

Il mito tra verità e post-verità¹

Simona Stano

Università degli Studi di Torino
simona.stano@unito.it

Abstract While offering effective tools for information and content sharing, the Web 2.0 has also fomented disinformation and misinformation, emerging as a hybrid space where official data and verified news increasingly tend to “merge” with a variety of alternative narratives, more or less reliable accounts and even real fake news. In this context, the concept of myth, traditionally associated with the idea of truth, has been widely used to refer to the illusory or false characterization of contemporary digital narratives, and the consequent need to debunk them. This connotation is not new at all, but dates back to early modernity and, more generally, to the long-standing debate on the relationship between logical-rational thought and other forms of knowledge. However, the development of new communication technologies has made it spread on a large scale, imposing it in common sense. This paper deals with such issues, in the aim to contribute to the philosophical and semiotic reflection on the relationship between truth and post-truth and on the role of the mythic discourse as a cognitive and hermeneutic device.

Keywords: truth, post-truth, myth, narrative, knowledge

Received 31/01/2022; accepted 15/06/2022.

0. Introduzione

Il cosiddetto Web 2.0 ha segnato evidenti progressi nei sistemi di comunicazione, rendendo più semplice la condivisione di contenuti e favorendo in questo modo tanto l'accesso alle informazioni quanto la loro produzione. D'altra parte, la transizione dal modello “uno-a-molti” caratterizzante la prima fase dell'evoluzione del World Wide Web al sistema di comunicazione personalizzata e multidirezionale (“molti-a-molti”) promosso da blog, forum online, social network e altri “nuovi media” sembra avere altresì ampliato considerevolmente il fenomeno della cosiddetta disinformazione, configurandosi come uno spazio ibrido nel quale dati ufficiali e notizie verificate tendono sempre più a “con-fondersi” con una molteplicità di narrazioni alternative, racconti più o meno attendibili e vere e proprie *fake news*. Sebbene crescenti per presenza

¹ Il presente testo si ricollega ad alcuni dei risultati del progetto COMFECTION, finanziato dal programma di ricerca e innovazione dell'Unione Europea Horizon 2020 nell'ambito delle azioni Marie Skłodowska-Curie, Grant Agreement n. 795025. Le considerazioni presentate riflettono esclusivamente il punto di vista dell'autrice, e la Research Executive Agency della Commissione Europea non è responsabile per qualsivoglia utilizzo si possa fare delle informazioni contenute in queste pagine.

e importanza, i sistemi di verifica dell'attendibilità dei contenuti che circolano stentano a dimostrarsi efficaci, soprattutto a fronte della velocità e dell'ubiquità della comunicazione digitale. A ciò si aggiunge il progressivo sgretolamento della separazione stessa tra realtà (*fact*) e finzione (*fiction*), lamentato da Jürgen Habermas già diverse decadi fa e visibilmente intensificatosi nell'odierno panorama mediale:

Nel comune denominatore del cosiddetto *human interest* si sviluppa il *mixtum compositum* di un materiale ameno insieme accettabile e gradevole, che sostituisce tendenzialmente l'adeguatezza alla realtà con la fruibilità e fuorvia al consumo impersonale alla distensione invece di guidare all'uso pubblico della ragione (Habermas 1962, trad. it: 196).

È in questo modo che il “villaggio globale” postulato da Marshall McLuhan (1962; 1964) ha rapidamente assunto le sembianze di un “ecosistema mediale alternativo” (Starbird 2017), offrendo un terreno particolarmente fertile per la diffusione di narrazioni alternative più o meno attendibili e minando al contempo la fiducia dei lettori nei canali ufficiali di informazione (Kimminich 2016).

In simile contesto, è al concetto di *mito*, tradizionalmente associato all'idea di verità, che si è fatto ricorso per indicare proprio la caratterizzazione “illusoria” o “menzognera” (per riprendere la terminologia greimasiana) delle narrazioni digitali contemporanee, e la conseguente necessità di “smascherarle” (mediante il cosiddetto “debunking”). Occorre tuttavia ricordare che tale connotazione non costituisce una novità assoluta, ma affonda le proprie radici nella messa in discussione dell'universalità del mito tipica della prima modernità e, più in generale, nell'annoso dibattito sul rapporto tra pensiero logico-razionale e altre forme di conoscenza della realtà. Eppure è con lo sviluppo delle nuove tecnologie di comunicazione che essa si è diffusa su larga scala, imponendosi nel linguaggio e nel senso comune.

Nelle pagine che seguono prenderemo in esame simili dinamiche, con l'obiettivo di contribuire alla riflessione filosofico-semiotica sulla relazione tra verità e post-verità e sul ruolo della narrazione mitica come dispositivo cognitivo ed ermeneutico.

1. Per una definizione del mito

Secondo la definizione dizionariale, il termine “mito”, derivato dal gr. *μῦθος*, “parola, racconto, discorso”, fa riferimento a una

narrazione fantastica tramandata oralmente o in forma scritta, con valore spesso religioso e comunque simbolico, di gesta compiute da figure divine o da antenati (esseri mitici) che per un popolo, una cultura o una civiltà costituisce una spiegazione sia di fenomeni naturali sia dell'esperienza trascendentale, il fondamento del sistema sociale o la giustificazione del significato sacrale che si attribuisce a fatti o a personaggi storici (Treccani 2021 online)².

Tale descrizione mette in luce tre elementi di fondamentale importanza. Innanzitutto, la concezione del mito come *storia raccontata*, ovvero una narrazione la cui funzione è quella di attribuire senso ai misteri del cosmo e della vita³, offrendo risposte a quesiti universali

² <https://www.treccani.it/vocabolario/mito/>.

³ Il rapporto tra narrazione, senso e realtà è un tema fondamentale per la riflessione filosofica, sin dai tempi di Platone, e, più recentemente, anche per quella semiotica (si vedano in particolare, a questo proposito, i saggi contenuti in Ferraro e Santangelo 2017). In questa sede, tuttavia, tralascieremo gli aspetti generali della questione, concentrandoci più specificamente sulle peculiarità del racconto mitico.

come l'origine dell'universo e degli dèi (miti cosmogonici e teogonici), o dei fenomeni naturali (miti naturalistici), le cause della sofferenza e altri aspetti della realtà umana (miti eziologici), le origini di alcune istituzioni sociali o eventi storici, ecc. L'aggettivo "fantastica" interviene tuttavia a specificare una caratteristica fondamentale della narrazione mitica, rimandando a una questione di sostanziale interesse ai fini di questo scritto, quella dello statuto immaginario del mito, che sembra assumere nel seguito della definizione le sembianze di un'irrimediabile distanza dalla realtà:

3. a. Rappresentazione ideale o ideologica della realtà che, proposta in genere da una élite intellettuale o politica, viene accolta con fede quasi mistica da un popolo o da un gruppo sociale: il m. positivistico del progresso; [...] abbattere, far crollare un mito. b. Desiderio o speranza ritenuti irrealizzabili; sogno, utopia: il miglioramento della situazione è, almeno per ora, un m.; il calo dell'inflazione si è rivelato un mito. Soggettivamente o polemicamente, possono essere definite come mito in questo senso limitativo anche alcune di quelle idee che per altri hanno o hanno avuto un valore simbolico-religioso, in quanto ritenute prive di validità razionale e di carattere pratico: il m. dell'uguaglianza sociale, il m. del benessere universale. c. Più genericam., prodotto della fantasia, alterazione più o meno involontaria della realtà per opera dell'immaginazione, anche come fatto patologico (cfr. mitomania): fabbricarsi, crearsi dei miti. E in frasi di tono più o meno scherz. (con sign. affine a favola, leggenda), fatto o opinione che non ha corrispondenza nella realtà: la sua intelligenza, o la sua incorruttibilità, è soltanto un mito (*ibidem*).

Si tratta, in effetti, di un'accezione molto diffusa nel linguaggio odierno, nell'ambito del quale il termine mito è ormai largamente impiegato per fare riferimento a "menzogne", o quantomeno "illusioni", da smascherare, con una retorica della "rivelazione", o dello "svelamento", molto accentuata.

A questo si aggiunge infine un'altra caratteristica fondamentale del racconto mitico, ovvero la sua oscillazione tra oralità e scrittura – la quale, come vedremo nel seguito, richiama interessanti riflessioni rispetto alle questioni dell'autorialità e dell'autorità. Fortemente intrecciati tra loro, questi aspetti verranno analizzati nel dettaglio nei paragrafi successivi.

2. Mito, scienza e conoscenza

Per affrontare le questioni emerse a partire dalla breve analisi lessematica proposta nel paragrafo precedente, richiameremo in ciò che segue alcuni studi specifici sul mito, adottando una prospettiva transdisciplinare e muovendoci dall'antichità classica all'epoca contemporanea.

In un interessante saggio contenuto nel volume *Questions de Mythocritique* (Chauvin, Siganos e Walter 2005), André Siganos (2005) si sofferma sul carattere di "verità" tradizionalmente attribuito al discorso mitico nella cultura classica: se il *logos* è la "parola riflessa", che mira a convincere, il *mythos* ellenico rappresenta invece la parola "vera", non nel senso di ciò che è ponderato con giudizio o supportato da prove, ma — come evidenziato da Walter F. Otto (1987) — di ciò che è "rivelato", e come tale venerato⁴. Una posizione in cui paiono riecheggiare le parole di Mircea Eliade, che in *Myth and Reality* (1963) descrive il mito come una storia "sacra", e dunque vera, in quanto frutto di una conoscenza e una saggezza che affondano le proprie radici in un universo divino e arcaico. In questo senso, Eliade parla di una vera e propria "rivelazione", ponendo

⁴ Bruce Lincoln (1999), tuttavia, ha mostrato come tale opposizione fosse meno marcata nel pensiero greco rispetto a quanto messo in evidenza da studiosi post-illuministi e tradizioni più recenti.

altresì l'accento sullo stretto legame tra dimensione mitica e rituale: «la funzione principale del mito è di *rivelare i modelli esemplari* di tutti i riti e di tutte le attività umane significative, sia dell'alimentazione e del matrimonio, sia del lavoro, dell'educazione, dell'arte o della saggezza» (Eliade 1963, trad. it.: 30, enfasi nostra; cfr. Eliade 1949).

Cosa è accaduto, dunque, a una simile concezione del mito? Come si è passati dalla “parola vera” dell'antichità classica all'attuale visione del discorso mitico come narrazione distante dalla realtà? In una serie di lezioni del 1842, pubblicate postume col titolo *Philosophie der Mythologie*, Friedrich W. Schelling (1857) enfatizza la tendenza intrinseca al mito a perpetuarsi, sancendo che non ci sono epoche che ne siano prive, né culture capaci di cancellare del tutto i miti già esistenti. Nella modernità, tuttavia, l'“universalità” del mito è stata messa in discussione da più parti, sulla base di due visioni principali. Autori come Martin Heidegger (1958), Walter F. Otto (1962) e Angelo Brelich (2003) hanno lamentato la “perdita del mito”, imputandola alla civiltà moderna, che vi ha preferito la scienza e la tecnica. Di qui è sorto un vero e proprio sentimento di “nostalgia” nei confronti del mito, rimpianto sulla base di una marcata euforizzazione. Secondo altri studiosi, come Ernst Cassirer (1925), Edward Burnett Tylor (1871), James George Frazer (1890) e Lucien Lévy-Bruhl (1935), la modernità avrebbe invece segnato un “superamento” del discorso mitico, inteso come procedimento irrazionale, primitivo e “pre-logico” sostituito da forme di conoscenza “più alte” — quelle della scienza, ritenuta al contrario logica, razionale, frutto di progresso e sviluppo. È proprio a partire da questa seconda posizione che sembra aver avuto origine la concezione disforica del mito oggi radicata nel senso comune.

Eppure, non sono mancati, anche in epoca moderna, i sostenitori della continuità tra mito e scienza. Si pensi a Bronislaw Malinowski (1926), che ne ha enfatizzato proprio la complementarietà, sostenendo che se la scienza cerca di controllare il mondo, il mito aiuta a riconciliarsi con quegli aspetti del mondo che non si possono controllare. Analogamente, Claude Lévi-Strauss (1966) ha descritto sia il mito che la scienza come operazioni logiche del pensiero, sottolineando come il primo vada oltre la semplice registrazione degli eventi naturali, in uno slancio conoscitivo regolato da logiche che vanno ricercate e spiegate a livello strutturale. Se un'opposizione esiste, dunque, essa riguarda tutt'al più, per l'autore delle *Mythologiques*, il mito (esso stesso vera e propria forma di scienza, “primitiva” ma non per questo inferiore) e la scienza moderna. Più radicale ancora è la posizione di Karl Popper (1963; 1994), secondo cui la scienza emerge dal mito, non lo sostituisce: ci sono miti sia religiosi sia scientifici, e la distinzione tra di essi si basa non tanto sul loro contenuto quanto sulla loro ricezione, ovvero sul fatto che vengano accettati dogmaticamente oppure messi in discussione.

Inserendosi sulla scia di simili riflessioni, l'antropologo Marino Niola ha recentemente introdotto l'espressione “mitologie light” per fare riferimento ai discorsi mitici del presente e mostrarne la stretta connessione con l'universo scientifico. Richiamando il *Protagora* di Platone, Niola enfatizza la complementarietà tra il ragionamento scientifico, fondato su concetti astratti, proporzioni numeriche e consequenzialità logiche, e il racconto mitico, basato invece su metafore, immagini ed emblemi, conferendo a quest'ultimo la stessa dignità conoscitiva del primo. In aggiunta, lo studioso mette in luce come gli stessi discorsi scientifici tendano talvolta ad assumere un colorito mitologico, soprattutto in quei casi in cui la dimostrazione sperimentale non è possibile:

un esempio per tutti, la teoria del big bang. La sua spiegazione della nascita dell'universo a partire da una singolarità spazio-temporale, da un evento verificatosi una sola volta, ha qualcosa della mitologia cosmogonica, assomiglia maledettamente a una narrazione dell'origine, una eziologia in termini scientifici (Niola 2012, pos. 54-55).

Si colloca su una posizione simile anche lo storico dei media Peppino Ortoleva (2019), secondo cui i “miti a bassa intensità” della modernità costituiscono “una presenza meno distinta e meno capace di scandire i tempi del vivere, ma proprio per questo sono letteralmente dappertutto. Miti di un tempo che formalmente ‘non crede più ai miti’, ma che ne è popolato come non mai” (*Ivi*, pos. 679). Come per Niola e altri studiosi, anche per Ortoleva il mito non è quindi antitetico alla scienza, bensì suo complemento – tanto più quanto la scienza si specializza e diviene di più difficile comprensione per la società, come in epoca moderna e contemporanea. In simile ottica, lo sviluppo della scienza non sopprime, ma al contrario amplifica la domanda di narrazioni mitiche, siano esse utopiche (come il mito del “genio” descritto in *Miti a bassa intensità*) o distopiche (con le disastrose conseguenze della prepotenza del progresso e del suo tentativo di modificare l’ordine “naturale” del mondo in primo piano, cfr. Stano 2021).

Occorre menzionare, infine, un ulteriore approccio allo studio del mito, quello proposto da Roland Barthes (1957), il quale offre una chiave per quella che potremmo definire una “meta-lettura” del discorso mitico. In *Mythologies* (titolo tradotto in italiano con l’interessante formula *Miti d’oggi*), il semiologo francese riprende l’etimologia del termine mito, rifacendosi al concetto di “parola” per descriverlo nei termini di un *meta-linguaggio*. Più precisamente, si tratta, secondo Barthes, di un “sistema semiologico secondo”, ovvero di una operazione di connotazione che “deforma” il significato denotativo del segno, esaltando certi valori e anestetizzandone altri, e naturalizzando così particolari visioni del mondo. In questo senso, il discorso mitico si pone in analogia con il concetto di ideologia, in particolare come descritto da Umberto Eco: «la connotazione finale della totalità delle connotazioni del segno o del contesto di segni» (Eco 1968: 96) — che “nasconde” le tracce della propria enunciazione originaria, bloccando in questo modo la funzione metasemiotica del discorso. In simile prospettiva, il mito non è quindi definito «dall’oggetto del suo messaggio, ma dal modo in cui lo proferisce: ci sono limiti formali al mito, non ce ne sono di sostanziali. Tutto dunque può essere mito? Sì perché l’universo è infinitamente suggestivo» (Barthes 1957, trad. it: 191). Si tratta, in altri termini, di una operazione di «messa in forma» che può coinvolgere tanto il discorso scientifico, quanto altri contesti, senza distinzioni legate alla presunta veridicità o meno del suo oggetto, giacché — come ribadisce più volte lo studioso — il mito non è «un oggetto, un concetto, o un’idea», bensì un «modo di significare» (*ibidem*), e come tale può interessare oggetti, concetti e idee di vario tipo.

3. Oralità, scrittura e “autorialità” del mito

Secondo Siganos (2005), il mito si contrappone alla scrittura: il primo è una creazione collettiva, orale (e come tale originaria), recitata secondo condizioni particolari che lo traspongono nel sacro; la seconda è un tipo di espressione non originaria (in quanto sorta in seguito all’oralità), rimanda all’individuo invece che alla collettività, sia sul versante della creazione che del consumo del racconto, e ha un carattere “profano”. Analogamente, Jack Goody (1977; 2010) descrive l’oralità come “medium proprio” del discorso mitico, e così Marshall McLuhan (1964), secondo il quale nel passaggio alla scrittura il mito, seppur non totalmente soppresso, viene trasposto in una logica che non è quella sua originaria.

Simili osservazioni sono di fondamentale interesse per un confronto approfondito tra miti “classici” e mitologie della modernità, in particolare per ciò che concerne le dimensioni dell’*autorialità* e dell’*autorità*. Il mito, infatti, è stato tradizionalmente considerato “senza autore”: come ha sintetizzato efficacemente Hannes Opelz (2018: 50), «by definition, a myth has no author — because it is the authority, or what amounts to the same thing: it has no origin, because it is the origin». Esso, in altri termini, non è

considerato il frutto della creazione di un uomo o di un gruppo specifico, bensì il patrimonio comune di una società e dell'umanità intera, che ne è al tempo stesso destinatario ed emittente (almeno da un primo, immediato, punto di vista). Su questo aspetto si apre, a ben vedere, una sorta di *paradosso dell'oralità mitica*: chi pronuncia il testo mitico è immediatamente riconoscibile, dotato di un nome, di un volto, di connotati specifici, eppure non si configura come suo autore. È semmai un “enunciatore anonimo” del racconto mitico, un suo portavoce o mero esecutore. In questo senso, il mito emerge dunque come espressione massima del processo di “morte dell'autore” descritto da Barthes, in cui è solo il linguaggio ad agire, «nella ‘performance’ sua e non dell’io» (Barthes 1984, trad. it: 29).

D'altra parte, non bisogna sottovalutare l'importanza della sfera rituale associata alla narrazione mitica, e quindi della dimensione illocutiva e perlocutiva che la riguardano, oltre alle inevitabili operazioni di “rimaneggiamento” che essa presuppone: «tutti — sosteneva Aristotele già diversi secoli fa — nel raccontare fanno delle aggiunte per riuscire più graditi» (*Poetica*, 12-18). Eppure, a fronte della smisurata “autorità” del testo mitico, persiste l'idea di una sua sostanziale assenza di autorialità.

Nel tentativo di comprendere meglio le mitologie a bassa intensità dell'epoca contemporanea, Ortoleva invita a superare l'idea di una netta contrapposizione tra oralità e scrittura: «l'avvento della scrittura non sostituisce l'oralità ma stabilisce con essa un rapporto di convivenza, fatto di conflitti ma anche di complementarità e divisione dei compiti» (2019, pos. 2870). C'è, in altri termini, secondo lo studioso, una sorta di avvicendamento ciclico tra queste forme, e oggi saremmo di fronte a un ritorno alla miticità legato proprio alla rapidità dell'elettrificazione e al prevalere nei media elettronici di scambi affini a quelli orali, che si allontanano dalla forma-testo propria della scrittura e della stampa. Basta osservare qualsiasi post online per rendersene conto: il ricorso al maiuscolo e alla punteggiatura (es. punti esclamativi e interrogativi reiterati, punti di sospensione, ecc.) richiamano il ritmo (pause, esitazioni, accelerazioni) e l'intonazione (denotazioni di ironia, interrogazione o esclamazione) del linguaggio verbale, mentre il linguaggio visivo (dalle *emoticon* alle *emoji*, sino ai dilaganti *meme*⁵) sovviene a simulare le espressioni del viso e le sensazioni di chi scrive, per rendere il “timbro” del messaggio. In parallelo, velocità e immediatezza della comunicazione si sono imposte a discapito di correttezza e completezza (Gheno 2011), portando in primo piano colloquialità (es. uso di espressioni gergali, modi di dire specifici, ecc.), nuove forme ortografiche (es. abbreviazioni, omissioni vocaliche, sostituzioni di vario tipo, cfr. Chiusaroli e Zanzotto 2012; Chiusaroli 2014; Fiorentini 2015) e varie strategie di interpellazione (con un largo ricorso all'*embrayage* e strumenti quali i “tag”, automatici o meno a seconda delle piattaforme utilizzate), in un *continuum* diamesico tra lo “scritto-scritto” e il “parlato-parlato” (Nencioni 1976; cfr. Carlini 1999; Pistolesi 2014).

Non è sufficiente, tuttavia, comparare modi e forme dell'oralità e della scrittura per comprendere adeguatamente il mito. Occorre altresì — sottolinea lo stesso Ortoleva (2019) — riflettere sui processi di apprendimento che queste presuppongono e sul modo in cui determinano le caratteristiche dei miti contemporanei. Miti che, in tale ottica, si configurano come: *ambientali*, poiché devono la propria forza all'essere costantemente ri-narrati da più persone e in più modi, in un continuo processo di *bricolage* (potremmo dire riprendendo Lévi-Strauss 1962 e Floch 1990; 2006) che ne rimodellano costantemente forme e talvolta anche contenuti; *relazionali*, poiché legati alla condivisione, non tanto nel senso propriamente rituale del mito classico, quanto nella

⁵ Sugli aspetti grammaticali, semantici e pragmatici dei nuovi sistemi di “scrittura visiva”, con specifico riferimento alle *emoji*, v. in particolare Danesi 2016; sui *meme*, v. in particolare Shifman 2013 e Marino 2014.

dimensione di consumo tipica della modernità; e legati a un modello di *discorso continuo*, dal momento che paiono essere indissociabili dal parlare, anche quando questo passa da forme di scrittura (come ben dimostra il registro tipico di post e commenti sui social network). Ne deriva una situazione comunicativa di particolare interesse: nella “para-oralità telematica” contemporanea, apparecchi onnipresenti permettono non solo di ricevere ma anche di interagire sempre più direttamente e facilmente con le narrazioni mitiche, rendendone gli ascoltatori/lettori/spettatori in crescente misura “co-autori”. Si pensi, a titolo esemplificativo, al largo utilizzo di strumenti di “reazione” (“like”, espressioni di dispiacere, rabbia, ecc.) e soprattutto di commento, ormai ineliminabili da qualsiasi piattaforma online, tramite cui si sviluppano discussioni fittissime, fatte di battute e controbattute, richiami, link ad altre testualità, e così via. In simili scambi comunicativi, il nome dell’enunciatore è sempre in primo piano: gli utenti lo vedono, a chiare lettere davanti ai propri occhi, con possibilità di tag a “portata di click” (e in alcuni casi del tutto automatizzata). Eppure, anche in questi casi, rimane una distanza incolmabile fra il testo mitico e il suo autore — una distanza che, come ha messo in evidenza Massimo Leone,

non risiede tanto nello scollegamento tecnico fra l’uno e l’altro, [...] ma nella percezione soggettiva di esso. La maggior parte degli internauti, e forse soprattutto i più giovani, percepiscono le proprie azioni online, e in particolare quelle nei social networks, come assolutamente dissociate dalla propria identità socio-politica” (Maani 2018: 7).

Sebbene non si possa parlare di vera e propria anonimata, in altri termini, un marcato effetto di “anonimato” investe le comunicazioni para-orali del presente digitale, generando una diffusa “irresponsabilità pragmatica”: gli utenti di Internet tendono a credere che vi sia assoluta libertà di parola nello spazio della rete, al punto da divenire “insensibili” alle conseguenze delle loro reazioni impulsive. È come se presumessero di poter difficilmente essere ritenuti responsabili di ciò che affermano su Internet (Wong 2010). Il paradosso riscontrato nel caso dell’oralità mitica assume così una portata ancora maggiore, ribadendo il primato della performance del linguaggio (quello digitale, con tutta la sua mutevolezza e instabilità) su quella dei suoi fruitori/co-autori⁶. Ne deriva una estrema variabilità delle mitologie light della contemporaneità digitale, in base a una serie di «*negozziazioni contestuali e locali*, con giochi linguistici [e non solo] sempre *rinegozziate*, non predeterminati e in parte casuali» (Dusi, Spaziante 2006: II). Ed è proprio qui che emerge il ruolo cruciale del mito nelle culture digitali contemporanee, in quanto sistema di significazione in continua — e spesso incontenibile — attività, che “mette in forma” i discorsi più vari, in un processo di incessante concatenazione e riformulazione, ricombinazione e trasformazione traduttiva che pone in secondo piano la dimensione referenziale della comunicazione, antepoendovi la relazione che viene a stabilirsi tra emittente e destinatario, e realizzando in questo modo il passaggio dalla “verità” del mito classico alla “post-verità” (così come descritta, in particolare, da Lorusso 2018) tipica delle narrazioni contemporanee. Un passaggio che, a prescindere dai contenuti veicolati da simili narrazioni, mette in evidenza non solo la loro ineliminabilità, ma anche il ruolo cruciale che esse svolgono rispetto al modo in cui la conoscenza del mondo prende forma, si struttura e si sedimenta nelle semiosfere contemporanee.

⁶ È emblematica, a questo proposito, la metafora della “viralità” in genere utilizzata per descrivere la comunicazione digitale, la quale ruota intorno all’idea del “contagio”, imputando una posizione eminentemente passiva agli utenti della rete (per approfondimenti, v. in particolare Jenkins, Ford e Green 2013; Marino e Thibault 2016).

Bibliografia

- Aristotele (334-330 a.C.), *Poetica*, Milano, Bompiani 2004.
- Barthes, Roland (1957), *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris (*Miti d'oggi*, trad. it. di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1974).
- Barthes, Roland (1984), *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Éditions du Seuil, Paris (*Il brusio della lingua*, trad. it. di B. Bellotto, Einaudi, Torino 1988).
- Brelich, Angelo (2003), *Come funzionano i miti. L'universo mitologico di una cultura melanesiana*, Dedalo, Bari.
- Brunvand, Jan H. (1981), *The vanishing hitchhiker: american urban legends and their meanings*, Norton, New York (*Leggende metropolitane: storie improbabili raccontate come vere*, trad. it. di M.T. Carbone, Costa & Nolan, Genova 1988).
- Carlini, Franco (1999), *Lo stile del web. Parole e immagini nella comunicazione di rete*, Einaudi, Torino.
- Cassirer, Ernst (1925), *Das mythische Denken. Philosophie der symbolischen Formen*, 2 Bd, Bruno Cassirer, Berlin (*Filosofia delle forme simboliche – vol. II: Il pensiero mitico*, Pgreco, Milano 2015).
- Chauvin, Danièle, Siganos, André e Walter, Philippe (a cura di) (2005), *Questions de Mythocritique : Dictionnaire*, Imago, Paris.
- Chiusaroli, Francesca (2014), *Scritture Brevi di Twitter: Note di grammatica e di terminologia*, in Orioles, Vincenzo, Bombi, Raffaella e Brazzo, Marica (a cura di) (2014), *Metalinguaggio. Storia e statuto dei costrutti della linguistica*, vol. 1, Editrice Il Calamo, Roma, pp. 435-448.
- Chiusaroli, Francesca e Zanzotto, Fabio Massimo (2012), *Scritture brevi nelle lingue moderne*, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, Napoli.
- Danesi, Marcel (2016), *The semiotics of emoji: the rise of visual language in the age of the internet*, Bloomsbury Academic, New York.
- Dusi, Nicola e Spaziant, Lucio (2006), *Remix-remake: pratiche di replicabilità*, Meltemi, Roma.
- Eco, Umberto (1968), *La struttura assente*, Bompiani, Milano.
- Eliade, Mircea (1949), *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Librairie Gallimard, Paris.
- Eliade, Mircea (1963), *Myth and reality*, Harper and Row, New York and Evanston (*Mito e realtà*, trad. it. di G. Cantoni, Borla, Torino 1966).
- Ferraro, Guido e Santangelo, Antonio (2017), *Narrazione e realtà. Il senso degli eventi*, Aracne, Roma.
- Fiorentini, Ilaria (2015), *Le lingue del LOL: scritture ludiche di varietà non standard in rete*, in Dal Negro, Silvia, Guerini, Federica e Iannaccaro, Gabriele (a cura di) (2015), *Elaborazione ortografica delle varietà non standard. Esperienze spontanee in Italia e all'estero*, Bergamo University Press – Sestante Edizioni, Bergamo, pp. 159-179.
- Floch, Jean-Marie (1990), *Sémiotique, marketing et communication: sous les signes, les stratégies*, PUF, Paris.

Floch, Jean-Marie (2006), *Bricolage: lettere ai semiologi della terra ferma* (a cura di G. Marrone e M. Agnello), Meltemi, Roma.

Frazer, James George (1890), *The golden bough*, MacMillan, London 1995.

Gheno, Vera (2011), *Socializzare in rete*, in Stefanelli, Stefania e Saura, Anna V. (a cura di) (2011), *I linguaggi giovanili*, Accademia della Crusca, Firenze, pp. 41-112.

Goody, Jack (1977), *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Press, Cambridge.

Goody, Jack (2010), *Myth, ritual and the oral*, Cambridge University Press, Cambridge.

Heidegger, Martin (1950), *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt (*Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968).

Habermas, Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Neuwied-Berlin (*Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. di M. Carpitella, A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma 2005).

Jenkins, Henry, Ford, Sam e Green, Joshua (2013), *Spreadable media: creating value and meaning in a networked culture*, New York University Press, New York.

Kimminich, Eva (2016), «About grounding, courting and truthifying. conspiratorial fragments and patterns of social construction of reality in rhetoric, media and images» in *Lexia*, n. 23-24, pp. 35-53.

Lévi-Strauss, Claude (1962), *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

Lévi-Strauss, Claude (1966), *Anthropologie structurale*, PUF, Paris.

Lévi-Strauss, Claude (1978), *Myth and Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London.

Lévy-Bruhl, Lucien (1935), *La Mythologie Primitive*, Alcan, Paris.

Lincoln, Bruce (1999), *Theorizing Myth*, Chicago University Press, Chicago.

Lorusso, Anna Maria (2018), *Postverità: Fra reality tv, social media e storytelling*, Laterza, Roma-Bari.

Malinowski, Bronislaw (1926), *Myth in Primitive Psychology*, W.W. Norton & Company, New York.

Maani, Sitti (Leone, Massimo) (2018), «I giga di Gige. L'impatto dell'anonimato nella comunicazione contemporanea» in RIFL/SFL (2018), pp. 101-109, da <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/520>.

Marino, Gabriele (2014), *Keep calm and Do the Harlem Shake: meme, Internet meme e meme musicali*, in Pezzini, Isabella e Spaziantè, Lucio (a cura di) (2014), *Corpi mediali. Semiotica e contemporaneità*, Edizioni ETS, Pisa pp. 85-105.

Marino, Gabriele e Thibault, Mattia (2016), «(A mo' di) Prefazione» in *Lexia*, n. 25-26, pp. 11-43.

McLuhan, Marshall (1962), *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press.

McLuhan, Marshall (1964), *Understanding Media: The Extensions of Man*, Signet Books, New York.

Nencioni, Giovanni (1976), «Parlato-parlato, parlato-scritto, parlato-recitato» in *Strumenti critici* n. LX, pp. 1-56.

Niola, Marino (2012), *Miti d'oggi*, Bompiani, Milano (Edizione Kindle).

Ortoleva, Peppino (2019), *Miti a bassa intensità. Racconti, media, vita quotidiana*, Einaudi, Torino (Edizione Kindle).

Opelz, Hannes (2018), *Thus Spoke Literature*, in Langlois, Christopher (2018), *Understanding Blanchot, Understanding Modernism*, Bloomsbury Academic, New York.

Otto, Walter F. (1962) *Mythos und Welt*, Klett, Stuttgart.

Otto, Walter F. (1987), *Essais sur le mythe*, Trans-Europe-Repress, Paris.

Pistolesi, Elena (2014), *Scritture digitali*, in Antonelli, Giuseppe, Motolese, Matteo e Tomasin, Lorenzo (a cura di) (2014), *Storia dell'italiano scritto*, vol. III: *Italiano dell'uso*, Carocci, Roma, pp. 349-375.

Popper, Karl (1963) *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.

Popper Karl (1994), *The myth of the framework: in defence of science and rationality*, Routledge, London.

Schelling, Friedrich W. J. von (1857) *Philosophie der Mythologie*, J.G. Gotta'sher Verlag, Stuttgart (*Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, trad. it. di L. Lotito, Bompiani, Milano 2002).

Shifman, Limor (2013), *Memes in digital culture*, MIT Press, Cambridge.

Siganos, André (2005), *Définitions du mythe*, in Chauvin, Danièle, Siganos, André e Walter, Philippe (a cura di) (2005), *Questions de Mythocritique : Dictionnaire*, Imago, Paris pp. 85-100.

Stano, Simona (2021), *Beyond Nutrition: Meanings, Narratives, Myths*, in Stano, Simona e Bentley, Amy (a cura di) (2021), *Food for Thought. Nourishment, Culture, Meaning*, Springer, Cham, pp. 147-158.

Starbird, Kate (2017), *Examining the Alternative Media Ecosystem through the Production of Alternative Narratives of Mass Shooting Events on Twitter*, Association for the Advancement of Artificial Intelligence, da https://faculty.washington.edu/kstarbi/Alt_Narratives_ICWSM17-CameraReady.pdf.

Tylor, Edward B. (1871), *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Religion, Language, Art, and Custom*, Murray, London 1920.

Wong, Tik Hun W. (2010), *HK Golden Forum: From virtual exchanges to real influence*, tesi, The University of Hong Kong.