

Immagini e immaginari mediterranei

Claudio Fogu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6766-2859>

DOI: [10.54103/scrittistoria.238.c435](https://doi.org/10.54103/scrittistoria.238.c435)

Abstract

Nella prima parte di questo scritto l'autore anticipa a grandi linee la teorizzazione della nozione di immaginario storico alla quale si sta dedicando negli ultimi anni. Rispetto alle nozioni di immaginario elaborate dal pensiero francese su basi psicoanalitiche o di critica all'ideologia, quella di Fogu parte invece dall'iconologia, e cioè da riflessioni sulla concezione latino-cattolica dell'*imago*. Nella seconda parte, Fogu esemplifica l'utilità della sua nozione di immaginario applicandola al caso del Mediterraneo (come entità fisica e immaginaria) nella sua rappresentazione cartografica.

In the first part of this paper, the author broadly anticipates his theorization of the (historical) imaginary to which he has been devoting himself in recent years. Compared to the notions of the imaginary elaborated by French thought on psychoanalytic grounds or critique of ideology, Fogu starts instead from iconology, namely from reflections on the Latin-Catholic conception of the *imago*. In the second part of the article, Fogu exemplifies the usefulness of his notion of the imaginary by applying it to the case of the Mediterranean (as a physical and imaginary entity) in its cartographic representation.

Dans la première partie de cet essai, l'auteur anticipe la théorisation de la notion d'imaginaire (historique) à laquelle il s'est consacré ces dernières années. Par rapport aux notions d'imaginaire élaborées par la pensée française sur des bases psychanalytiques ou des critiques de l'idéologie, la notion d'imaginaire de Fogu part plutôt de l'iconologie, c'est-à-dire de réflexions sur la conception catholique latine de l'*imago*. Dans la deuxième partie, Fogu illustre l'utilité de sa notion d'imaginaire en l'appliquant au cas de la Méditerranée (en tant qu'entité physique et imaginaire) dans sa représentation cartographique.

Parole chiave

Immaginario, metageografia, Mediterraneo, iconologia
Imaginary, Metageography, Mediterranean, Iconology
Imaginaire, Métagéographie, Méditerranée, Iconologie

Nella grammatica inglese l'immaginario non esiste; o meglio, esiste come aggettivo ma non come sostantivo. Esistono progetti immaginari (*imaginary projects*) ma non esiste un *imaginary* spagnolo, italiano, o mediterraneo. Una nutrita schiera di studiosi è riuscita a forzare le maglie lessicali dell'inglese imponendo il sostantivo “*imaginary*” nei titoli dei loro libri, nei loro corsi e lezioni, e nel discorso accademico più in generale.¹ E non pochi tra i maggiori pensatori francesi del Novecento hanno articolato concezioni molto significative dell'immaginario dal punto di vista psicanalitico (Jacques Lacan), filosofico (Jean-Paul Sartre e Luce Irigaray), fenomenologico (Maurice Merleau-Ponty), e ideologico (Cornelius Castoriadis e Slavoj Žižek). I loro libri sono stati tradotti in inglese e così pure *l'imaginaire* in *the imaginary*. Ma a differenza di tante altre novità teoriche provenienti dal cosiddetto pensiero continentale (si sottintende europeo), quella dell'immaginario non ha mai attecchito, né generato alcun giro di volta (turn) nel mondo accademico anglo-americano.² Ancor più significativamente, nella lingua comune inglese, l'immaginario non è passato. Rimane confinato a una ristrettissima cerchia di specialisti; non riesce proprio a sfondare. Se si trattasse di un'altra parola si potrebbe sorvolare, ma il fatto che l'immaginario esiste in tutte le lingue romanze, e cioè italiano (immaginario), francese (*imaginaire*), spagnolo (*imaginario*), e portoghese (*imaginário*), e che in queste sia di uso comunissimo sia nella lingua parlata che in quella accademica, non può non dar luogo a qualche domanda: perché una lingua così universale, permeabile, e duttile come l'inglese oppone tanta resistenza all'immaginario? E, di converso, cosa c'è dietro quella sostantivizzazione tutta “latina” di un aggettivo che pur essendo tradotto sia in inglese che in tedesco (*imaginär*) in quelle lingue è rimasto ancorato alla funzione di attributo non elevandosi mai né a oggetto né a soggetto?

Andare a capo e saltare una riga significa qui prendere un attimo di respiro e di pausa perché è chiaro che il solo porre queste domande ci porta direttamente sulla china sdruciolevole dello stereotipo culturale, e cioè dell'ipotesi che l'immaginario esista solo nelle menti dei popoli latini, i quali sono notoriamente inclini a fantasticare, a lavorare (troppo) con l'immaginazione, e a non dare altrettanto peso alla realtà come i popoli di origine e cultura teutonica o anglo-sassone. Questa china non la si può completamente evitare, e al lettore di questo

1 L'uso di *imaginary* come sostantivo è accettato sia negli studi letterari che in quelli storici. Vedi ad esempio J. Timberlake, *Landscape and the Science Fiction Imaginary*, Intellect, Bristol and Chicago, 2018; C. Guthrie, *The American Historical Imaginary: Contested Narratives of the Past*, Rutgers University Press, New Brunswick 2023; C. Fogu, *The Historic Imaginary. Politics of History in Fascist Italy*, University of Toronto Press, Toronto 2003; Id., *The Fishing Net and the Spider Web. Mediterranean Imaginaries and the Making of Italians*, Palgrave, London and New York 2022.

2 Il primo ed unico studio concettuale (di appena un centinaio di pagine) in lingua inglese è stato pubblicato nel 2015, e rimane pressoché sconosciuto: K. Lennon, *Imagination and the Imaginary*, Routledge, New York 2015.

saggio si ripresenterà spesso sotto varie forme, ma il problema fondamentale con questa ipotesi di dicotomia culturale non è tanto lo stereotipo che la anima, quanto il fatto che essa imprigiona l'immaginario in un rapporto di dipendenza passiva dall'immaginazione (di cui lo si suppone essere il prodotto), e allo stesso tempo sclerotizza la nostra riflessione sulla polarizzazione tra "immaginario" e "reale" nel caso anglosassone, e tra immagine "mentale" e immagine "percepita" nel caso tedesco. Questo saggio si propone di spiegare la sostantivizzazione dell'immaginario in area linguistica romanza evidenziando le sue radici retoriche nella concezione latino-cattolica di immagine, e, in riferimento a questa, di sottolineare anche la sua carica decostruttiva nei confronti di quelle tradizioni retorico-linguistico-culturali che lo ancorerebbero all'immaginazione opponendolo alla realtà. L'assenza dell'immaginario nelle lingue nordeuropee va compresa non tanto come mancanza del referente nelle menti di quei popoli che le parlano, ma, al contrario, come resistenza filosofico-culturale a quelle forme di ibridizzazione tra reale e mentale di cui l'immaginario è forse la primaria.

In un importante saggio di qualche anno fa, Carlo Ginzburg sottolineava la sostanziale differenza tra l'*imago* latina, che si riferiva originariamente all'immagine dell'imperatore, e il moderno concetto di rappresentazione derivato dalla *mimesis* greca, la quale implica un rapporto di sostituzione tra il rappresentato e il rappresentante (a livello sia politico che estetico). L'*imago* latina si riferiva invece a un'idea di mimesi che attribuiva all'immagine un effetto non meramente di realtà ma "di presenza," e quindi una valenza metonimica di parte dell'identità della cosa rappresentata.³ La percezione di presenza nell'*imago* riconduceva questo termine alla figura retorica che i greci chiamavano *enàrcheia*, e cioè la capacità dei narratori di dare alle loro *ekphrasis* (descrizioni) il potere di far sentire il lettore testimone a tutti gli effetti dell'azione descritta. Tra l'era greca e quella romana, l'effetto di presenza si trasferiva quindi dall'ambito della retorica e narrazione verbale a quello della rappresentazione visiva, e questo potenziamento era destinato a rafforzarsi immensamente nel passaggio dall'era romana a quella cattolica. L'*imago* conteneva infatti il nucleo retorico dell'immobilità su cui si impernerà la ritualità del Cattolicesimo con la sua insistenza sulla presenza reale del corpo di Cristo nell'ostia sacra. In epoca medievale essa darà poi vita alla famosa tradizione dei due corpi del re resa celebre dagli studi di Ernst Kantorowicz.⁴ In epoca moderna, sarà proprio l'eredità retorica dell'*imago* che spaccherà il Cristianesimo in tre tronconi, con i calvinisti che invocheranno

3 C. Ginzburg, *Représentation: Le mot, l'idée, la chose*, in "Annales ESC", 6, 1991, pp. 1219-1234. Vedi anche dello stesso autore *Ekphrasis and Quotations*, in "Tijdschrift voor Filosofie", 20, 1988, pp. 3-19.

4 E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957.

l'idea di presenza virtuale, e i luterani che parleranno di rappresentazione interamente simbolico-rituale nell'eucarestia.

Ecco, quindi, la prima risposta che cercavamo: il termine immaginario nasce e si afferma esclusivamente in area linguistica latino-cattolica perché esso implica una differenziazione e un rafforzamento dell'asse immanentistico della rappresentazione rispetto a quello trascendentale su cui si impernia la cultura protestante affermando l'esternalità reciproca tra rappresentazione e reale. Ma l'implicazione che deriva da questa distinzione non è che "la cosa" immaginario appartiene solo alle menti degli umani che crescono nell'humus culturale cattolico e parlano lingue latine. Come ha dimostrato David Freedberg nel suo classico *The Power of Images*, il Cattolicesimo è stato il maggior fattore di promozione dell'iconofilia in occidente, ma il potere di stimolare un effetto di presenza del reale nell'immagine si trova alla sua massima potenza in forme di cultura popolare che vanno dalle «statue di cera, alle effigi funerarie», e naturalmente, alla massima potenza, nelle immagini pornografiche.⁵ Si tratta quindi di concettualizzare una diversa articolazione del rapporto esistente tra mondo fenomenico mentale e sensoriale da quella alla quale ci ha abituato il senso comune informato da secoli alla lezione egemonica del pragmatismo anglosassone e dell'idealismo tedesco.

Come ricordato sopra, la teorizzazione dell'immaginario è pressoché tutta di marca francese.⁶ Non è certo questo il luogo per una disamina delle argomentazioni filosofiche, psicoanalitiche ideologiche prodotte da un gran numero di pensatori d'oltralpe, ma stando allo studio che di queste ha fatto Kathleen Lennon, la "nozione di immaginario" che emerge da questa tradizione – che essa si riferisca al «sé, al corpo individuale, o a quello sociale» – è fondamentalmente fenomenologica e molto vicina a quella di *Gestalt*.⁷ L'immaginario alla francese si profila come un filtro mentale fatto di «schemi/immagini/forme cariche di affettività, attraverso i quali sperimentiamo il mondo, gli altri, e noi stessi».⁸ I pensatori francesi si dividono semmai tra quelli che considerano l'immaginario come necessario e costitutivo di ogni esperienza anche di conoscenza (Jean-Paul Sartre, Luce Irigaray, Cornelius Castoriadis) o piuttosto come creatore d'illusioni (Jacques Lacan e Slavoj Žižek) da superare. Dal pensiero francese scaturisce dunque una definizione di immaginario che, sebbene non lo opponga polarmente alla realtà (ambito anglo-americano) o alla percezione sensoriale (ambito tedesco), lo pensa però come membrana, termine di mediazione tra un interno e un esterno, in senso ora negativo ora positivo, ma non come agente-soggetto storico, né come oggetto potenziale di studio. Mancano

5 D. Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, University of Chicago Press, Chicago and London 1989, p. XXI.

6 K. Lennon, *Imagination and Imaginary*, p. 1.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

infatti all'appello della riflessione francese proprio i cultori della storia. Non che il termine non abbia appassionato o non appassioni ancor oggi anche gli storici francesi. Al contrario: una semplice ricerca su catalogo online di una qualsiasi biblioteca universitaria per parole chiave rivelerà oltre 500 libri e tre volte tanto articoli che abbiano nel titolo o tra le parole chiave i termini «*imaginaire historique*».⁹ È tuttavia innegabile che il sacro Graal della più grande scuola storiografica francese, gli *Annales*, non sia l'immaginario ma la mentalità, e che nessun'altra corrente storico-filosofica francese si sia interessata agli "immaginari storici," o alla loro definizione in rapporto ai più tradizionali concetti di "immaginazione storica" o "coscienza storica".

Nel suo *Mussolini immaginario* (1991), Luisa Passerini esce dal percorso fenomenologico francese suggerendo di pensare all'immaginario come un analogo mentale del "bestiario" medievale, e cioè una raccolta di immagini né totalmente reali né totalmente immaginarie, a metà tra immaginazione e realtà, ma tutte guidate da un intento etico-epistemologico.¹⁰ La definizione di Passerini ci conduce dunque nell'ambito del rapporto tra immaginario e immagine. Traducendo l'analogia con il bestiario secondo i termini retorico-immanenziali dell'*imago*, possiamo azzardare una prima definizione "storica" dell'immaginario come un compendio di immagini mentali che prendono spunto da un referente esterno e si esternano in immagini grafiche che riproducono aspetti della realtà ma mai le sue intere fattezze, attribuendo a queste una particolare carica etico-epistemologica che genera un effetto di presenza piuttosto che di (mera) realtà. Questa definizione rende conto dell'immaginario come oggetto di studio storico attraverso le forme che esso può prendere all'esterno e che ce ne rivelano la presenza in individui o collettività del passato. Ma ci offre anche una prima indicazione di come la carica etico-epistemologica dell'immaginario possa trasformarlo in agente storico vero e proprio. Una sorta di coscienza storica dotata di *enàrgeia* (presenza) ed *enèrgéia* (energia). Tutto sta però a capire di cosa siano composte queste benedette immagini dell'immaginario. Per Passerini, infatti, l'immaginario in quanto soggetto e agente storico non ha neppure bisogno di vere e proprie "immagini" di partenza. Per la storica torinese, l'origine dell'immaginario è testuale piuttosto che visuale. Esso si forma in conseguenza dello «scatenarsi dell'immaginazione in relazione alla parola scritta» e l'immaginario si compone quindi di tutte le relazioni che si stabiliscono «tra i testi e i loro autori, i lettori, quelli che hanno sentito parlare di loro, quelli che se ne sono appropriati e li

9 Nel caso del catalogo della biblioteca della UCSB online, si tratta esattamente di 572 libri e 1648 articoli. https://search.library.ucsb.edu/discovery/search?query=any,contains,imaginaire%20historique&tab=Everything&search_scope=DN_and_CI&vid=01UCSB_INST:UCSB&offset.

10 L. Passerini, *Mussolini immaginario. Storia di una biografia, 1915-1939*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 6.

usano, quelli che lottano per dargli più ampia risonanza e, naturalmente, i referenti di questi testi».¹¹

Ma che differenza c'è allora tra immaginario e mentalità? Se non servono le immagini per creare un immaginario, perché non parliamo di un "parolario" o di un "testuario"? Raccogliendo la sfida di Passerini, che ci invita a non identificare l'immaginario esclusivamente con il campo dell'immagine visiva ma a considerarlo in rapporto anche alle immagini che si possono creare a partire dalla parola, ci affidiamo alla disciplina dell'iconologia per definire il rapporto tra immagini-immagini e parole-immagini nella costituzione degli immaginari storici.

Battezzata da W. J. T. Mitchell sul finire degli anni Ottanta sulla scia degli studi iconografici di Aby Warburg ed Erwin Panofsky, l'iconologia si è proposta sin dall'inizio come disciplina correttiva di quella "svolta linguistica" (*linguistic turn*) che aveva portato ad una ricca stagione di studi linguistico-semiotici dell'immagine, ma anche letto l'una (l'immagine) in funzione dell'altro (il linguaggio). L'iconologia si afferma invece come strumento e sintomo di un *pictorial turn* (svolta iconografica) che, nelle parole dello stesso Mitchell, vuole occuparsi «di cosa sono le immagini, di come esse si relazionano alla lingua, di come esse agiscono sugli osservatori e sul mondo, della loro storia, e di cosa dovremmo fare di loro e con loro».¹²

Il punto di partenza è il riconoscimento di equivalenza tra immagini grafiche (disegni, quadri, ecc.), ottiche (specchi, fotografie, ecc.), percettive (fantasmi, apparizioni, ecc.), verbali (metafore, descrizioni, ecc.) e mentali (sogni, idee, memorie, immaginari, ecc.) secondo la classica concezione di "famiglia" proposta da Ludwig Wittgenstein nel suo *Tractatus*, che ci autorizza a mettere «immagini mentali di colori, forme, e suoni, ecc. ecc. che entrano in circolazione grazie al linguaggio, nella stessa categoria di macchie di colore viste o suoni uditi».¹³ L'iconologia si occupa dunque di studiare il rapporto tra immagini mentali, grafiche e verbali secondo la facoltà transitiva della "famiglia" per cui non tutti gli elementi dell'una o dell'altra classe devono essere presenti per ipotizzarne esistenza e rapporti. In secondo luogo, l'iconologia tratta il rapporto immagine-linguaggio in termini invertiti rispetto a quelli semiotici classici: piuttosto che ancorare l'immagine alla triade di referente, significato e significante, essa tratta del rapporto tra immagini grafiche, mentali e verbali secondo un circuito autoreferenziale che si basa proprio sull'autoreferenzialità del linguaggio. Rapportando questa impostazione alla nozione di immaginario che stiamo elaborando potremmo dire che tanto quanto l'immagine esterna viene incamerata come ricordo-guida a livello mentale, l'immagine verbale è una parola o una frase che si traduce a livello mentale non tanto in un'immagine visiva, quanto in

11 *Ibid.*

12 J. T. Mitchell, *Iconology. Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago and London 1989, p. 15.

13 *Ibid.* Vedi anche L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Feltrinelli, Milano 2022.

un puro effetto autoreferenziale di presenza. Naturalmente questo non accade per tutte le frasi; tipicamente è la poesia piuttosto che la prosa a generare immagini mentali a partire da immagini verbali (metafore); ma non esclusivamente. Non c'è bisogno di raffigurarsi mentalmente il proletariato come un becchino con la pala in mano per apprezzare l'*enàrgeia* etico-epistemologica dell'immagine marxiana della classe operaia che scava la fossa a quella borghese, o “vedere” con l'occhio della propria mente una reazione chimica per percepire tutta la carica rivoluzionaria nell'immagine del capitalismo che trasforma “in aria tutto quel che è solido”. Allo stesso tempo, come non tutte le frasi si trasformano in materiale da immaginario, così ben poche immagini grafiche o ottiche possono aspirare a diventare una chimera o un'araba fenice nel nostro bestiario mentale.

L'immaginario si compone di una particolare classe di immagini-guida che grazie a Mitchell possiamo analogizzare alle *ipericone* (o metaimmagini) che egli teorizza come «figure della figurazione» o «immagini grafiche che riflettono sulla natura delle immagini».¹⁴ Rispetto alle ipericone grafiche analizzate da Mitchell, quelle mentali si distinguono solo per la traduzione dell'autoreferenzialità (esterna) in effetto di presenza (interno), ma possono essere distribuite nelle stesse tre classi in cui Mitchell suddivide quelle grafiche-verbali. *In primis*, la classe delle immagini che appaiono dentro un'altra immagine, o dei media che appaiono dentro un altro medium e così facendo mettono in luce lo scambio autoreferenziale e l'immanenza reciproca tra linguaggio e figurazione. L'esempio più classico indicato dallo stesso Mitchell lo troviamo nel quadro *Ceci n'est pas une pipe* di René Magritte (Fig. 1) che confonde e rende impossibile la decifrazione dei confini tra figurazione grafica, verbale e mentale e ne stimola l'articolazione all'infinito. Potremmo chiamarle Ur-ipericone, e considerarle alla base di tutte le forme di immaginario.



Figura 1. René Magritte, *Ceci n'est pas une pipe* (1929). Accessibile tramite codice QR qui sopra o sul sito <https://www.flickr.com/photos/outtacontext/21336510168>.

¹⁴ Ivi, p. 158.

Al secondo gruppo appartengono immagini che confondono o rompono i confini tra esterno e interno, mondo mentale e mondo reale. Rispetto alle prime, queste sono le ipericone mentali che incontriamo più frequentemente negli immaginari storici poiché rafforzano l'effetto di presenza del reale nell'immaginario. L'esempio di *La spirale* del disegnatore Saul Steinberg, che Mitchell trae da "The New Yorker" 1964, non potrebbe essere più calzante (Fig. 2) non solo per la sua autoreferenzialità al quadrato (disegnatore disegnato / disegnatore del disegnatore), ma anche perché potremmo facilmente sostituire il disegnatore con lo storico che trasforma eventi del passato in storia e nel contempo dà alla storia parvenza di realtà.



Figura 2. Saul Steinberg, *The Spiral*, pubblicata su "The New Yorker" (1964).
 Accessibile tramite codice QR qui sopra o sul sito <https://saulsteinbergfoundation.org/wp-content/uploads/2016/06/305-ARTIST-5-SPiral-SM-SSF-1374.-66.jpg>.

E infine ci sono le metafore metalinguistiche da cui siamo partiti, quali la «caverna» di Platone, la «tabula rasa» di Aristotele o la «camera oscura» di Marx che non si concretizzano necessariamente in immagini grafiche a livello mentale, ma hanno la stessa valenza di presenza e carica immanenziale delle metaimmagini grafiche e sono generalmente quelle che caratterizzano le ipericone degli immaginari filosofici.

È giunto il momento di tirare le somme. Seguendo un percorso iconologico, l'immaginario si configura come un mondo di ipericone mentali che rispetto alle normali immagini (mentali, grafiche, o verbali) sono stracariche di *enàrgeia* e producono un effetto di reciproca immanenza tra mondo mentale e mondo reale. Questa definizione ci permette innanzitutto di differenziare l'immaginario da un suo parente stretto, l'ideologia. Essi non si equivalgono affatto. Lavorano su piani complementari ma distinti: l'uno su quello dell'immanenza; l'altra su quello della trascendenza. Complementarmente, possiamo a questo punto suggerire che il concetto di immaginario storico indica l'esistenza di un'organizzazione mentale della storia parallela e alternativa a ciò che dal XIX secolo in

avanti abbiamo definito con il termine di coscienza storica privilegiando l'asse trascendentale-temporale a scapito di quello immanente-figurativo. Da secoli, infatti, abbiamo ben presente la differenziazione semantica dell'aggettivo "storico" tra il suo riferirsi esclusivamente al tempo passato e al reale in concetti quali "fatto storico" o "personaggio storico," e la sua parallela valenza di *imago* verbale quando riferito ad "eventi storici".¹⁵ In questo secondo caso, l'aggettivo *storico* attribuisce agli eventi, che sono per antonomasia gli effetti dell'agire nella realtà, la qualità di agenti significanti a livello mentale. Gli "eventi storici" non accadono nella realtà ma direttamente nell'immaginario che attribuisce loro poteri di riconfigurazione spaziale-epocale del tempo su scala generazionale. Chi potrebbe negare che l'"Olocausto", il "Sessantotto", "la caduta del muro", o "9/11", non siano semplici "fatti" ma veri e propri "eventi" storici e quindi ipericone di immaginari che hanno spazializzato il tempo in maniera epocale in un prima e un dopo, segnando la formazione di immaginari storici diversissimi nelle generazioni che si sono succedute dalla fine della Seconda guerra mondiale a oggi? Gli immaginari storici generazionali sono quindi da annoverare tra gli agenti storici più importanti che dovrebbero essere fonte di studio, ma non sono i soli.¹⁶ Vi sono immaginari storici che non hanno nulla di generazionale o epocale, ma, al contrario, si formano e si svolgono su scala *longue durée*. È questo il caso dell'immaginario mediterraneo al quale ho dedicato il mio ultimo studio, ma che riprendo qui in differente forma per meglio stimolare la riflessione teorica e metodologica sugli immaginari storici.¹⁷



Figura 3. Mario (Massimo Troisi) e Pablo Neruda (Philippe Noiret) a colloquio in riva ad una spiaggia mediterranea in *Il postino* (1994). Visionabile attraverso il codice QR qui sopra o sul sito <https://www.youtube.com/watch?v=El7atX6zYRQ>.

15 Solo la lingua inglese distingue tra "historical" come aggettivo temporale riferito al passato e "historic" quale aggettivo che indica la qualità epocale degli eventi. D'ora in avanti scriverò *storico* in corsivo ogni qual volta intendo riferirmi a questa seconda accezione.

16 L'immaginario storico fascista è il soggetto del mio primo libro (vedi nota 1).

17 Vedi nota 1.

Partiamo naturalmente da un'immagine, questa volta non fissa ma in movimento: una celebre sequenza del film *Il postino* (Fig. 3).¹⁸ Seduti sul bagnasciuga di una spiaggia troviamo il personaggio di Pablo Neruda (interpretato da Philippe Noiret) che recita una poesia alla quale il suo amico Mario, isolano-postino-anima semplice (Massimo Troisi), risponde dicendo che ascoltandola si è sentito «sbattuto dalle parole» come una barca «sbattuta dalle onde». «Tu lo sai cosa hai fatto, Mario?», commenta il premio Nobel 1971 per la poesia: «Una metafora!». Sorpreso, confuso, ma galvanizzato da tale riconoscimento Mario rilancia: «Ma allora volete dire che il mondo intero [...] è la metafora di qualcosa?»

Che cosa abbiamo qui? Permettetemi di suggerire che ci troviamo di fronte a una perfetta ipericonica che riunisce in sé tutte e tre le classi mitchelliane: una sequenza (cinemato)grafica che ci parla dell'invenzione della *metafora poetica* (prima classe); un'immagine di metafora («il mondo è la metafora di qualcosa?») che inverte i confini stessi di quella immagine (seconda classe); e infine una ipericonica che lega la creazione dell'immaginario poetico ad un rapporto con il mare implicitamente figurato come “madre di tutte le metafore” (terza classe). Ma di che mare stiamo parlando? Del “mare” in generale o di un mare specifico? C'è qualche lettore di questo saggio o spettatore del film che potrebbe rispondere diversamente a queste domande che con il nome “Mediterraneo”? Non credo. E non è un caso. La presenza del Mediterraneo nella sequenza quale mare progenitore della poesia dimostra che “il Mediterraneo” non è una semplice immagine verbale ma, come ha ottimamente argomentato Veronica Della Dora, una vera e propria ipericonica che appartiene alla classe delle cosiddette immagini metageografiche.¹⁹ Secondo i teorizzatori del termine, Martin Lewis e Kären Wigen (1997), le immagini metageografiche sono quelle di tutti i continenti, tanto quanto i punti cardinali: “Sud/Meridione”, “Nord/Settentrione”, “Ovest/Occidente”, “Est/Oriente”. Esse sono «immagini spaziali attraverso le quali organizziamo i nostri saperi e le nostre esperienze» ma che «significano sempre molto di più di quello che indicano come strutture spaziali». ²⁰ Non ci può sorprendere perciò che l'ipericonicità del Mediterraneo si riveli pienamente nelle mappe che lo hanno configurato nell'immaginario europeo.

18 L'intera sequenza è visibile su YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=3njKn_XKLi0.

19 V. Della Dora, *Mapping Metageographies: The Cartographic Invention of Italy and the Mediterranean*, in “California Italian Studies”, 1, 1, 2010, p. 1. <http://escholarship.org/uc/item/6g23b4fs> (Permalink). Molti degli spunti e delle immagini su cui è basata questa seconda parte di questo articolo derivano da questo eccezionale saggio di Della Dora.

20 *Ibid.*



Figura 4. *Tabula Peutingeriana* (IV secolo d.C.), copia medievale. Visionabile tramite il codice QR qui sopra o al sito: https://en.wikipedia.org/wiki/Tabula_Peutingeriana#/media/File:TabulaPeutingeriana.jpg.

Questa immagine (Fig. 4) si riferisce ad un *periplo* del IV secolo d.C., cioè il tipo di mappa topologica più diffusa in epoca romana. Vi erano segnate le strade che collegavano i *municipia* dell'impero con l'indicazione dei giorni di cammino tra di esse. Questa ci è giunta tramite una sua copia medievale in pergamena che misura quasi sette metri di lunghezza e trentacinque centimetri di larghezza. Che cosa ci dice questa mappa rispetto all'immaginario romano del *mare internum* o *mare nostrum*? Ci dice tutto, o quasi. Innanzitutto, ci parla della territorializzazione del potere imperiale romano e cioè del controllo del movimento di cose e genti attraverso la costruzione di strade sulla terraferma. Tramite la riduzione dello spazio marino a due strette strisce che lo configurano più come fiume che come mare, ci chiarisce inoltre come tale territorializzazione si fosse estesa al movimento sul mare tramite la soppressione costante della pirateria e la concentrazione sia della flotta militare che di quella commerciale presso il complesso portuale di Miseno-Pozzuoli.

Il Mediterraneo – e con esso tutti i bacini d'acqua dell'impero – si può dire essere *mediterritorializzato*, e cioè forzato a una restrizione tra le terre che lo schiacciano e allungano a mo' di autostrada di percorrimiento e quindi ipericonca della mobilità controllata dall'impero sia via mare che via terra. Difatti, come è risaputo, in epoca romana, l'aggettivo *mediterraneus* non fu mai sostantivizzato né fu mai comunemente associato al mare che oggi porta quel nome.²¹ Al contrario, esso si riferiva specificamente a regioni “tra le terre,” nel senso di lontane dall'elemento acqua.²² Siamo dunque di fronte a un immaginario imperiale-territorializzante che annulla totalmente il “medi” – o il “trans” come

21 Solo il geografo Julius Solinus nel III secolo d.C. sembra avesse usato il termine “*mediterraneus mare*” in riferimento al Mediterraneo, ma il termine non divenne d'uso comune neppure allora.

22 Vedi esempi qui: https://dizionari.corriere.it/dizionario_latino/Latino/M/mediterraneus.shtml.

lo chiameremmo oggi – a favore di un’immagine centripeta della rete di movimenti disegnata dal periplo. Guardando infatti alla locazione di Roma (Fig. 5), possiamo rilevare la visualizzazione del famoso motto secondo il quale «tutte le strade portano a Roma», ma apprezzare anche quella del suo inverso: tutte le strade che partono da Roma portano al Mediterraneo! Pur non incontrandola graficamente percepiamo a questo punto l’immagine di una ragnatela come ipericonica dell’immaginario *imperium* che svuoterà l’elemento mare dal “*Nostrum*”. Una ipericonica che, come dimostra questa mappa contemporanea delle antiche vie romane a mo’ di metrò, si è mantenuta ben viva nella modernità fino ai giorni nostri (Fig. 6). Difatti, la paradossale territorializzazione del mondo acquatico risulta essere una costante dell’immaginario mediterraneo europeo che si rafforzò in epoca cristiana.



Figura 5. Dettaglio, Roma, nella *Tabula Peutingeriana*. Visionabile tramite il codice QR qui sopra o al sito: <https://www.romanoimpero.com/2020/08/tavola-peutingeriana.html>.



Figura 6. Mappa stile metropolitana delle antiche strade romane. Visionabile tramite il codice QR qui sopra o al sito: <https://www.domanidoveandiamo.it/2021/02/strade-degli-antichi-romani-metro/>.



Figura 7. Particolare della *Mappa Mundi* detta del Salterio (1265 d.C.). Visionabile tramite il codice QR qui sopra o al sito: https://en.wikipedia.org/wiki/Psalter_world_map.



Figura 8. *Mappa Mundi* attribuita ad Al-Sharif al-Idrisi (1145 d.C.). Visionabile tramite il codice QR qui sopra o al sito: <https://www.cabinet.ox.ac.uk/al-idri-si-s-world-map-1152-0>.

La mappatura di tipo topologico di origine romana si mantenne in vita adattandosi ovviamente allo sviluppo delle religioni monoteistiche ma sviluppandosi in termini territorializzanti nell'immaginario cristiano, come possiamo osservare nella *mappa mundi* del Salterio, del 1265 (Fig. 7) a confronto di quella islamica attribuita ad Al-Sharif al-Idrisi e datata 1145 (Fig. 8). A riprova della natura metageografica dei punti cardinali, è immediatamente ovvia in entrambe l'inversione di quelle che oggi noi consideriamo le coordinate spaziali in cui troviamo il nord in alto e il sud in basso: l'aspirazione verso l'alto come sfera del divino è comune al Cristianesimo e all'Islam e non ci sorprende quindi di trovare nell'una la rappresentazione del paradiso all'estremo sud, e nell'altra la penisola araba al centro della mappa. Ma mentre in quella islamica non possiamo non notare una visione *mediacquea* del globo terrestre, e cioè una forte caratterizzazione delle terre, compresi i continenti, come isole in un fluido che le contiene e in cui il Mediterraneo non è neppure demarcato dal resto delle

acque, in quella cristiana troviamo l'esperazione e la temporalizzazione della territorializzazione latina del Mediterraneo.

Le *mappae mundi* cristiane sono strumenti di meditazione che si preservano nella memoria attraverso la spazializzazione – proprio come gli esercizi di memoria di quei tempi – mescolando città o episodi biblici del passato con siti del presente e luoghi del futuro biblico, come il paradiso che troviamo all'apice della mappa. Scompare la ragnatela stradale romana il cui centro simbolico viene ora occupato da Gerusalemme, mentre il mediterraneo verdastro che vediamo nella parte inferiore della mappa è iconicamente declassato dal rosso fulgido del mare che porta da millenni quel nome (Mar Rosso) rappresentato in alto sulla destra, e subordinato all'intento principale della mappa che è quello di mettere Roma (in basso), in linea con Gerusalemme (al centro) e il paradiso (in alto). Quel che permane del *Mare Nostrum* latino nella cristianità è l'*imperium* inteso come subordinazione del mare alla territorializzazione, che nella mappa antropomorfica del visionario Opicinus de Canistris dei primi del Trecento (Fig. 9) viene anche moralizzato, anticipando la recentissima immagine del «mare che corrompe» di Peregrine Horden e Nicholas Purcell, in cui il Mediterraneo è raffigurato come lo spazio che divide ma anche congiunge una decadente Europa a una seducente Africa.²³



Figura 9. Immagine cartografica di Opicinus de Canistris (ca. 1300 d.C.). Visionabile tramite il codice QR qui sopra o al sito https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Opicinus_de_Canistris,_Biblioteca_Apostolica_Vatican,_Vat._Lat._6435fol_79v.png.

Dovremo attendere il quindicesimo secolo per arrivare alle prime mappe che abbandonano la topologia a favore di una proiezione geometrica dello spazio reale sulla base delle 8.000 coordinate lasciate da Tolomeo nel suo libro *Geografia* tradotto per la prima volta in occidente nel 1409. La graticola di meridiani e

23 P. Horden e N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Wiley, New York 2000, trad. it. *Il mare che corrompe. Per una storia del Mediterraneo dall'età del ferro all'età moderna*, Carocci, Roma 2024.

paralleli permetteva di ridurre la superficie terrestre a una serie di punti geografici che agevolavano la rappresentazione delle masse spaziali in relazione alla massa totale delle terre e dei mari nel mondo. Ma nonostante il salto paradigmatico dalla topologia alla geometria e alla misurazione dello spazio, le mappe tolemaiche non fanno che esaltare ancor di più la visione territorializzante del mondo che l'Europa cristiana ha ereditato dall'*imperium* romano. Come nota giustamente Della Dora, nella mappa di Ulm del 1482 (Fig. 10) il Mediterraneo funge da modello alla rappresentazione dell'Oceano indiano: entrambi rappresentati come mari chiusi tra le terre.²⁴



Figura 10. Mappa tolemaica di Ulm (1482 d.C.). Accessibile tramite codice QR qui sopra o sul sito https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1482_Ulm_Ptolemy_World_Map.jpg.



Figura 11. Mappa tolemaica d'Italia (1467). Accessibile tramite codice QR qui sopra o sul sito <https://picryl.com/media/ptolemy-cosmographia-1467-italy-a-ae368a?zoom=true>.

²⁴ Della Dora, *Mapping Metageographies*, p. 11.

Difatti, la spinta territorializzante proveniente dal *Mare Nostrum*, sostiene la stessa studiosa, è chiaramente visibile anche nelle mappe tolemaiche della penisola italiana (Fig. 11).²⁵ La nuova scienza geografica basata sul *mimesis dia graphès* o *imitatio picturae* rompeva quindi con la tradizione topologica latino-cristiana ma trasferiva la territorializzazione del Mediterraneo alla penisola italiana stessa: la quale appare forzatamente separata e allontanata dalle maggiori isole mediterranee (Sardegna e Sicilia), ed altrettanto forzatamente attaccata alla massa continentale europea tramite una marcatissima catena appenninica che non solo si configura come una vera e propria colonna vertebrale della penisola ma termina con una sorta di artiglio a tre dita che sembrano saldamente trattene la preda (il sud della penisola) da qualsiasi tentazione centrifuga. Siamo a soli dieci anni dal viaggio che aprirà la via delle Indie attraverso l'Oceano sconosciuto. A breve, l'elemento acqua si impossesserà degli immaginari europei portando nei primi decenni del sedicesimo secolo alla sconvolgente nascita di un nuovo mare il cui nome cercherà di trasferire all'impero iberico-cristiano la tradizione territorializzante latino-cristiana. Si tratta ovviamente del mare di cui stiamo parlando, e cioè del "Mediterraneo" che nasce come sostantivizzazione dell'aggettivo latino *mediterraneus* – intorno agli anni Trenta del secolo sedicesimo – solo nelle lingue degli esploratori-navigatori provenienti da paesi che vi si affacciano: italiano (Il Mediterraneo), spagnolo (El Mediterraneo), francese (La Méditerranée), portoghese (O Mediterrâneo). L'esperienza della vastità oceanica porta finalmente a un riconoscimento pieno del fattore "mare" nell'immaginario di questi paesi, ma allo stesso tempo, la sostantivizzazione del Mediterraneo nell'epoca braudeliana di Filippo II non elimina nulla del longevo legame tra *Imperium, Mare Nostrum* e territorializzazione. A fronte della totale mancanza di corrispondenti del Mediterraneo nelle lingue arabe, l'unificazione geografica dei tanti mari dai tanti nomi nell'immagine verbale de "Il Mediterraneo" si configura come l'espressione simbolica dell'unione tra colonizzazione (delle Americhe) e rifiuto dell'altro (musulmani ed ebrei espulsi dalla Spagna) che la faticosa data 1492 segnerà per sempre nel cuore dell'identità europea. Il Mediterraneo, finalmente "mare", nascerà quindi sotto il segno della ragnatela imperiale, iberico-cattolica questa volta, ma egualmente territorializzante come lo era stata quella romana. Si tratterà di un "lago cristiano" come anche gli arabi dell'epoca lo definiscono, in cui il fattore acqua non ha nessuna centralità nell'immagine verbale "Mediterraneo". Dobbiamo spostarci in un campo cartografico totalmente diverso per scoprire come un altro immaginario mediterraneo, alternativo, centrifugo e acqueo-centrico, si fosse materializzato agli albori della modernità in contrasto alla sua configurazione verbale fortemente territorializzante.

25 Ivi, p. 12.



Figura 12. Pietro Vesconte, *Mappa Mundi* (1321). British Library. Accessibile tramite codice QR qui sopra o sul sito <https://www.myoldmaps.com/late-medieval-maps-1300/228-marino-sanudo-and-pietr/>.

Osservando questa *mappa mundi* trecentesca non può non saltare all'occhio la somiglianza con quella musulmana attribuita ad Al-Sharif al-Idrisi di due secoli prima, ma anche la presenza di una grande quantità di linee che si intersecano partendo da sedici punti situati sul perimetro esterno della mappa in corrispondenza degli oceani. Cosa rappresentano queste linee che passano sopra mari e terre disegnando una rete da pesca come quella delle tonnare mediterranee con le barche disposte in cerchio? In attesa che gli studiosi si mettano d'accordo sul decidere a cosa si riferiscono (per alcuni sono linee cosmologiche, per altri bibliche), è chiaro che a livello di immaginario queste linee invertono la territorializzazione dei bacini acquatici tipica delle *mappae mundi* cristiane fornendoci una metaimmagine del “Pianeta Oceano”, come hanno ridefinito la Terra i due filosofi italiani Roberto Casati e Simone Regazzoni, in due libri omonimi del 2022.²⁶ In questa mappa, le terre sono attraversate e letteralmente prese nella rete di interazioni, linee di forza e di movimento caratteristiche di spazi acquatici conclusi come appunto il Mediterraneo. Siamo infatti di fronte ad una doppia operazione ipericonica: la conversione di un mediterraneo territorializzato in mondo mediterraneizzato, e la trasfigurazione della ragnatela *imperium* in una rete da pesca multicentrica. La mappa del Vesconte registra così la rinascita dei traffici commerciali nel bacino mediterraneo ad opera degli arabi e delle repubbliche marinare cristiane, e contemporaneamente l'emergenza di un immaginario cartografico mediterraneo antecedente, parallelo, ed alternativo a quello che nel sedicesimo si organizzava intorno alla territorializzazione di stile *imperium*. È questo il Mediterraneo acqueo-centrico protagonista indiscusso della cartografia dei portolani che si sviluppa in parallelo alle *Mappae Mundi* ma su basi tutt'altro che topologiche.

²⁶ R. Casati, *Oceano. Una navigazione filosofica*, Einaudi, Torino 2022; S. Regazzoni, *Oceano. Filosofia del pianeta*, Ponte alle Grazie, Firenze 2022.



Fig. 13: Carta Pisana 1258-1291. Visionabile tramite il codice QR qui sopra o sul sito https://en.wikipedia.org/wiki/Carta_Pisana#/media/File:Carte_Pisane_Portolan.jpg

Un esempio per tutti: la carta portolanica pisana della seconda metà del tredicesimo secolo, in cui riconosciamo subito il corrispondente geografico di quella storia *del* Mediterraneo che Horden e Purcell oppongono alla tradizionale storia *nel* mediterraneo.²⁷ In questa come in tutte le carte nautiche dell'epoca, il Mediterraneo era raffigurato, nelle parole di Corradino Astengo, «come un luogo comune di attività umane, un'unità tenuta insieme da una sottile trama di rotte marittime, nella quale le persone non esitavano a spostarsi da un luogo all'altro se questo dava loro maggiori possibilità di praticare il proprio mestiere».²⁸ Un «continente liquido» a tutti gli effetti, secondo la fortunata immagine coniata da Gabriel Audisio nel 1935,²⁹ fatto di pura connettività costiera e isolana, come indicano chiaramente le decine di linee di rotta che si intersecano a mo' di fili di una fitta rete da pesca, senza confini, neppure con la terra, come si evince dal fatto che il perimetro delle coste non è tracciato da una linea di demarcazione ma si compone per effetto dei nomi di dozzine di porti riportati in rosso e in nero. Su queste carte nautiche, dice ancora Astengo, «la territorialità e i confini [sono] subordinati alla mobilità e alla circolazione» senza soluzione di continuità dal Duecento a oggi.³⁰ Esse esaltavano, ed esaltano ancora, la continuità della linea costiera mediterranea, piuttosto che la sua divisione tra imperi e Stati nazionali. E il tutto aveva anche un valore sacro-rituale diametralmente opposto a quello topografico delle *mappe mundi*. L'occhio e il dito di chi le osservava seguivano la sequenza dei porti attraverso un percorso in senso orario.

27 Horden e Purcell, *Il mare che corrompe*, p. 13.

28 C. Astengo, *The Renaissance Chart Tradition in the Mediterranean*, in *Cartography in the European Renaissance. Volume Three (Part 1)*, a cura di D. Woodward, The University of Chicago Press, Chicago e Londra 2008, p. 174 (traduzione mia). Accessibile sul sito https://press.uchicago.edu/books/HOC/HOC_V3_Pt1/Volume3_Part1.html

29 G. Audisio, *Jeuunesse de la Mediterranée*, Gallimard, Paris 1935.

30 Astengo, *The Renaissance Chart*, p. 175.

Separati da microscopiche incisioni, i nomi dei luoghi si susseguivano come piccoli grani di un rosario, che partiva dalle Colonne d'Ercole e culminava nella croce di Gerusalemme, per terminare nuovamente dove il viaggio era iniziato. Siamo di fronte all'ipericonca metageografica di un Mediterraneo opposto a quello territorializzante a ragnatela; un immaginario a rete da pesca che emerge iconograficamente nella modernità ma è chiaramente *storico*, rende cioè presente l'esistenza e la resilienza di un Mediterraneo anteriore al *Mare Nostrum*, ancorato alla figura politica dell'*emporion* greco-arcaico piuttosto che a quella dell'*imperium* romano.

Uno storico dell'antichità greca – Irad Malkin – ha recentemente proposto una configurazione della connettività antica mediterranea secondo il modello di una «rete distribuita» di *empori* che si sarebbe formata nel IX secolo a.C. grazie all'interazione tra le rotte commerciali di Fenici, Ellenici e Tirreni (chiamati poi Etruschi).³¹ Grazie a questa rete – sostiene Malkin – si affermò in quei secoli un modello di relazione tra “i molti e i molti” (piuttosto che tra un Se stesso e l'Altro), e una prospettiva «dalla nave alla costa» che fece del Mediterraneo un perfetto esempio di «sistema multidirezionale, decentralizzato, non-gerarchico, senza confine e proliferante, facilmente accessibile, sincretico, espansivo e interattivo di auto-organizzazione frattale». ³² Horden e Purcell hanno dimostrato come questa “connettività” mediterranea arcaica si sia mantenuta per oltre 2.500 anni a tutti i livelli materiali che possiamo immaginare, da quello economico, a quello sociale, a quello politico. Nella loro storia «del Mediterraneo» rientrano fenomeni che si adattano perfettamente alla definizione della rete emporica descritta da Malkin, dalla pirateria nel Mediterraneo, alla nascita e lo sviluppo del primo Cristianesimo con le lettere paoline che raggiungevano Corinzi e Alessandrini grazie alla rete di scambi mediterranei ancora in vita sotto la ragnatela romana, alla tratta degli schiavi multietnica e multi religiosa, al sistema di fondaci delle repubbliche marinare, alla rete di cabotaggio capillare messa in opera dal regno di Napoli nel Settecento. Che questa connettività non lasciasse traccia al livello di immaginario sarebbe stato impossibile – e le immagini-mappe che abbiamo osservato ce ne parlano ampiamente.

Non mi rimane che chiudere con una immagine portolana d'Italia (Fig. 14) della seconda metà del Cinquecento che non solo ne delinea precisamente il perimetro e la massa attraverso un susseguirsi infinito di *emporia*, ma ne comprende anche le isole, e attraverso le linee di rotte marittime la mette in relazione con queste e con le altre coste ad est e ad ovest e con l'oltremappa infinito secondo appunto una logica frattale per la quale l'immaginario a rete da pesca genera reti di immaginario. Come ben detto da Della Dora, l'Italia non è solo una terra centrale *nel* Mediterraneo, essa stessa è un'idea metageografica come quella di

31 I. Malkin, *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford (Eng.) 2013.

32 Ivi, p. 25.

Mediterraneo, una sua forma metonimica di unità dei diversi, di oscillazione tra *imperium* ed *emporium*.



Figura 14. Cola di Briatico, Portolano, 1430. Visionabile tramite il codice QR qui sopra o sul sito <https://www.laraia.it/Tonino/Cartografia/Cartografia02.htm>.

Bibliografia

- Astengo, C., *The Renaissance Chart Tradition in the Mediterranean*, in *Cartography in the European Renaissance. Volume Three (Part 1)*, a cura di D. Woodward, The University of Chicago Press, Chicago e Londra 2008.
- Audisio, G., *Jeunesse de la Méditerranée*, Gallimard, Paris 1935.
- Casati, R., *Oceano. Una navigazione filosofica*, Einaudi, Torino 2022.
- Della Dora, V., *Mapping Metageographies: The Cartographic Invention of Italy and the Mediterranean*, in “California Italian Studies”, 1, 1, 2010.
- Fogu, C., *The Historic Imaginary. Politics of History in Fascist Italy*, University of Toronto Press, Toronto 2003.
- Fogu C., *The Fishing Net and the Spider Web. Mediterranean Imaginaries and the Making of Italians*, Palgrave, London and New York 2022.
- Freedberg, D., *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, University of Chicago Press, Chicago and London 1989.
- Ginzburg, C., *Ekphrasis and Quotations*, in “Tijdschrift voor Filosofie”, 20, 1988, pp. 3-19.
- Ginzburg, C., *Représentation: Le mot, l'idée, la chose* in “Annales ESC”, 6, 1991, pp. 1219-1234.
- Horden, P., Purcell, N., *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Wiley, New York, 2000, trad. it. *Il mare che corrompe. Per una storia del Mediterraneo dall'età del ferro all'età moderna*, Carocci, Roma 2024.

- Kantorowicz, E., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957.
- Lennon, K., *Imagination and the Imaginary*, Routledge, New York 2015.
- Malkin, I., *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford (Eng) 2013.
- Mitchell, J. T., *Iconology. Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago and London 1989.
- Passerini, L., *Mussolini immaginario. Storia di una biografia, 1915-1939*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Regazzoni, S., *Oceano. Filosofia del pianeta*, Ponte alle Grazie, Firenze 2022.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Feltrinelli, Milano 2022.