

# Radici delle sociologie dell'immaginario

*Giovanni Ragone (Sapienza, Università di Roma)*

## Abstract

La nozione di immaginario collettivo, ormai entrata nel linguaggio comune, deriva da due grandi movimenti delle scienze umane: quella generazione di sociologi, antropologi, filosofi, artisti delle avanguardie, che negli anni Venti e Trenta, partendo soprattutto dall'eredità di Durkheim, scopriva la dimensione sociale e la potenza autonoma della mitologia e della memoria condivise; e quella altra generazione che nel nuovo mondo dei consumi, intorno al 1960, spostava il *focus* sulle forme dell'immaginario. Di entrambe le ondate restano vivi i tratti essenziali, nonostante la tendenza a rimuovere o a banalizzare ciò che può risultare imbarazzante per l'economicismo e il determinismo tecnologico dominante. L'articolo ricostruisce e valorizza l'ampia zona delle sociologie dell'immaginario del Novecento che si fondano su una non- rimozione dei rapporti tra inconscio, personalità e identità. L'immaginario collettivo è il flusso mimetico e connettivo, costruito su narrazioni e immagini irriducibili al regime di significazione dei testi chiusi e fissi, e basato su una intensa partecipazione del non-razionale e dei sensi, su cui si basa il gioco di interazione tra individui e collettività. In questo senso, le sociologie dell'immaginario e la mediologia erano e sono destinate a convergere: identità collettiva e mediamorfosi sono aspetti dello stesso processo, intimamente schizoide tra comando sociale e potenza metaforica dell'inconscio.

Two great movements of human sciences have contributed to the notion of collective imagination, now routinely used in everyday language: the first, of the Twenties and Thirties, reworking especially Durkheim, discovered the social dimension and the autonomous power of mythology and shared memory; while the second, of the Sixties, shifted the focus on the forms of social imagination. Both the waves remain alive, despite the tendency to ignore or trivialize what may be unpleasant to techno-economic determinism.

The article briefly reconstructs the wider area of the sociologies of the imaginary along the Twentieth Century, based on the non-removal of the relations between unconscious, personality and identity. Imaginary is a mimetic and connective flow, built on narratives and images, irreducible to the signification of closed and fixed texts, and involving a strong participation of non-rational and senses. The interaction between the individual and society is based on the participation in this game. In this framework, sociology of imaginary and mediology should converge: identity and mediamorphosis are aspects of the same process, which is intimately schizoid between the apparent "order" of social dimension and the autonomous metaphorical power of the collective unconscious.

**Key words:** immaginario collettivo, mediologia, mito, identità

## I

Alla fine degli anni Trenta, a Parigi, i seminari del Collège de Sociologie, con il surrealista dissidente Georges Bataille, bibliotecario alla Nationale de France, e un gruppo di intellettuali che comprendeva, fra i più noti ancora oggi, Caillois, Klossowski, Leiris, Kojève. Ad alcune conferenze c'erano anche Benjamin e Kracauer. In comune avevano l'idea – in diversi erano allievi di Marcel Mauss - che a organizzare la società e a comandare storia e quotidianità sia la "numinosità" dell'irreale, del mito, del sogno, delle figure e leggende consolidate nello spirito collettivo; L'immaginario sociale – insomma – che non solo secondo questa teoria è "reale", ma domanda di essere realizzato, con più energia di quanto proviene dalla scienza, dalla politica e anche dall'arte. E la "realizzazione" avviene soprattutto attraverso produzioni culturali che simulano con le tecnologie l'apparenza delle cose, incorporando nella loro struttura mitologie e disposizioni emozionali collettive: il cinema, la fotografia, i media

dell'immagine, che determinano un rapporto con il tempo fondato su costellazioni di "ricordi" e su "figure" dotate di un'aura, su un potere allegorico, alimentato da una "fantasmagoria", che promana dalle cose e degli ambienti.

Temi benjaminiani, ma non solo...

## II

La nozione di immaginario collettivo è entrata nel linguaggio comune dagli anni Novanta. Ma ciò è avvenuto sull'onda di due grandi movimenti delle scienze umane, dei quali il primo, dei Venti e Trenta, scopriva la dimensione sociale e la potenza autonoma della mitologia e della memoria condivise; mentre il secondo, dei Sessanta (Le Goff, Bachelard, Durand, Lévi-Strauss, Morin, McLuhan) spostava il *focus* sulle forme dell'immaginario. Di entrambe le ondate restano vivi i tratti essenziali in un quadro teorico "classico", che in generale viene accettato dalle "discipline" sociali. Esso prevede che l'identità collettiva consista in un modello di comportamento, valori e relazioni basato sulla condivisione di un insieme di narrazioni e metafore, o "finzioni d'umanità" (Le Goff 1979), apprese e rielaborate attraverso l'esperienza primaria (famiglia e ambiente di vita), secondaria (istituzioni educative, religiose, lavorative, politiche, ecc.) e terziaria (prevalentemente il consumo e i media) (Morin 1962). Gli storici la intendono come l'"insieme dei ricordi più o meno consci, di un'esperienza vissuta o mitizzata da una collettività vivente, della cui identità fa parte integrante il sentimento del passato" (e sono storicizzabili soprattutto nei passaggi tra le generazioni) (Nora 1978). Gli antropologi ne privilegiano gli aspetti archetipici: miti, riti, pratiche, credenze invariabili o che comunque tendono a riprodursi anche se in forme nuove, per esempio il complesso del sacrificio rituale, dall'epoca antica a quella attuale (Halbwachs 1925; Girard 1972; Geertz 1990). Per i sociologi "sistemici", come Luhmann, il *focus* è sui rapporti tra la memoria collettiva e le norme delle istituzioni sociali, in continuo sviluppo storico-evolutivo: in aree diverse della rappresentazione sociale, vale a dire nelle pratiche familiari e relazionali ma anche per esempio nei manuali di storia per le scuole, nei romanzi, nei film, nei sistemi di informazione, e in altre narrazioni, dove i singoli vengono coinvolti in una continua negoziazione, ridefinizione e costruzione collettiva dei processi identitari, e dunque del passato rielaborato nel presente, entro i codici in evoluzione che regolano ogni ambito della vita (potere, amore/amicizia, fede, economia ecc.) (Luhmann 1984)

Fin qui, più o meno, il Novecento: e teoricamente l'immaginario, le mitologie, la memoria, l'identità collettiva (o soggettività) sembrano materia non rimuovibile di qualsiasi indagine sociale. Ma oggi? Sebbene in campi fondamentali, come i "cultural studies", la scienza dei media, e gli "Internet studies", gli attraversamenti dei territori dell'immaginario siano continui, sembra che la corrente dominante degli studi sociali tenda a individuare quei territori come un problema piuttosto che come un terreno di riflessione nutrito da una lunga tradizione. Scansare la centralità dell'immaginario è facile, basta "ridurla" attraverso le "profilazioni" delle indagini sociografiche sulle "opinioni". In effetti, la storica ma sempre attuale tendenza ossessiva della modernità occidentale verso la misura e la previsione, corroborata dalla sempre maggiore instabilità dei processi culturali delle società globali delle reti, domina ancora la mentalità "scientifica" (Beck 1999), e tende a risolversi in una gommosa rimozione (o in una patente banalizzazione) di ciò che risulti imbarazzante per il determinismo tecnologico dominante. Ricorriamo allora a una sintetica ricostruzione delle radici di quella concezione dell'immaginario collettivo che determinò una profonda "faglia", già fra i padri fondatori primo-novecenteschi delle scienze della cultura. Da un lato, infatti, abbiamo alle nostre spalle un secolo di orientamenti che privilegiano la definizione di modelli di "azione" sociale degli individui e dei gruppi su una base prevalentemente "razionale". Ma dall'altro, abbiamo anche un secolo di orientamenti che si basano su una non-rimozione dei rapporti tra inconscio, personalità e identità, distanziandosi dalle rappresentazioni statutariamente analitiche, tipologico-descrittive o quantitative della *forma mentis* "moderna". Un'ampia zona di sociologie dell'immaginario del Novecento, pur mantenendo un ancoraggio con modelli descrittivi "razionali", hanno individuato come processo fondamentale della cultura quel flusso mimetico e

connettivo, costruito su narrazioni e immagini irriducibili al regime di significazione dei testi chiusi e fissi, e basato su una intensa partecipazione del non-razionale, dell'inconscio, dei sentimenti, dei sensi, su cui si basa il gioco di interazione tra individui e collettività.

Se condividete, in ultima analisi, l'idea che dai miti e dalle Scritture antichi ai romanzi e ai racconti giornalistici e finzionali moderni gli individui si orientino secondo mappe cognitive condivise, e che i processi "autobiografici" del soggetto o del gruppo tendano a svilupparsi prevalentemente in relazione alle esperienze immaginarie, a icone e narrazioni che ricollocano l'individuo e il suo "abitare" il mondo al loro interno, allora siete dei nostri.

### III

Secondo una definizione recente di Michel Serres, le esperienze degli immaginari danno forma, configurano e sintetizzano le relazioni tra gli *spazi*, più meno "reali" (i "luoghi") e i *racconti* sulle entità che li abitano o li hanno abitati (i "miti"). Gli spazi vanno ri-creati: sono in genere luoghi (o costellazioni di "luoghi") densamente simbolici, nei quali i gruppi sociali e gli individui riconoscono una traccia stabilizzata di eventi (più o meno remoti) (Serres 2013). Luoghi adeguatamente "deterritorializzati", nel mondo arcaico (il Giardino, la Torre di Babele), in quello antico e medievale (le Colonne d'Ercole, Camelot, le Indie favolose), ma in modi diversi anche nel mondo moderno (la Ville Lumière, la Grande Mela, la Roma attraversata in Vespa, la Casa Bianca, la Leopolda...). E nei luoghi le storie su cui la comunità investe simbolicamente: Dallas con il Presidente-vittima, Palermo con Falcone e Borsellino, e – all'inverso - Pantani e le montagne...). Icone virtuali, ancorate nel moderno più o meno labilmente allo spazio e al tempo reale (e *pour cause*, direbbe il mediologo: nel consueto tiro alla fune tra razionale e non razionale della Galassia Gutenberg e dei suoi rovesciamenti...).

Ecco del resto che a lavorare sull'ancoraggio e sulla virtualizzazione entra principalmente il lavoro dei media: per funzionare, i luoghi e i miti devono essere costantemente riprodotti o riattualizzati in narrazioni ripetute innumerevoli volte; spesso le versioni sono diverse; ma lo spazio simbolico deve essere più o meno lo stesso, riconoscibile e condiviso da tutti coloro che lo frequentano. Addensandosi intorno a quei luoghi e a quelle storie il ricordo viene reinterpretato, e il presente interagisce con il passato, in una "visione" collettiva, o in un contrasto tra visioni collettive diverse. Lo stesso accade per l'immaginario e la memoria degli individui, che si addensano nei luoghi della vita familiare o sentimentale e autobiografica (Ragone 2014).

Un denso complesso di memorie collettive, costituito da immaginari condivisi (luoghi simbolici e miti), può consolidarsi fino a divenire l'elemento portante di un'identità collettiva, vale a dire di una soggettività particolare e fortemente caratterizzata: la "debole" memoria generazionale (i giovani al tempo della guerra, quelli del '68, quelli che erano da bambini davanti ai manga giapponesi in televisione...); la tradizionale appartenenza a una "nazione", dove il mito consiste in "genealogie" ed epiche collettive immaginate, su tracce vere o supposte di una storia comune, rafforzate da un linguaggio condiviso, e da sistemi di opinione pubblica/memoria pubblica (Anderson 1983). Alcuni sostengono che per la costruzione e il funzionamento della memoria come "autobiografia", narrazione e identità collettiva vada assunto in generale (seppure con cautela) l'intreccio fra una storia tragica di distruzione/creazione (simbolica e materiale) e il lavoro di ri/mediazione e convergenza dei media, in riferimento sia a vicende storiche estreme (come l'Olocausto – per gli Ebrei e non solo - , o le stragi ripetute in Afghanistan, Iraq e Siria – per il fondamentalismo islamico di oggi) che alla costruzione quotidiana del senso. Traumi e catastrofi rinnovano le immagini dell'orrore; ed esse - che in quanto proiezione paranoica di mostri inconsci e rimossi si erano tradotte in esercizio di potere violento, in esaltazione euforica, distruzione e an-estesia – vengono infine ri-mediate in miti di rinascita, nella necessità di sopravvivere e costruire (Todorov 1995; Alexander, Eyerman, Giesen, Smelser, Sztompka 2004).

Possiamo dire che anche a livello dei nostri processi culturali globali, in movimenti identitari più vasti delle nazioni come nei singoli individui, continua a riproporsi la dinamica che riproietta l'orrore – e la crisi radicale del senso dell'esistenza - in narrazione collettiva per un *audience*

più ampio (è quanto accade – e sul lungo periodo – con il terrorismo fondamentalista (Eyerman 2007). Ognuno rivive la difficoltà di interpretazione delle “potenze” in grado di scatenare l’annientamento o auto-annientamento dell’essere umano, e (se tutto va bene) prova a ricostruire relazioni tra le parti scisse o rimosse dell’Io, attraverso il ricordo - il proprio e l’altrui. Ma questa declinazione della memoria/identità collettiva come sfida all’orrore e come “tecnologia del sé” (Foucault 1982) è sempre ed evidentemente mal sicura, esposta alla resa passiva/alla rimediazione consolatoria favorita e governata dalle agenzie dominanti: la produzione culturale industriale, il potere politico/informativo, e spesso il comando militare. Nella “grande cerimonia dei media” (Dayan, Katz 1992) l’orrore viene calato in narrazioni funzionali alla voracità del consumo e alle “dipendenze” dai format; come hanno sempre storicamente assicurato, del resto, altre forme di mediazione, tra religione, politica e pubblicità (Girard 1972).

Sociologie dell’immaginario e mediologia erano quindi fin dagli inizi della seconda destinata a convergere: identità collettiva e mediamorfosi. Vale per il passato, e vale per la contemporaneità, quando dopo un mezzo secolo di *broadcasting* televisivo globale e decenni di rivoluzione culturale digitale e reticolare la relazione tra la forma estetica collettiva e la soggettività degli individui che ne è alla base diviene sempre più osmotica e molecolare. I modelli “nuovi” di produzione della memoria condivisa vengono infatti da lontano, hanno radici già nella metropoli ottocentesca e nell’ambiente simultaneo, multimediale, “elettrico”, dove si indebolivano le pratiche e le istituzioni della modernità, basate per secoli su codici scritti, punti di vista e “ordini” dominanti, su narrazioni, interpretazioni, ideologie e valori egemoni (metalinguistici) (Foucault 1969; Lotman). Una forma estetica “televisiva” dell’immaginario collettivo si era imposta già nei Cinquanta e Sessanta, con la diffusione internazionale del cinema, del *cartoon* e del *newsmaking* di impronta americana, e con la concentrazione delle narrazioni collettive intorno a *focus* mondiali (dall’assassinio di Kennedy e dallo sbarco sulla Luna, fino alle Twin Towers e oltre), icone condivise ma deboli, costruite su modelli spesso seriali e prevedibili, contestabili e dunque negoziabili (Sontag 2003). L’introduzione dei videoregistratori negli Ottanta, di Internet e dei DVD nei Novanta, di YouTube e dei social network nel nuovo secolo ha segnato prima una personalizzazione e poi una connettivizzazione nell’immaginario-memoria, tra frammentazione, riproduzione, condivisione, rimediazione e ricreazione dei contenuti dei *broadcast*, in comunità e “tribù”; che determinano ora i modelli delle creazioni dell’industria culturale, sempre più trans-mediali (Jenkins 2007) in un gioco spettacolare sempre più flessibile e funzionale ad allargare la platea dei destinatari connettendo le nicchie e community dei social network. Attraverso i quali l’immaginario si ripresenta, costruendo in forme nuove quello che resta tuttavia un vero e proprio “discorso” sul passato e dunque, in forme più o meno “soft”, un esercizio sostanziale di potere (gli esempi sono infiniti, da Steve Jobs a Al Baghdadi, e possono includere, naturalmente, le operazioni di Grillo e Renzi nella crisi della “seconda” repubblica italiana). Se è vero che tramonta la società moderna, sia che la si intenda come un corpo basato su funzioni e norme, sia come appartenenza a una comunità in grado di scambiare valori condividendo un complesso di narrazioni, e se oggi la cyber-esperienza si forma tra frammenti percepiti nel presente, debolmente ordinati dalle istituzioni, debolmente negoziati con i media, in un lavoro di costruzione del sé che non si basa sul “noi” né sull’io”, non per questo scompare la dimensione collettiva.

Siamo, come accade dalla notte dei tempi, e come McLuhan insegna, diversamente schizoidi: la deriva della accelerazione del tempo verso il “presente continuo”, la virtualizzazione della vita e la deterritorializzazione dello spazio, che liberano la memoria dalla condivisione del luogo e del gruppo, la rendono ubiqua e globale, collettiva e individuale al tempo stesso; e allo stesso tempo la condivisione e focalizzazione globale degli immaginari prodotti con sempre maggiore capacità ed efficacia dall’industria della comunicazione e da un’informazione che si uniforma via a via agli stessi modelli su scala mondiale. Identità più labili, immaginari collettivi più instabili e variabili. E tuttavia la condivisione in rete e l’interattività non hanno eliminato i processi di co-produzione virtuale di luoghi e miti, e i social network si riferiscono

prevalentemente alla sostanziale riserva di senso della produzione massmediale, che agiscono e trasformano favorendone trans e cross medialità e feedback.

#### IV

Più ci si inoltra nel nuovo mondo delle culture digitali, più si avverte la sensazione che le scienze sociali, quando si sforzano di rappresentare “contenuti” e “funzioni” dell’immaginario secondo schemi di modellizzazione delle azioni, dei valori, dei tipi sociali “reali”, siano soggette al rischio di non trovare spiegazioni convincenti sulle forze motrici dei processi culturali, se non nelle ragioni dell’economia o della tecnologia. Ma i sistemi di calcolo e previsione, se l’egemonia è dell’ingegneria e del marketing, non sono veramente in grado di interpretare e quindi di affrontare la complessità crescente, i conflitti e i rischi; e anzi, se si crede che la “società”, intesa come interazione di istituzioni e individui, serva ad accrescere l’attività economica in ragione del desiderio edonistico o della volontà di migliorare comunque le condizioni di vita in senso quantitativo e qualitativo, e che l’irrazionale – immaginari, desiderio, paura – vada tenuto sotto controllo razionale, e incanalato come fonte di energia verso i consumi o l’intrapresa, si può rimanere stupefatti di fronte alla evidente evanescenza di una siffatta “società”. Già alla fine del Novecento era evidente una difficoltà delle teorie sociologiche basate su individuo-azione-codice sociale: i modelli funzionalisti luhmanniani si assimilano a costruzioni linguistiche di ordine retorico-paradossale; e le teorie della *communication research* sono rimaste per lo più subalterne a una visione linguistico-ingegneristica che individua principalmente tecniche ed “effetti”, in coerenza con l’idea di matrice liberale (o anche neomarxista), di una razionalità “primaria” dell’individuo rispetto a obiettivi e decisioni, e dell’economia rispetto alla sfera della vita immateriale. In un quadro del genere, le competenze acquisite nel XXI secolo dagli studi sui processi culturali (per esempio su media e tecnologie, sull’evoluzione dello *story telling* fra televisione e comunicazione in rete; sulle forme del consumo; sull’*heritage*, la politica, l’educazione, ecc.) vengono spesso inevitabilmente confinate e ridotte in specialismi irrilevanti o strumentali alle esigenze del *marketing*, delle imprese o della politica.

La riluttanza della sociologia accademica di oggi per lo studio degli immaginari collettivi coincide del resto con la fase della loro gigantesca ristrutturazione a livello globale. E con la crisi sia della tenuta “normativa” della società, sia della stessa identità, collettiva e individuale in un mondo post-industriale plurale e privo di un ordine generale (secondo la celebre definizione di Berger), da cui deriva una certa tendenza ad amplificare ulteriormente il ruolo della riflessione (per esempio in Habermas), o a puntare essenzialmente sul lavoro individuale di socializzazione nella comunicazione (Berger, Luckmann, 1969; Berger *et al.* 1974). L’immaginario resta in genere fuori campo, nonostante interessanti ibridazioni teoriche: ad esempio Beck che sviluppava la teoria della “società del rischio” includendo nella sua struttura paradossale la potenza dei media (Ragone 2012); o i quadri teorici di Castells riguardo a identità collettive e società delle reti (Castells 1996). Si tende ad attribuire lo studio dell’immaginario – altro tentativo di confinamento specialistico? – alla antropologia o alla filosofia.

La sociologia dell’immaginario verrà prima o poi di nuovo sdoganata, come succede alla mediologia post-McLuhan (ormai reimportata, nonostante tutto, nel mainstream della riflessione più avvertita; ma ci sono volute due generazioni prima di rileggerlo sul serio...)?

Volendo, si potrebbe tentare una definizione di immaginario collettivo “conciliatoria”, che includa razionale/non razionale, dimensione individuale/dimensione collettiva, e così via. Ecco, per esempio: nella dinamica dei processi culturali ciascun gruppo, soggetto collettivo, comunità, “nazione”, identità globale/locale tende a stabilire un relativo equilibrio strutturale, omeostatico, in modo tale che la “razionalità” della previsione/ calcolo del rischio negozi con rappresentazioni condivise più vaste, con quelle “forme estetiche” dove si mescolano disposizioni percettive e visioni del mondo, credenze, desideri innestati nella sfera psichica, fantasie, idee di destino e legami col passato che non sono obiettivamente verificabili; la sfera dell’immaginario collettivo, così definita, è a sua volta fondamentale nel motivare le azioni.

Ma non sarà, una simile definizione, buona per élites che tentino di governare il mondo in tempi di crisi abissale dei vecchi sistemi di controllo? Se ne farebbero qualcosa le nuove soggettività “barbare” (Abruzzese 2011)? Quelle che assumono diversamente da tutte le generazioni “colte” precedenti i rapporti tra informazione e immagine? Tra conoscenza e mediazione? Quando l’identità è labile e la società va in obsolescenza, sostituita dai processi di “soggettivazione”, come teorizza in modo convincente Touraine? Non sarà più sensato riscoprire quelle radici teoriche, di origine durkheimiana<sup>1</sup> che insistono sugli immaginari collettivi come struttura culturale evolutiva, relativamente autonoma e *mainstream*, che spinge e influenza lo sviluppo di tutte le forme culturali/istituzionali, sociali, economiche, e politiche?

## V

Il tema era ben presente già nelle teorie dell’alienazione, come anche nelle teorie sulla massa come potenza dominante e prevaricante sui legami più tradizionalmente considerati come sociali (tra Bergson, Sorel e Le Bon). Sulla prima linea, le tesi fondamentali in Marx riguardo alla alienazione (materiale e simbolica), alla fantasmagoria della merce, alla *camera obscura* (rovesciamento dell’immaginario), e all’ideologia intesa come potenza dominante e attiva adatta a spingere e dominare la pratica degli individui, sono sempre rimaste attive nella tradizione marxiana fino ai francofortesi e oltre; l’ideologia vi è considerata come un sistema di rappresentazioni collettive immaginarie e false, che sostituiscono modernamente le rappresentazioni religiose, nell’interesse di un gruppo sociale dominante, con la funzione di “riempire” i processi mentali e l’acculturazione collettiva con i trucchi di proiezioni illusorie, e illusoriamente universali, celando sia la produzione concreta dei mezzi per vivere che il senso dell’esistenza nella sua totalità. La seconda matrice teorica, in origine di derivazione psicologica, artistica (le avanguardie), proto-antropologica, e filosofica, che fu politicamente utilizzata a fine Ottocento e nel primo Novecento nella produzione di miti fino alle dittature totalitarie, come del resto avvenne anche prima e dopo per il marxismo, valorizzava la potenza che sui processi culturali e sui movimenti sociali viene esercitata dall’immaginario creato dalle masse. Esse sarebbero in grado secondo Le Bon di generare una intensità empatica impetuosa, di potenza tale da cancellare il libero arbitrio individuale e rendere credibile l’inverosimile, deformando un avvenimento a proporzioni inaudite: il ritmo sonoro, discorsivo e allo stesso tempo inconscio dell’immaginario di massa confonde il soggettivo e l’oggettivo in una catena di associazioni senza più rapporto logico con la sua origine, liberando barbaricamente le pulsioni distruttive insite in ciascuno, come residui arcaici di una violenza primitiva. E secondo un altro proto-sociologo, Gabriel Tarde, gli “affetti” di massa entrano in tutti i processi sociali in quanto fonte di conoscenza e di desiderio, e dunque costituiscono la base stessa della società, che consiste in una ripetizione ipnotica di sogni di comando e azione; compare dunque l’individuo tendenzialmente gregario di un immaginario collettivo che – per quanto sia campo di conflitti, destabilizzazione e innovazione – arriva a fissarsi in una memoria comune, e in un insieme di gesti e comportamenti convenzionali, in grado di emarginare ciò che vi si oppone, e di imporre l’adattamento. Il leader ne è l’interprete e il condensatore. E la “realtà” inizia ad apparire come una – e tra le più “povere” - delle molte varianti possibili nella realizzazione dell’immaginario (Tarde 1901).

Sulla spinta di entrambe le linee (il dominio del falso alienante sulle coscienze, o la mitologia/ritmo ipnotico e automatico che si incarna in realtà) si sono intrecciate le correnti più significative del primo Novecento, in sviluppi successivi meno totalizzanti, come il vario marxismo “francofortese”, e una vera e propria sociologia dell’immaginario, a partire da Simmel, Pareto e Durkheim. E non va trascurato lo stesso Weber, pur fedele a una definizione delle azioni e relazioni sociali in termini di modelli integralmente razionali (gli idealtipi sono

---

<sup>1</sup> Per una esposizione più ampia e analitica: G. Ragone (2000); P. Legros, F. Monneyron, J.B. Renard, P. Tacussel, (2006).

infatti basati sul presupposto di comportamenti orientati alla razionalità assoluta per finalità e giustizia, e possono essere costruiti solo accentuando intellettualmente elementi determinati della realtà, selezionati in base alla pertinenza). Per Weber l'immaginario collettivo è la traduzione irrazionale di una "oggettività" virtuale: nel caso, per esempio, del dominio "carismatico", la comunità attribuisce a un individuo un carattere magico e straordinario, e lo considera abitato da una forza misteriosa se non dalla provvidenza divina; ma in quel modo si crea una "oggettività" virtuale simil-religiosa, una quotidianità dotata di una sua "razionalità" autonoma, basata sul rito e non sull'interesse, in grado comunque di legittimare il potere.

A Simmel si deve l'idea – tuttora convincente - di una negoziazione tra razionalità e immaginazione, tra individuo e immaginario collettivo, tra materiale e immateriale, dove il soggetto lavora senza tregua per collegare mediante continui "compromessi" i fatti/gli oggetti/le percezioni con le rappresentazioni/gli ideali/le immagini; negoziati indispensabili, poiché solo la sintesi tra razionale e immaginario permette all'individuo di darsi una forma coerente e di dare un senso (anche trascendente) all'esistere. Il collante che tiene insieme la società consiste proprio nel gioco molecolare e omeostatico (collaborano tutti gli individui) che consiste nell'organizzare e "ridurre" le distanze tra i due piani (dati reali e rappresentazioni immateriali) mediante la creazione di altre immagini simboliche, che assicurino sia lo sviluppo dell'immaginario sociale (forme, arti, "figure", fino a dare un carattere definito a spazi, città, tipi), che la potenziale soddisfazione per i singoli (Simmel 1918). Pareto invece è meno incline a considerare come base la negoziazione, poiché l'irrazionale (o l'immaginario) tende ad aggregarsi in sistemi mitico-rituali autoconsistenti, che prendono via via corpo in quanto "simulatori" di forme di aggregazione reale (Pareto 1911). Le mitologie sono trame concettuali (apparentemente logico-verbali) della simulazione, che servono a "fare credere": manipolate da élites o corpi ("politici") al fine di determinare una azione (o inazione) comune da parte di élites, o un tentativo di costituire élites<sup>2</sup>. Mirato soprattutto alla sfera politico-economica, il modello di Pareto non affrontava le relazioni tra la dimensione psichica/individuale e la dimensione sociale, che è invece al centro della teoria di Durkheim, dove l'immaginario sociale (definito secondo le categorie tradizionali delle religioni, delle ideologie, delle forme della legittimazione politico-giuridica, o della vita quotidiana) emergeva in pieno, con la consistenza e l'identità autonoma di una soggettività collettiva, uno "stato d'animo collettivo" che travalica l'interiorità mentale del singolo e crea un "essere psichico" di tipo nuovo<sup>3</sup>, in grado di aggiungere sempre qualcosa alle fantasie intime degli individui. L'esempio principe è quello delle religioni organizzate, con i loro sistemi formali e spettacolari ingegnosamente tenuti insieme: racconti mitici, riti, dogmi, divieti, feste, doveri immutabili, e infine eventi "eccezionali" che vivificano la potenza del sacro (desacralizzato), e che inoltre danno forma al mondo, creando lo spazio (reale e simbolico) dove abitiamo. L'idea di un io-noi "virtuale" che si nutre di immaginazione e di pensiero comune, tenuto insieme da sentimenti e convinzioni condivisi dai suoi membri corrispondeva del resto in pieno alla fase matura della virtualizzazione, con le tecnologie della riproducibilità "elettrica": il giornale diventato quotidiano, massivo e pervasivo, il comizio amplificato, il cinema, e subito dopo la radio. Ma va sottolineata anche la parentela fra la teoria di Durkheim e l'idea di Simmel secondo la quale la vita sociale si rende possibile solo attraverso lo scambio di simboli, ossia di rappresentazioni in se stesse piene di senso, alle quali viene attribuito valore. I simboli consentono la proiezione della vita quotidiana in una sfera immateriale, che è in grado di governare il sociale attraverso lo scambio e la negoziazione, o al limite attraverso la perimetrazione di una zona sacrale non negoziabile.

Gli allievi di Durkheim, come Mannheim e Mauss in Europa, o Wirth per la scuola di sociologia urbana di Chicago, provarono a disancorarsi ulteriormente dalle azioni individuali. Il "salto", fondamentale per la prima ondata di teorie sull'immaginario collettivo dei Venti e Trenta, consisteva nel mettere in relazione diretta *l'ambiente di vita e l'immagine della società* che gli

<sup>2</sup> Mongardini (2004), ha riattualizzato di recente gli schemi paretiani.

<sup>3</sup> Fin dalle Regole del metodo sociologico (1895), e soprattutto in *Le forme elementari della vita religiosa* (1912).

individui producono e trasmettono, per individuare le tendenze latenti che quell'immagine esprime (Mannheim 1936; Wirth 1936). Mauss negli anni Venti riprese le tesi durkheimiane sullo scambio simbolico, partendo dagli ambiti della magia o del gioco, dove i simboli coincidono con le cose solo su un piano arbitrario e immaginario, e tuttavia essi servono come espressione totale delle cose; gli uomini aderiscono ad essi e li assimilano, formando su quel piano una *communio*, un legame che crea l'illusione della realtà, ma si fa realtà esso stesso, e domina la vita sociale. Le mitologie, le "storie credute", le qualità magiche attribuite agli oggetti, le forme del rito, sono insomma immaginate e rielaborate dalla società partendo da rappresentazioni simboliche condivise, e fondano a loro volta la coscienza e l'agire individuale. Non vi sarebbero quindi sostanziali differenze tra l'"irrazionale" credenza nel magico e la "razionale" credenza nelle scienze e nelle tecniche.

Con questo, torniamo alla Parigi alla fine degli anni Trenta: l'incontro tra l'esperienza precedente di Benjamin (che nella sua acuta curiosità intellettuale incrociava Simmel, Lukacs, Horkheimer, Adorno, Kracauer e tante altre esperienze di avanguardia), l'ambiente dei surrealisti con le loro teorie sul sogno come base della realtà, gli studi degli allievi di Durkheim/Mauss, la riscoperta della psicoanalisi (che individua negli immaginari la memoria perduta e ritrovata, il ricordo, il substrato psicologico di una vita autentica riattingibile nel flusso delle produzioni artificiali), e così via.

Benjamin e Parigi. Benjamin e il "Collège de sociologie". L'esplorazione della metropoli che "sogna" e proietta forme estetiche e tecnologie in immaginario sociale. Spazio che include le metafore dell'arte quanto la futura "popular culture"; Benjamin non avrebbe condiviso quella dannazione dei prodotti dell'industria culturale che la *Dialettica dell'illuminismo* degli amici francofortesi trasmise alle discussioni del dopoguerra: Mickey Mouse e Greta Garbo come rovescio della pretesa razionalità post-illuminista del moderno, sotto forma di "sacralizzazione" auratica degli immaginari, nelle mitologie moderne e profane del consumo?

## VI

Per chi venne dopo, tra i Cinquanta e i Settanta, si rese possibile uno spostamento ulteriore dalla attenzione verso la realtà "immaginata": Morin sul cinema e sui linguaggi del consumo; gli eredi di Mauss come Lévi-Strauss e Caillois; l'ampia influenza benjaminiana; e in America McLuhan. Una nuova metafora entrava in competizione con la visione giuridica (la norma come controllo delle pulsioni, attraverso repressione e negoziazione tese a limitare e garantire le azioni individuali), o biologica (la società come sviluppo organico ed evolutivo di funzioni e istituzioni): una metafora antropologica/mediologica (immaginario e memoria – i miti di massa, il senso dell'"abitare" il mondo, una continua invenzione di tradizioni viventi - come motori della produzione culturale collettiva, e dell'evoluzione sociale). L'unica realtà di cui siamo certi – scriveva nel 1956 Edgar Morin, in *Le cinéma ou l'homme imaginaire* (Morin 1956) - è la rappresentazione. L'immagine funziona come atto costitutivo radicale e simultaneo del reale e dell'immaginario, concorrenti tra loro ma anche complementari. Desideri e paure, agitati da potenze soggettive che li vogliono introdurre in una visione magica del mondo, si traducono in immaginario, si intrecciano in miti, credenze, fiction e sogni, in una pratica spontanea, che dà corpo alle nostre fantasie. La storia dell'uomo è concepibile solo in rapporto al superpersonale e all'impersonale, che prendono vita attraverso le rappresentazioni immaginarie e l'evoluzione continua dei simboli che servono per umanizzare la natura e la morte, fino a creare entità simboliche più astratte come la patria o la "sinistra" e la "destra", o lo "sviluppo economico". I media di massa e l'industria culturale sono eredi di altre zone che prima assicuravano la produzione dei miti, funzione vitale e necessaria poiché la società e il soggetto non sopravvivono se non integrando l'antagonismo endemico tra conoscenza e inconscio, razionalità e demenza, ordine e proliferazione delle fantasie magiche entro limiti sempre ridefiniti dall'immaginazione. L'assunto fondamentale di Morin fu all'epoca sottovalutato, a differenza delle analisi dei linguaggi del consumo e dell'industria culturale in *L'esprit du temps* (1962), letteralmente saccheggiate. Mentre in corrispondenza della rivoluzione culturale degli anni Sessanta emergevano posizioni più radicali e scarsamente

inclinati a considerare sulle orme di Durkheim il lavoro sull'immaginario come area di negoziato simbolico: Baudrillard per esempio, che estremizzando il principio post-surrealista del sogno che si incarna in realtà individuava la simulazione virtuale come la pratica onirica e generalizzata della cultura di massa che arriva a svuotare di ogni sostanza "reale" i valori politici, economici, sociali, abituando al rovesciamento dei segni: tutti diventano complici di una finzione generalizzata, intermediari di una mitologia quotidiana che assorbe l'angoscia del tempo e della morte, colmando un osceno vuoto simbolico (Baudrillard 1968). Non un meccanismo economico – ultima metafisica del pensiero occidentale costruito sulla presunzione del calcolo e della razionalità produttiva – e nemmeno una "relazione sociale", ma un pensiero magico, una mentalità miracolosa in cui tutto si affida alla credenza nell'onnipotenza dei segni, dei simulacri, nella loro suggestione. In cui è ammesso lo scatenamento e lo scambio degli antagonismi violenti in eventi e oggetti rituali che simulano e sostituiscono la "realtà" e la "società".

Così, in questa seconda ondata, l'interesse per i linguaggi del consumo e della produzione culturale di massa affiancò e poi sostituì gradualmente, fra i Sessanta e gli Ottanta, la visione più tradizionale della sociologia riguardo alla dimensione creativa, all'arte e alla letteratura (dove il riscoperto Lukács o Hauser restavano fedeli all'idea dell'opera come rappresentazione dell'ideologia di un gruppo sociale, su schemi marxiani e weberiani). Dall'America arrivavano le ultime elaborazioni dell'emigrazione "francofortese", intrecciate con le ribellioni e i nuovi orientamenti giovanili (Marcuse, Loewenthal), e da Adorno la visione tragica della cultura occidentale caduta in uno stato di caos e dissoluzione dopo l'implosione della ragione illuminista nella strage, nell'orrore e nel nonsense. In Italia, prima via Gramsci, poi via Barthes e Eco, si studiavano finalmente le produzioni *masscult* dell'industria culturale come zona di germinazione di nuove mitologie. La svolta più decisa venne con i primi saggi di Abruzzese, che riprendevano il tracciato benjaminiano e lo completavano, ricostruendo i passaggi dal sincretismo tra i linguaggi delle avanguardie artistiche e il sistema dell'industria culturale, quel processo tipicamente metropolitano già in corso nell'Ottocento, ma che diventa il modello con il cinema, soprattutto hollywoodiano, incorporando il linguaggio e i bisogni di immaginario del grande pubblico in costellazioni di simboli che celebrano la sacralizzazione dello spettacolo e della merce come base dell'esperienza emotiva. Più che alla "perdita dell'aura", Abruzzese si interessava ai rapporti fra l'investimento del "pubblico" – formazione "democratica" e al tempo stesso oggetto di consapevoli politiche dei media – e i processi sociali dell'immaginario collettivo spettacolare (Abruzzese 1973), gestito dal gigantesco apparato produttivo che sovrintende a "grandi processi automatici ripetitivi e fantasmagorici... in cui dominano le tecniche dello choc e dell'immaginazione" (Abruzzese 1979): l'industria culturale, e di lì a poco, con l'innesto organico tra ICT e mass media, l'industria della comunicazione. Nei tre decenni successivi, lo stesso Abruzzese e tanti altri studiosi – con una notevole eco in altre correnti sociologiche ed estetiche, e nella formazione culturale di intellettuali e professionisti – hanno continuato il confronto con le figure e le strutture dell'immaginario collettivo in transizione dagli ambienti metropolitani alla virtualizzazione dei media e dell'ambiente digitale.

Se il percorso inaugurato dal Collège e da Benjamin ha continuato a funzionare, un passaggio decisivo è stato il recupero delle intuizioni di McLuhan a lungo oscurate in Italia.<sup>4</sup> È stata l'assunzione che sia principalmente in relazione ai passaggi della mediamorfosi che si formano e vengono interiorizzati da individui e gruppi i modelli culturali sincretici dell'immaginario collettivo. La trasformazione del territorio, dell'"abitare", la disponibilità di nuove tecnologie e nuovi media, fa emergere determinate attitudini espressive, immaginari e forme estetiche sempre nuove che si stratificano, si estendono incorporando immagini e pubblico, divengono dominanti e si modificano in processi osmotici. Abruzzese si dedicava nei suoi saggi con sguardo "archeologico" alle figure e alle valenze metaforiche degli immaginari metropolitani come il fantastico, la paura, il lusso, la cultura fisica, le esposizioni, l'eros, ma intanto ne

---

<sup>4</sup> Il recupero delle teorie fondamentali di M. McLuhan (1962; 1964) in una area ampia di studi mediologici è avvenuto solo a partire dagli anni Novanta.

individuava la radicale incipiente trasformazione, dato che già nella società dello spettacolo e del consumo del secondo Novecento il dominio della scrittura si è sciolta in un ambiente plurimediale e frammentato, a dominanza audiovisuale, dove a emergere sulla autorità di tradizione "letteraria" erano le proiezioni del pubblico. Poi, dagli Ottanta, la televisione si è affermata come modello paradigmatico per un nuovo ambiente di vita, dove la ripetizione strutturale della cronaca e dei format, le immagini-brandelli di memoria, sostituiscono la storia (e a "segnare" investimenti più forti sono al più immaginari che provengono dal cinema americano) (Abruzzese 1988). Di lì l'ulteriore passaggio della nascente mediologia allo studio delle reti, dove mente e corpo si decentrano, in una fase necessariamente conflittuale che si incarna in una rivoluzione dell'economia e in un cambio radicale della cultura, delle tecnologie e pratiche quotidiane, dal videomaking digitale all'ipercomunicazione dei social network.

Ma anche in Francia, dove la distinzione tra antropologia e sociologia è tradizionalmente meno rigida, la teorizzazione sull'immaginario collettivo è proseguita ininterrottamente dai Sessanta in poi. Su una base ibrida (e junghiana), Durand e la sua scuola hanno applicato una compiuta semantica del mito ai fenomeni della contemporaneità, intrecciando analisi strutturali delle narrazioni e indagini sul campo. Le figure simboliche avrebbero una natura polisemica, derivando ognuna da miti più antichi; fenomeni descrivibili di identificazione culturale determinano per figure e miti una ampiezza particolare: come le fluttuazioni biografiche portano gli individui a incontrare immagini esterne ma iscritte nello strato più profondo della psiche, così come differenti ricezioni socioculturali, portano a selezionare la diffusione dei temi simbolici (Durand 1960). Castoriadis, riprendendo le tesi sulla memoria collettiva (che risalgono agli anni Venti) ha mostrato come le singole istituzioni (ospedale, prigione, scuola, ecc.) si basano su memorie collettive e reti/linguaggi simbolici specifici, che non si impongono "razionalmente" ma sono istituiti e veicolati da un collettivo impersonale e anonimo, in grado di decretare ciò che è "reale" o no (le streghe sono state reali per secoli, ora non più). Le mitologie abitano dunque le forme sociali, in forme spettacolari e scenografiche, banali e tragiche al tempo stesso; e spesso la letteratura e la creazione artistica prefigurano simbolismi in corso di generalizzazione (Castoriadis 1975). Non solo Foucault, dunque; non solo l'"ordine del discorso" a determinare gli ambiti e il dramma della vita sociale. Maffesoli, dai Settanta fino ai tempi attuali (Maffesoli 1988), è arrivato a teorizzare un equilibrio inverso, attribuendo al mito, nelle diverse modulazioni del fantastico, del meraviglioso, del poetico o del sovranaturale la funzione di spezzare l'apparente linearità del tempo, e di relativizzare ogni ordine razionale e ogni riduzione del mondo all'economico, al politico o a categorie intellettuali. L'immaginario condiviso è considerato come sostanza "numinosa", immateriale, non logica dei rapporti sociali: partecipa dell'organicità delle pratiche rituali, e insieme della loro labilità e ambiguità fra archetipi delle grandi strutture dell'inconscio collettivo e continua produzione di stereotipi; ma è proprio lì che si assicura la coerenza segreta del naturale, del culturale, del sociale, e del sentimento estetico. L'indagine si apre in questo senso sull'intero campo della cultura di massa e dello spettacolo dei media contemporaneo, scoprendo sorprendenti articolazioni tra le strutture forti degli archetipi e delle tecnologie e le strutture effimere dei consumi "tribali" che esplodono nella società delle reti, riabilitando un politeismo diffuso e minore: la centralità del corpo, della comunità, della festa, dell'eccesso che si radicano nei social network in violenze estemporanee o attraverso solidarietà emozionali; il "locale", il nomadismo, la vicinanza, interpretati (più vicino a Bataille che a Morin) come sorgenti di una vitalità sotterranea del sociale, in contrasto con i vecchi poteri istituzionali saturi, fondati su istanze filosofiche e normative ormai svuotate e astratte rispetto alle microutopie storiche che li sostituiscono. Gli immaginari rivelano così quelle tattiche di resistenza di fronte alla solitudine, e di almeno parziale "integrazione omeopatica del male", che attualmente sostengono una socialità travagliata dal sentimento tragico dell'esistenza.

## VII

Il passaggio d'epoca e di modello economico e culturale dalla società industriale a quella "informazionale", dal mondo dei media a quello delle reti (Castells 1997) mette in crisi le

tradizioni teoriche fin qui sommariamente descritte nel loro tracciato? Un ragionamento sugli orientamenti di oggi meriterebbe una analisi approfondita delle riflessioni di decine di studiosi, che alle estese radici descritte in questo lavoro fanno in vario modo riferimento, in Italia, in Francia e non solo<sup>5</sup>. Di sicuro, le certezze sui nessi profondi tra l'immaginario/memoria collettiva e l'identità collettiva (luoghi, miti, e relative mappe cognitive) sono indebolite dalla crisi generale dell'identità, non compensata dalla ritrovata enfasi degli ultimi anni sullo *storytelling* come base necessaria per ogni tipo di operazione comunicativa. Inoltre, la mediamorfosi in accelerazione comporta cambiamenti strutturali improvvisi dei processi della memoria e dell'immaginario, e costringe a descrivere movimenti assai più complessi rispetto a quadri semplificati, come sono per esempio le teorie sulla "tribalizzazione", o sul "ritorno" a una dimensione audiotattile dell'esperienza, o sulla "convergenza" dei media, tutte già anticipate mezzo secolo fa dalle intuizioni di McLuhan. E se un quadro teorico adeguato all'attuale universo sociale deve ancora essere costruito, esso dovrà contenere – credo – una nuova declinazione del nesso basilare che viene dai tempi del Collège e che sostiene la sociologia dell'immaginario: quello fra la costruzione dello spazio e la struttura della narrazione mitologica. L'emersione del desiderio (e dell'orrore) come pulsioni autonome, "liberate" fin dall'Ottocento e in costante metamorfosi nel cambiamento dei paesaggi mediali, sembra portare a un divoramento spaziale. Annullamento del tempo, "presentificazione" in ambienti esperienziali/ in immaginari sempre più tecnologicamente prodotti, angoscia o euforia per la fine delle identità e per il pullulare delle "storie" ... Eppure il "luogo", la costruzione dello spazio secondo schemi metaforici condivisi, sembra mantenere una relativa energia. E si riannoda a immaginari archetipici e moderni: la terra-madre, il lavoro...

## Bibliografia

- Abruzzese, A. (1973). *Forme estetiche e società di massa*. Padova: Marsilio.
- Abruzzese, A. (1979). *La grande scimmia. L'immaginario collettivo dalla letteratura al cinema e all'informazione*. Roma: Napoleone.
- Abruzzese, A. (1988). *Il corpo elettronico*. Firenze: La Nuova Italia.
- Abruzzese, A. (2011). *Il crepuscolo dei barbari*. Milano/Roma: Bevivino.
- Alexander, J.C., Eyerman R., Giesen, B., Smelser, N. J., Sztompka, P. (2004), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, University of California Press.
- Anderson, B. (1983). *Comunità immaginate*. Roma. ManifestoLibri 1996.
- Baudrillard, J. (1968). *Il sistema degli oggetti*. Milano: Bompiani 1972.
- Beck, U. (1999). *La società globale del rischio*. Trieste: Asterios Editore 2001.
- Berger, P., Luckmann, T. (1966). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino 1969.
- Berger, P., Berger, B., Kellner, H. (1974). *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. Harmondworth: Penguin.

---

<sup>5</sup> Un elenco sommario non risponderebbe alla ampiezza del movimento. Molti sono collaboratori di questa rivista. Il tema merita quindi un saggio analitico autonomo.

- Castells, M. (1996), *La nascita della società in rete*, Egea, Milano 2002.
- Castoriadis, C. (1975), *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Dayan, D. Katz, E. (1992). *Le grandi cerimonie dei media. La storia in diretta*. Bologna: Baskerville 1995.
- Durand, G. (1960). *Le strutture antropologiche dell'immaginario*. Bari: Edizioni Dedalo 2009.
- Durkheim, E. (1895). *Le regole del metodo sociologico*. Torino: Einaudi 2003.
- Durkheim, E. (1912). *Le forme elementari della vita religiosa*. Roma: Meltemi 2005.
- Eyerman, R. (2007). *Il passato nel presente: cultura e trasmissione della memoria*. In M. Rampazi, A. L. Tota (a cura di), *La memoria pubblica. Trauma culturale, nuovi confini e identità nazionali*. Torino: Utet.
- Foucault, M. (1969). *L'archeologia del sapere*. Milano: Rizzoli 1971.
- Foucault, M. (1982). *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*. Torino: Bollati Boringhieri 1992.
- Girard, R. (1972). *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi 1980.
- Geertz, C. (1998). *Opere e vite. L'antropologo come autore*. Bologna: Il Mulino 1990.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- Jenkins, H. (2006). *Cultura convergente*. Milano: Apogeo 2007.
- Legros, P., Monneyron, F., Renard, J.B., Tacussel, P. (2006). *Sociologie de l'imaginaire*. Paris: Armand Colin.
- Le Goff, J. (1979). Memoria. In *Enciclopedia*, vol. VIII. Torino: Einaudi.
- Lotman, J.M., (1984). *La Semiosfera*. Venezia: Marsilio 1985.
- Luhmann, N. (1984). *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*. Bologna: Il Mulino 1990.
- Maffesoli, M. (1988). *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*. Milano: Guerini e Associati 2004.
- Mannheim, K. (1929). *Ideologia e utopia*. Bologna: Il Mulino 1957.
- McLuhan, M. (1962). *La galassia Gutenberg: nascita dell'uomo tipografico*. Roma: Armando Editore 1976.
- McLuhan, M. (1964). *Gli strumenti del comunicare*. Milano: il Saggiatore 2015.
- Mongardini, C. (2004). *Le dimensioni sociali della paura*. Milano: Franco Angeli.
- Morin, E (1956). *Il Cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociale*. Milano: Feltrinelli 1982.

- Morin, E. (1962). *L'industria culturale: saggio sulla cultura di massa*. Bologna: Il Mulino 1963.
- Nora, P. (1978). *Mémoire collective*. In J. Le Goff (a cura di), *La nouvelle histoire*. Retz: Paris.
- Pareto, V. (1911). *Il mito virtuista e la letteratura immorale*. Macerata: Liberilibri 2011.
- Ragone, G., (2000). *Introduzione alla sociologia della letteratura. La tradizione, i testi, le nuove teorie*. Napoli: Liguori.
- Ragone, G., (2012). L'immaginario della fine. In G. Ragone (a cura di) *Lo spettacolo della fine. Le catastrofi ambientali nell'immaginario e nei media*. Milano: Guerini e Associati.
- Ragone, G. (2014). Memoria. In A. Abruzzese, L. Massidda (a cura di), *I grandi temi del secolo, Appendice XXI secolo. Aggiornamento enciclopedico*. Torino: Utet Grandi Opere.
- Serres, M. (2013). Un nuovo Rinascimento dalle nuove tecnologie. *Vita e Pensiero*, n. 6.
- Simmel G. (1918). *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane 1997.
- Sontag, S. (2003). *Representing the Pain of Others*. New York: Farrar Strauss and Giroux.
- Tarde, G. (1901), *L'opinione e la folla*, La Città del Sole, Reggio Calabria 2005
- Todorov, T. (1995). *Gli abusi della memoria*. Napoli: Ipermedium 2001.
- Wirth, L. (1936). Preface to "Ideology and Utopia" by Karl Mannkeim. In K. Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routlage & Kegan Paul.