

CRISTIANO GROTTANELLI

Appunti su mito e potere

Partiamo subito citando due autori emblematici. Il primo è CLAUDE LÉVI-STRAUSS (n. 1908), in particolare i suoi testi *The Structural Study of Myth* in "Journal of American Folklore" 28 (Ottobre-Dicembre 1955), pp. 428-444, e *La structure des mythes*, capitolo XI di *Antropologie Structurale*, Plon, Paris 1958. Il secondo è ROLAND BARTHES (1915-1988), con il suo lavoro *Mythologies*, Seuil, Paris 1957 (trad. it "Miti d'oggi")

Lévi-Strauss, che lavorava su miti antichi o esotici, ma anche su ciò che chiamava "le versioni europee" di quei miti (per esempio, il mito edipico di Freud), scopriva che "la stessa logica è all'opera nel pensiero mitico e nel pensiero scientifico, e che l'uomo ha sempre pensato altrettanto bene". Dunque, razionalità del mito.

Roland Barthes lavorava sui miti francesi del ventesimo secolo e affermava che il mito, in quanto "parola" e "sistema semiologico", era un "linguaggio rubato" e una "parola depoliticizzata" che presentava come "naturali" delle situazioni e delle qualità che erano in realtà storiche.

Ovviamente, contrapporre semplicemente la prospettiva di Lévi-Strauss a quella di Barthes sarebbe una semplificazione assurda dal momento che i due, come suol dirsi in questi casi complicati, "non si ponevano sullo stesso piano". Per capire meglio, sarebbe interessante leggere insieme - ma ce ne manca il tempo - una serie di prese di posizioni di Lévi-Strauss relative a Roland Barthes, dal quale diceva di sentirsi lontano, e a Georges Dumézil, specialista della cosiddetta "mitologia indoeuropea", che egli ricevette con un famoso discorso all'*Académie Française*. Con entusiasmo Lévi-Strauss citava in quel discorso l'espressione di Dumézil: "Un popolo senza miti sarebbe un popolo morto".

Invece, affronteremo alcune affermazioni drastiche di Roland Barthes. Costui comincia con l'identificare una parola che oppone al mito: "il linguaggio dell'uomo produttore". Afferma, cioè, che si ha linguaggio dell'uomo produttore

"dovunque l'uomo parla per trasformare il mondo (*le réel*) e non più (come nel caso del linguaggio mitico) per conservarlo in immagine". E spiega: "quando (l'uomo) lega il suo linguaggio alla trasformazione delle cose, il metalinguaggio è rinviato a un linguaggio-oggetto, e il mito è impossibile".

Se ne deduce, continua Barthes, che il linguaggio propriamente rivoluzionario non può essere un linguaggio mitico. La rivoluzione si definisce come un atto catartico destinato a rivelare il ruolo politico del mondo (*la charge politique du monde*): essa fa il mondo, e il suo linguaggio, tutto il suo linguaggio, è assorbito funzionalmente in quel fare (*est absorbé fonctionnellement dans ce faire*). E' proprio perché essa (la rivoluzione) produce una parola pienamente, cioè dall'inizio alla fine, politica, e non, come il mito, una parola inizialmente politica e in conclusione naturale, che la rivoluzione esclude il mito.

Tuttavia, è ancora possibile, continua Barthes, domandarsi se esistono miti di sinistra ("*des mythes à gauche*"):

"Mi hanno domandato se esistono miti 'a sinistra'. Certo, nella misura in cui la sinistra non è la rivoluzione. Il mito di sinistra sorge precisamente nel momento in cui la rivoluzione si trasforma in 'sinistra' (*au moment où la révolution se transforme en "gauche"*), cioè accetta di mascherarsi, di produrre un meta-linguaggio innocente e di deformarsi in 'Natura'. Questa denominazione rivoluzionaria può essere tattica o non, non è questo il luogo per discuterne. In ogni caso essa, prima o poi, è sentita come un processo contrario alla rivoluzione, ed è sempre più o meno esplicitamente in rapporto al mito che la storia rivoluzionaria definisce i suoi 'deviazionismi' [forse è meglio tradurre con "revisionismi" il termine '*déviationsnismes*']. E' venuto un giorno, per esempio, nel quale il socialismo stesso ha definito il mito stalinista (*le mythe stalinien*). Stalin come oggetto parlato ha presentato per anni, allo stato puro, i caratteri costitutivi della parola mitica: un "senso", che era lo Stalin reale, lo Stalin della storia; un "significante", che era l'invocazione rituale a Stalin, il carattere fatale degli epiteti di cui la natura circondava il suo nome; un "significato" che era l'intenzione di ortodossia, di disciplina, di unità, riferita (*appropriée*) dai partiti comunisti a una situazione definita; una "significazione" infine, che era uno Stalin fatto sacro, le cui determinazioni storiche si ritrovavano fondate in natura, sublimite sotto il nome di Genio, cioè dell'irrazionale e dell'ineffabile: qui, la depoliticizzazione è evidente, e denuncia in pieno il mito".

Se ne doveva concludere, affermava Barthes: “Sì, il mito esiste a sinistra, ma non ha affatto le stesse qualità del mito borghese. Il mito di sinistra è inessenziale (*inessentiel*).” Il che è come dire che il mito di sinistra, che resta comunque il contrario della rivoluzione, è meno mito del mito borghese, ed è dunque una sorta di superfetazione, e in questo senso *inessentiel*. Non è un caso che *Mythologies* sia stato pubblicato nel 1957, un anno dopo il XX Congresso del Partito Comunista Sovietico, cioè dopo il Congresso della destalinizzazione, durante il quale appunto: «*le socialisme lui-même a défini le mythe stalinien*».

Nel presente contesto, piuttosto che alla costruzione, relativamente tardiva, del *mythe stalinien*, sarà utile interrogarci sul sistema mitico-rituale costruito, in piena rivoluzione, dai bolscevichi intorno ai loro capi ed eroi. Lavoriamo sulle immagini. Cominciamo col guardare un manifesto (fig. 1) raffigurante Trotskij come San Giorgio a cavallo che combatte il drago controrivoluzionario (datato al 1918): un lungo serpente recante sul capo il cilindro del capitalista e lungo il corpo l'iscrizione KONTR-REVOLUCIJA. Non solo il significato di quest'immagine era palmare, ma nel corso del XVIII secolo l'arte popolare produsse raffigurazioni dello zar Pietro il Grande che, assimilato a San Giorgio, sconfiggeva un leone che rappresentava il nemico: la Svezia (figg. 1, 2, 3, 4). Ecco, nel manifesto del 1918, il mito rivoluzionario: una contraddizione in termini se accettiamo le idee di Barthes, ma una verità palmare che non credo si possa definire diversamente!

Inutile dire che, mentre i contadini e i proletari ortodossi riconoscevano il prototipo e nel migliore dei casi (nel migliore dei casi per i Bolscevichi) aderivano all'appello, i capi rivoluzionari, e in particolare Trotskij, il capo militare, non potevano riconoscersi in questi santini. Dico in particolare Trotskij perché ricordo che già nel dicembre 1923, durante la malattia di Lenin, il *Politburo* (la direzione centrale del Partito Comunista Russo) discusse a lungo sulla sorte del corpo del proprio *leader*. A Stalin che proponeva di trattare il futuro cadavere in un modo che corrispondesse allo spirito del popolo russo (cioè, come fu presto chiaro, di imbalsamarlo), Trotskij rispose sdegnato che quella proposta era controrivoluzionaria, e che chi la faceva propria voleva copiare la pratica della Chiesa Ortodossa facendo del corpo di Lenin una reliquia. Il corretto modo di disporre di quel corpo sarebbe stato la cremazione.

Come tutti sappiamo, vinse Stalin, e Lenin, imbalsamato, fu posto in una teca del Mausoleo della Piazza Rossa. Poco lontano, il cervello di Lenin, tagliato in sottilissime fette per consentirne lo studio, era conservato in un locale dell'Istituto del Cervello dell'Accademia Sovietica delle Scienze Mediche. Le successive figure mostrano il mausoleo visitato da una lunga fila di turisti e di cittadini sovietici, la guardia d'onore, e il sistema delle sepolture eroiche disposte,

in tre gruppi gerarchicamente organizzati, lungo un muro del Kremlin (figg. 5, 6, 7), in cui significativa è la disposizione delle sepolture.

Ancora oggi, ben sedici anni dopo la fine dell'Unione Sovietica (1991), Lenin è sepolto nel Mausoleo, anche se ormai privo della squadra di medici e tecnici che si occupava istituzionalmente della conservazione della mummia, e ovviamente senza il picchetto d'onore che vigilava sulla teca. In un lavoro apparso nel 1999, ho raccontato e discusso il problema della presenza del Mausoleo con la sua mummia otto anni dopo il 1991, cioè del perdurare del simbolo di un'istituzione politica che da tempo non esisteva più. Ma ammetto che allora non avrei immaginato che l'ingombrante cadavere sarebbe stato presente così a lungo. Quello che vorrei illustrare qui è una tappa della complessa storia del conflitto internazionale intorno a quel simbolo, che si incentrò su un racconto plasmato da coloro che osteggiavano il leader e i suoi fautori. Il 29 luglio 1992 il settimanale *Oggi* pubblicò le foto che vi mostro (figg. 8, 9, 10), tratte - affermava Dino Cimagalli nell'articolo che accompagnava quelle fotografie - dagli archivi segreti del Partito Comunista Sovietico da poco aperti (1991). In esse Lenin guarda nel vuoto con espressione demenziale, o con occhi spalancati ma spenti e con il labbro inferiore che sporge pendulo dai baffi spetinati. Come per spiegare lo spaventoso aspetto del leader paralizzato, Cimagalli raccontava nei particolari la storia dei tre ictus di Lenin dal 22 marzo 1922 alla sua morte il 24 gennaio 1924, presentando quella morte come causata dalla sifilide, che Lenin avrebbe contratto a Parigi nel 1902. L'ipotesi della sifilide avrebbe spiegato perché le fotografie pubblicate da *Oggi* erano state tenute segrete dal Partito.

Possiamo riconoscere nell'articolo di Cimagalli una sorta di *contro-mito* della morte di Lenin opposto al mito sovietico di quella morte. Quello sovietico era il mito della morte dell'eroe, ucciso dal suo immane lavoro di rivoluzionario e di capo di stato. La lettura che *Oggi* proponeva delle tre foto segrete rispondeva al contrario al tema del tiranno infetto, ucciso da una malattia disgustosa. L'ipotesi della sifilide di Lenin, assente dalle pur numerose ricerche mediche sulla sua morte, era comparsa per la prima volta nel romanzo storico di Tilman Spengler (nato nel 1947) *Lenins Hirne* (Il cervello di Lenin), pubblicato giusto in tempo per la Fiera del Libro (*Buchmesse*) di Francoforte che si svolse fra il 9 e il 14 ottobre 1991.

Anche se nell'ipotesi giornalistica della sifilide il volume di Spengler non era citato, è verosimile che fra la trama del romanzo del 1991, coevo del crollo dell'Unione Sovietica, e l'ipotesi del 1992 esistesse un preciso rapporto. Più in generale, la contrapposizione drastica fra mito sovietico e un contro-mito occidentale aveva un precedente più noto e altrettanto radicale, che si deve riconoscere nell'opposizione fra la credenza sovietica nell'esistenza del vero corpo di Lenin nella teca del Mausoleo e la diceria occidentale che proponeva di riconoscerci null'altro che un pupazzo di cera. Di questa contrapposizione

scriveva NINA TUMARKIN nel suo libro *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Harvard University Press 1997:

“Il corpo (di Lenin) è stato sin dall’inizio oggetto di voci e di storie, secondo molte delle quali la figura del mausoleo è fatta di cera. Ora, sia la convinzione dei sostenitori del sistema sovietico (per i quali i resti di Lenin esposti sono effettivamente il suo corpo imbalsamato) sia la tesi dei suoi detrattori (che affermano che quei resti siano in realtà un pupazzo di cera) sono una testimonianza del simbolismo politico di cui è investita la mummia del leader. Nel 1918 la lode di Lenin divenne un’espressione retorica della lealtà al regime bolscevico. Nel 1924 quella lealtà veniva espressa nell’asserzione mistica “Lenin vive”. La fiducia nell’autenticità del corpo serve in parte alla stessa funzione. E’ un atto di fede nel sistema, perché è un’accettazione di miti (che non necessariamente sono falsi: alcuni miti sono veri) prodotti ufficialmente.”

Più modesto del progetto lévistraussiano che parte dai miti degli indigeni americani alla ricerca del pensiero selvaggio, più ideologicamente condizionato di quel progetto, il discorso di Roland Barthes sui miti europei del secolo scorso apre tuttavia, anche se in modo criticabile, una problematica interessante sui nostri miti e affronta con coraggio il problema del rapporto fra mito e politica. Un riscontro di quel tipo di lettura l’ho incontrato quando, nell’inverno del 2002, nella romana Via Nazionale, ho letto e sono riuscito a procurarmi strappandolo dal muro un manifesto coloratissimo, supplemento dell’edizione del 4 gennaio di quell’anno di *Eva Tremila*.

La tematica del manifesto non è troppo lontana da quella che Barthes esaminava nell’articolo *La croisière du Sang Bleu*, pubblicato fra il 1954 e il 1956, e ripresentato nel libro *Mythologies*, 1957, di cui ho trattato all’inizio. Ma lo specifico “senso” della piccola opera coniuga in realtà la cronaca rosa con la morte e con la politica. L’affascinante principessa Diana Spencer, moglie infelice e tradita dell’erede al trono Carlo d’Inghilterra, è mostrata accanto al suo nuovo amore, il miliardario arabo Dodi Al Fayyed, insieme con il quale era morta nel 1997 in un tragico e, secondo certa stampa, misterioso, incidente automobilistico parigino. Dietro di loro si staglia un mito del ventunesimo secolo, il malvagio capo terrorista Bin Laden, anch’egli miliardario arabo. La scritta “*E’ stato Bin Laden a fare uccidere Diana e Dodi. La odiava: ecco perché*” riassume l’articolo del fascicolo annunciato, che a sua volta creava un’audace sintesi fra miti moderni.



figura 1



figura 2



figura 3



figura 4

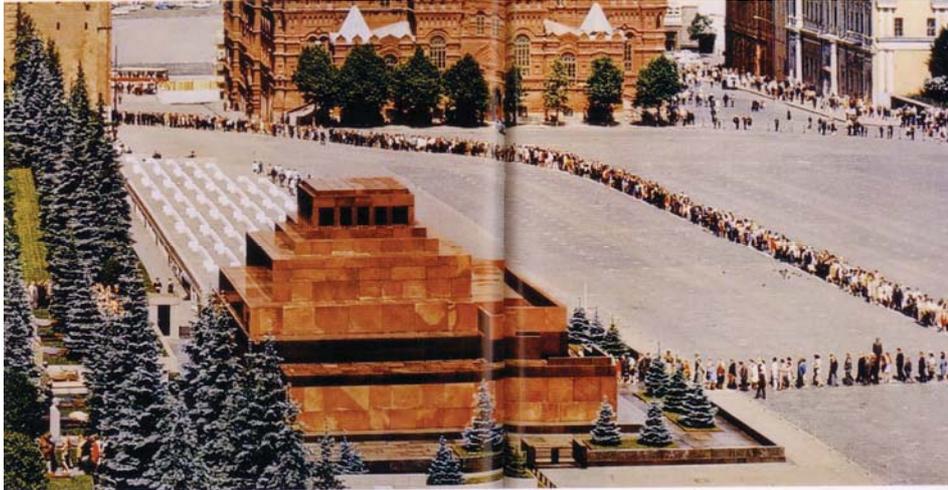


figura 5



figura 6

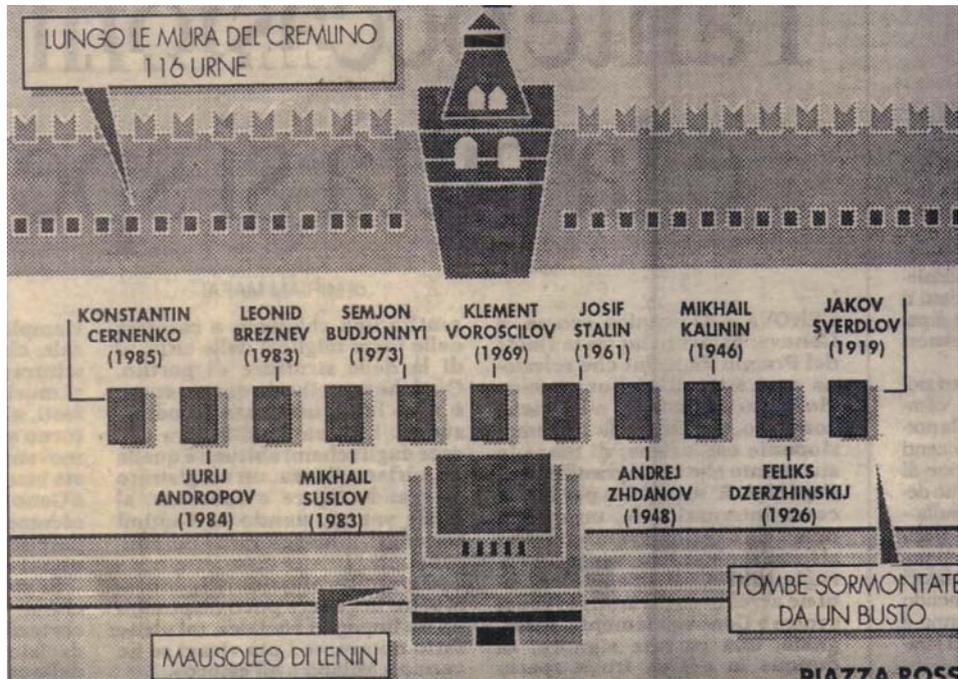


figura 7



figura 8

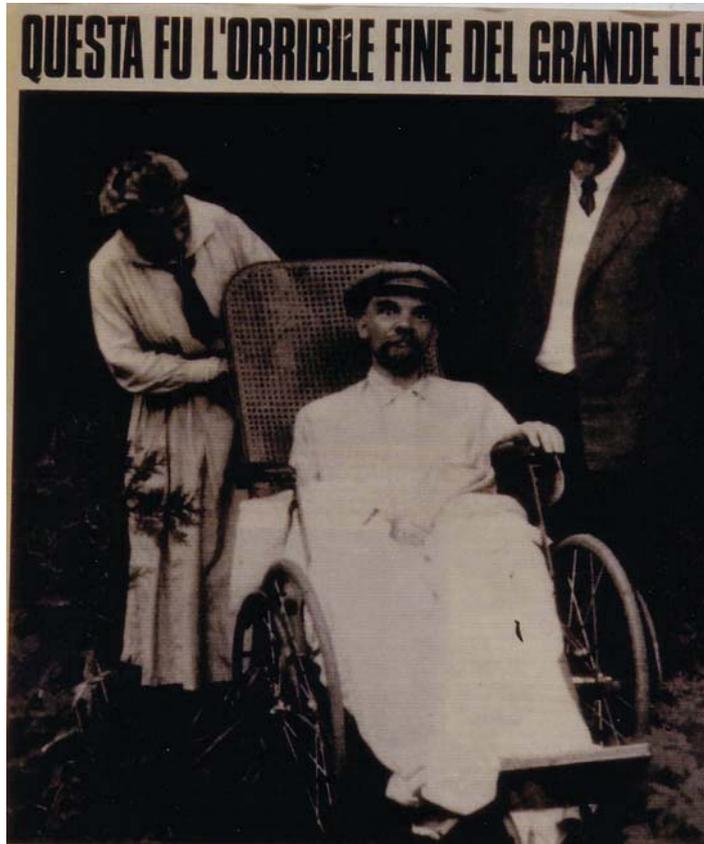


figura 9



figura 10