e accelerazioni. Tutto il campo dunque delle “resistenze e spinte” di cui parlava Lévi-Strauss (1966, p. 219): allargamenti, restrizioni, intensificazioni e distensioni attraverso cui il corpo della partoriente può assumere la funzione di “grande traduttore” del semantico nel somatico (Marsciani 1999). Si tratta, e questo pare particolarmente importante, delle stesse identiche forme proprie della distorsione ritmica ed espressiva del canto rituale Cuna che Sherzer aveva messo in evidenza in una meticolosa descrizione di un canto di cura per il morso dei serpenti:

Il discorso fa uso di vari processi poetici e strategie retoriche quali [...] volume e delicatezza [della voce N.d.A.], velocità e rallentamento del discorso, modulazione del tono, schemi di pausa, e due caratteristici sistemi espressivi propriamente Kuna, *la distensione della voce e la vibrazione della voce* (Sherzer 1986, p. 175, trad. mia, corsivo mio).

Si tratta, in una chiave sensibile, di quella trasformabilità generale delle sostanze espressive nel quadro di una efficacia della correlazione di forme (del contenuto e dell’espressione) che Greimas (1972) presentava (in modo antitetico all’ipotesi di Eco delle “linee di resistenza” della materia nella traduzione intersemiotica) come una “co-selezione reciproca” del contenuto e dell’espressione. E proprio questo aspetto indica credo la differenza di fondo fra efficacia simbolica e semiosi ermetica: nell’efficacia simbolica la forma del contenuto cambia forma sostanziale alla materia del mondo (del corpo, nel caso specifico), mentre per la semiosi ermetica la forma o la materia dell’espressione manifestano una rete di influenze (intese come relazioni di causa-effetto) presupposte fra materie del mondo, indifferenti fra loro al contenuto espresso.

4. Credere: usi e abusi politici dei materiali

Secondo Marrone un problema centrale poco considerato da Lévi-Strauss era quello della variabilità credenza: “Se tra i Cuna il credere ai rituali e ai miti è dato per scontato, nella nostra cultura uno dei problemi sociocomunicativi più delicati è proprio quello della costruzione delle credenze” (Marrone 2001, p. XXXV). Mi sembra perciò interessante leggere l’uso politico delle sostanze, materiali del mondo in rapporto alla costruzione di una credenza collettiva.

La trasformazione di Roma in capitale del fascismo si basa sull’uso politico dei materiali attraverso cui il fascismo cerca di usare la città come un’arma di costruzione di credenza di massa, prima di tutto per fini interni, ma anche per impressionare i leader politici e le opinioni pubbliche mondiali. I leader dei partiti fascisti europei, tutti invitati da Mussolini a Roma, ne furono profondamente colpiti. Kallis (2014) dedica un capitolo del suo libro su Roma fascista alle reazioni commosse dei leader fascisti europei alla visione di Roma: “Anche Oswald Mosley, leader del BUF, sembrò per un periodo attratto dalla forza magnetica della capitale fascista [...] Mosley organizzò un viaggio di ‘studio’ a Roma nel gennaio del 1932” (Kallis 2014, p. 238, trad. mia), e i leader fascisti romeni definirono la loro visita a Roma nel 1938 un “pellegrinaggio di devozione alla ‘madre Roma’” (ib., trad. mia). Essi affermarono apertamente dunque di credere alla verità del fascismo a causa della materialità della città, in cui lo strato romano è palcoscenico delle adunate del regime ma anche “il luogo dove queste credenze vengono negoziate tra i vari attori sociali” (Marrone 2001, p. XXXV) proprio perché permette una forma di “immediatezza” nel contatto diretto col fascismo.

Sulla base delle testimonianze citate la trasformazione sembra efficace per gli storici, ma a mio parere il fascismo italiano rappresenta un caso emblematico in cui il tentativo di uso dei materiali per far credere si risolve nella semiosi della simpatia ermetica.



5. L'inefficacia simbolica della semiosi fascista

Passando dal mondo antico all'attualità dell'ermetismo, Eco ne identifica alcuni elementi nel pensiero fascista e razzista di Julius Evola: "Come esempio di affabulazione alchemica contemporanea, in cui si mescolano farneticazioni operative e farneticazioni simboliche nel quadro di un superomismo razzistico, si veda *La tradizione ermetica* di Julius Evola" (Eco 1989, p. 99). Credo che non si tratti di una eccezione estremistica ma che durante il regime fascista italiano si sia affermata una semiosi ermetica patologica generalizzata, che ha investito i materiali (di costruzione) ma anche il corpo in quanto materia formata³. Riguardo ai materiali, nel discorso fascista si evidenzia sin dall'inizio del regime una semiosi ermetica relativa al rapporto fra la trasformazione di Roma ed il riferimento all'essenzializzazione e astrazione della identità imperiale cui il fascismo si riferisce esplicitamente, espressa dal termine "romanità", il cui uso si diffonde nel discorso politico all'inizio del regime. L'uso dei simboli della Roma imperiale, e in particolare del periodo augusteo, non ha tuttavia nessuna relazione di significazione col contenuto espresso ma funziona esclusivamente per relazione di somiglianza espressiva. A detta degli stessi pseudo-intellettuali del regime questi simboli sono infatti pensati agire per una relazione di causalità, legata alla loro natura di sostanze. Dato che sono riprodotti in forme identiche rispetto al modello romano, si afferma infatti che l'effetto che producono sia una sorta di riproduzione dello "spirito di Roma", di cui resta vago e misterioso il senso e inspiegabile il funzionamento. Riferendosi ai "segni distintivi della romanità" (i simboli imperiali replicati dal fascismo) Cecchelli scrive infatti che "[alla] coscienza di Roma contribuisce, oltre [...] alla eredità di tendenze proprie della razza [...] una serie di elementi d'origine culturale che è difficile, talvolta impossibile, individuare" (1925, p. 422). E aggiunge poco dopo che "l'azione di questi sul nostro aggregato sociale può paragonarsi a quella fisica e fisiologica del cibo, o del farmaco sul corpo dell'individuo. Vi è perciò una rielaborazione interna che svela l'esistenza di un 'io' immutabile ed onnipresente" (ibid., p. 422).

Come si può facilmente vedere questa spiegazione non spiega nulla ma sposta la causa nelle pieghe del discorso e risolvendosi in una pretesa di riproduzione dell'identico attraverso l'identico: che cosa significa infatti "rielaborazione interna"? Interna a che cosa, svolta da chi e in quale modo?

Per questo a mio parere l'attribuzione di senso è tautologica e avviene per "simpatia", nella versione semplificata e immediatamente accessibile del segno ottenuto per replica della forma espressiva. Restando misterioso il processo di azione della materialità della pietra, l'effetto è quello della produzione di un senso abbastanza vago da permettere quella "sinonimia generalizzata" che è propria della semiosi ermetica, cui contribuiscono l'uso pubblico della materialità della lingua latina⁴. Per una direttiva ministeriale del 1926 sulle facciate di tutti gli edifici di nuova costruzione diventa obbligatorio indicare l'anno di edificazione in numeri romani, a partire dall'inizio della "Era fascista" (come Mussolini inizia a fare dal 1923) ed è frequente l'apparizione di frasi e motti in latino. Ma il loro senso non ha relazioni precise con la lingua (perché non esprimerlo in italiano?) e inoltre il latino usato, spesso scorretto, non è certo il latino classico colto (Cervelli 2020). Esso non conta per il contenuto trasmesso ma solo per la

³ Per ragione di spazio non posso approfondire in questa sede il tentativo di far credere attraverso il trattamento e l'iscrizione dei valori collettivi nei "corpi sociali", che ha a mio parere un ruolo fondamentale nel regime fascista. Altrove ho mostrato (Cervelli 2020) come per il fascismo il corpo sia fondamentale per far credere alla verità dei valori politici. Per questo il corpo dei bambini nel regime è ascrivibile a una materia che deve essere formata fin dall'infanzia secondo precise condizioni fisiologiche ed estetiche, all'interno di una isotopia della guerra che verte sul concetto di gerarchia. In questo quadro la descrizione delle famiglie marginali è emblematica: verte su una generalizzata semiosi ermetica, operante per somiglianza fra forme "difettose" del corpo dei bambini, forme della casa e forme di vita, supposte immorali, dei genitori.

⁴ Questo processo era generalizzato: si pensi all'uso di parole latineggianti nel linguaggio politico e comune (come *figli della lupa*, *quadrumviri*, *centurie*, *duce* etc.).



materialità espressiva della lingua latina: un'altra forma della “simpatia” ermetica. Anche al travertino e al mattoncino era attribuito un valore di “verità identitaria” per somiglianza espressiva. Sulla rivista ufficiale del Governatorato di Roma, *Capitolium* si legge che il Ponte delle milizie si sarebbe dovuto costruire con

la più severa semplicità, intonata alla maestosa tipica purezza di linea delle opere romane, in cui la decorazione è data [...] dall'opportuno ed equilibrato impiego del materiale (travertino e cortina di mattoni) [e] [...] per quest'ultimo si adopereranno mattoni speciali aventi le caratteristiche dimensioni dei mattoni romani del periodo 'Augusteo' in modo che lo stesso paramento laterizio rievochi nel suo aspetto le gloriose forme dell'architettura 'Romana' [...] (Bianchi 1925, pp. 281-283).

Nell'articolo è dato per scontato che un processo di produzione segnica per replica delle sostanze espressive⁵ produca la creazione *ex novo* dello “spirito di Roma” purché realizzato con il massimo dell'aderenza figurativa. Il ragionamento analogizzante svolto serve all'“l'apprendimento progressivo di simboli [...] che permettono l'entrata nel gruppo” (Fabbri cit. in Padoan 2021, p. 76⁶), cioè all'acquisizione della nuova identità politica del regime, ma le sostanze del mondo sono convocate e messe in forma per pura somiglianza espressiva: l'autodefinizione identitaria (il contenuto che si vorrebbe esprimere) si basa sull'uso costante e diffuso di materiali all'apparenza identici a quelli usati nelle costruzioni romane antiche. Alla base di tutto questo un evidente paralogismo, ancora riferibile a mio parere alla semiosi ermetica: formare le sostanze espressive (anche linguistiche) significa meccanicamente e misteriosamente – dal punto di vista del contenuto – rappresentare davvero la riapparizione contemporanea dell'impero romano⁷.

Il problema espressivo da risolvere è quello di esprimere una solidità e superiorità bellica dello stato fascista, che diventa, nella sua espressione architettonica, la ricerca di un effetto generalizzato di monumentalità. Nonostante l'indubbio valore estetico di molti edifici dell'epoca, attraverso il rivestimento in travertino si valorizza infatti la componente “massa” e non “superficie” degli edifici. Essi non si presentano più, come nell'architettura precedente (neoclassica) come insiemi stratificati di livelli sovrapposti la cui separazione è visibile attraverso la presenza di linee-contorno (ad esempio attorno alle finestre o attraverso le linee marcapiano che seguono l'andamento dei solai) ma come masse unitarie, il che produce l'impressione che gli edifici siano un blocco unico, con un effetto di senso di omogeneità, solidità e dunque monumentalità. Questi effetti sono dati dalla presenza attorno alle aperture, al posto delle linee contorno, di linee-spessore. Come ha dimostrato Floch (1995) analizzando la differenza fra logo IBM e Apple, gli ispessimenti delle linee producono l'annullamento della distinguibilità, per un osservatore, fra primo piano e sfondo, cui contribuisce l'omogeneità dei rivestimenti, presentando le facciate e gli edifici come un blocco unico. Il rivestimento generalizzato in travertino totale o parziale degli edifici contribuisce a questo effetto di senso simulando, anche quando gli edifici non ne sono interamente rivestiti (ma solo fino al primo o secondo piano, di solito) la presenza di uno zoccolo come quelli su cui sono poste le statue nei musei, un basamento materiale che produce un effetto di monumentalità di tutti gli edifici, anche quelli destinati ad abitazione o a fini commerciali.

⁵ È un processo di simbolizzazione selettivo, metonimico perché non si riguarda altri materiali tipici della città, come l'intonaco color ocra rossa e gialla e il tufo (Segarra Lagunes, Vittorini, a cura, 2002).

⁶ Padoan si riferisce al corso *Codici esoterici: per una semiotica delle Massonerie* svolto da P. Fabbri in collaborazione con T. Migliore, afferente all'insegnamento Letteratura artistica del CdL in Arti Visive e dello Spettacolo dello IUAV di Venezia nel 2008.

⁷ Di questo fenomeno fanno a mio parere parte anche le “feste romane” descritte da Kallis (2014), in cui al Circo Massimo si radunano per alcuni giorni all'anno un migliaio di persone vestite da antichi romani. L'effetto non doveva essere molto diverso dalla visione dei figuranti vestiti da centurioni oggi visibili presso il Colosseo, tuttavia per il regime erano parte della “riapparizione dell'impero sui colli fatali di Roma”, per dirla con le parole di Mussolini, di cui il travertino era altra parte integrante.

L'uso del travertino inoltre, a seconda di quanto materiale è utilizzato, definisce una gerarchia di tipo elementare e simbolico: il travertino copre completamente gli edifici pubblici del centro storico ed i più importanti del regime sparsi nella città, arriva ai primi due piani negli edifici residenziali dei quartieri nuovi, destinati alla borghesia impiegatizia (una classe media che il regime si sforza in ogni modo di creare) ma è ridotto a circa mezzo metro nelle borgate migliori, fino ad essere completamente assente nelle aree destinate alla popolazione più marginale. Se questi “ragionamenti plastici” possono argomentare una traduzione in spazio costruito della cosiddetta “era fascista”, e la sua graduazione simbolica nell'intero spazio urbano, l'intera operazione è tale da produrre la ripetizione infinita – che diventa celebrazione – di un significato unico: l'identificazione del regime fascista con l'impero romano del secolo d'oro.

Gli edifici interamente rivestiti di travertino costituiscono inoltre, a mio parere, un particolare caso di invenzione di memoria collettiva di cui si impone l'uso pubblico semplicemente abitando la città. Questo aspetto ne rende l'uso simile a quanto teorizzato da Marin a proposito della medaglia-moneta, ma esso funziona ancora solo per somiglianza espressiva. Non si riproduce infatti l'apparire attuale delle rovine romane ma un loro presunto essere immanente: il modo in cui *dovevano essere* quando l'impero romano era al massimo della sua espansione. Altrettanto falsa è la scelta di selezionare, sempre per simpatia (rispetto al modello di autodefinizione culturale imposta, l'immagine “modellizzante” che il fascismo vuol dare di sé nel presente) i resti dell'antico da rendere visibili per riprodurre in forma analogica nel presente “l'impero romano”. La somiglianza col presente è fondamentale per selezionare arbitrariamente i resti archeologici da mantenere o magnificare, per cui non c'è nessun recupero filologico del passato ma piuttosto la sua umiliazione. Quando infatti gli stessi resti romani testimoniano la degenerazione ed il crollo dell'impero vengono distrutti senza pudore, anzi rivendicando orgogliosamente un falso archeologico: è il caso dei resti di *tabernae* tardo-romane trovate in largo Argentina dopo la distruzione del convento medievale di San Nicola dei Cesarini nel 1928⁸. Dato che ostruivano parzialmente la vista del tempio di Ercole, vengono distrutti. Ma quello che colpisce è il modo in cui ne parla l'allora sovrintendente alle belle arti, Antonio Muñoz: “[...] qualche cosa fu invece tolto e sfrondata. C'erano a ridosso dei quattro vetusti templi antichi, muracci di *tabernae* elevate in epoca romana tarda, con poco rispetto agli edifici venerandi, di cui ostruivano la vista, e se potevano formare la delizia di qualche archeologo, davano all'area sacra l'aspetto di una zona terremotata. Quei muri furono perciò ridotti e abbassati in modo che i quattro templi arcaici potessero grandeggiare nella necessaria imponenza” (Muñoz 1935, p. 153).

6. Conclusioni

Il tentativo fascista di manipolazione dei segni e delle sostanze espressive è a mio parere affine a quello che Fabbri attribuisce al rituale di iniziazione massonico: “strutturare l'esperienza dello spettatore in un certo modo [...] simbolico – dunque *pluri-isotopico*, *figurale*, riflessivo e perciò *auto-costitutivo*, *allusivo ed efficace a livello enunciazionale*” (Fabbri cit. in Padoan 2021, p. 75⁹). Nonostante il modo di significare vago e allusivo del regime fascista, resta il fatto che questi tentativi costituiscono una forma

⁸ La demolizione del convento medievale in Largo Argentina era stata decisa per costruire al suo posto un albergo. Muñoz racconta che Mussolini abbia scorto da uno dei balconi di abitazioni private addossate al tempio una porzione di colonna romana e abbia per questo bloccato il progetto imponendo che il convento fosse demolito ma solo per rimettere in visibilità i resti romani sottostanti. Al momento dell'inaugurazione dell'area restaurata, nel 1929, Mussolini annuncia alle personalità presenti che, di fronte a tanta magnificenza rinvenuta, avrebbe voluto vedere presenti coloro che si erano opposti alla sua decisione “per farli fucilare” (sic.). L'episodio è raccontato interamente da Antonio Muñoz (1935).

⁹ Anche qui, Padoan si riferisce al corso *Codici esoterici: per una semiotica delle Massonerie* del 2008.



di ripetizione ossessiva con qualche eccezione di effettiva rimotivazione creativa dell'arbitrario (come per esempio, in ambito architettonico, i lavori di Terragni) e per questo non sono credibili, proprio come i significati sociali che tentano di magnificare. Quando questi limiti non vengono superati attraverso una forma inedita di rimotivazione dell'arbitrario capace di produrre efficacia simbolica (come non avviene praticamente mai nel caso del fascismo se non, con significative eccezioni, nel campo delle avanguardie artistiche e in particolare della pittura e della poesia futurista) o quando il contenuto da trasmettere forzatamente è falso, troppo povero e ripetitivo, l'uso semiotico dei materiali si risolve alla significazione per simpatia propria della semiosi ermetica. Il tentativo fascista si configura così in un abuso simbolico dei materiali che oscilla fra la distruzione arbitraria e la finzione, e che, come sottolineava Padoan (2021) riprendendo una riflessione di Lotman e Uspenskij, riguarda in gran parte "l'aspetto esteriore" del segno. Anche se alcuni architetti dell'epoca hanno inventato in modo creativo nuovi modi di espressione, il progetto di credere cui il fascismo mira si risolve in un processo, metonimico e forzato, di falsa analogia. Il discorso fascista cerca di navigare in vista dell'efficacia simbolica ma si infrange sugli scogli aguzzi della semiosi ermetica.



Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Cecchelli, C., 1925, "O Roma nobilis", in *Capitolium*, n. 7, p. 421-426.
- Bianchi, A., 1925, "Il nuovo ponte delle milizie", *Capitolium*, n. 5, p. 281-283
- Cervelli, P., 2020, *La frontiera interna*, Bologna, Esculapio.
- Eco, U., 1989, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani; ed. 2023, Milano, La nave di Teseo.
- Eco, U., 1997, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 2003, *Dire quasi la stessa cosa*, Milano, Bompiani.
- Fabbri, P., 2000, *Elogio di Babele*, Roma, Meltemi.
- Fabbri, P., 2017, *L'efficacia semiotica. Risposte e repliche*, Milano, Mimesis.
- Floch, J.-M., 1995, *Identités visuelles*, Paris, PUF; trad. it. *Identità visive*, Milano, FrancoAngeli 1997.
- Greimas, A. J., 1968, "Conditions d'une sémiotique du monde naturelle", *Langages*, n. 10; trad. it. "Per una semiotica del mondo naturale" in Id., *Del senso*, Milano, Bompiani 1974, pp. 49-94.
- Greimas, A. J., 1972, "Introduzione" in J. P. Caput, J. Demougin, eds., *Essais de sémiotique poétique*, Paris, Larousse; trad. it. "Per una teoria del discorso poetico", in P. Fabbri, G. Marrone, *Semiotica in nuce*, vol. 1, Roma, Meltemi 2000.
- Greimas, A. J., 1983, *Du sens II*, Paris, Seuil; trad. it. *Del senso 2*, Milano, Bompiani 1984.
- Kallis, A., 2014, *The Third Rome, 1922-43: the Making of the Fascist Capital*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Jacoviello, S., 2012, *La rivincita di Orfeo*, Milano, Mimesis.
- Lévi-Strauss, C., 1958, "Lo stregone e la sua magia", in Id., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon; trad. it., *Antropologia Strutturale*, Milano, Il Saggiatore 1966.
- Marin, L., 1980, "La storia metallica di luigi XIV", quaderni del centro internazionale di semiotica e linguistica n.90, Urbino.
- Marin, L., 1988, *The portrait of the king*, Macmillan Press, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire.
- Marrone, G., 2001, *Corpi sociali*, Torino, Einaudi.
- Marsciani, F., 1999, *Esercizi di semiotica generativa*, Bologna, Esculapio.
- Muñoz, A., 1935, *La Roma di Mussolini*, Milano, Treves.
- Padoan, T., 2021, "Dal simbolo al rito (passando per il tartan)", in G. Marrone, a cura, *Contaminazioni simboliche*, Vol. 1, Milano, Meltemi, pp. 67-86.
- Segarra Lagunes, M., Vittorini, R., a cura, 2002, *Guida ai quartieri romani INA Casa*, Roma, Gangemi.
- Shrezer, J., Urban, G., a cura, 1986, *Native South American Discourse*, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton de Gruyter.
- Severi, C., 2000, "Proiezione e credenza. Nuove riflessioni sull'efficacia simbolica", in *Etnosistemi*, VII, pp. 75-85.