

L'uso politico della storia nella “società della commemorazione”.

Il ruolo della memoria storica nella costruzione delle identità nazionali contemporanee

Gloria Frisone

Abstract

A lungo si è dibattuto sullo statuto epistemologico della storiografia e sulle conseguenze politiche che un uso spesso spregiudicato, se non apertamente manipolatorio, della storia potesse avere in ambito pubblico. A partire da una disamina di queste posizioni, con il presente articolo ci proponiamo di analizzare l'investimento memoriale rispetto a tragedie collettive lette in chiave traumatica. Chiameremo quindi *società della commemorazione* l'organizzazione sociale contemporanea nella quale, per rinsaldare il sentimento d'identità collettiva e legittimare il potere dei singoli Stati-Nazione, viene celebrato un passato di sofferenza su cui solo la vittima è autorizzata a esprimersi con verità.

Philosophy has long debated the epistemological status of historiography; several thinkers also questioned the political consequences that an excessive or manipulative use of history could have in the public sphere. Starting from an examination of these positions, this article aims at analyzing the memorial investment on collective tragedies interpreted in a traumatic sense. Therefore, we will call *society of commemoration* the contemporary social organization. Here, a suffering history is celebrated in order to reinforce the feeling of collective identity and the legitimization of power in every particular Nation-States. About this history, only the victim can express the absolute truth.

Keywords: Historical memory; collective identity; memorial; trauma; victim

1. Critica della storiografia: dalla questione epistemologica alla questione politica

Passando attraverso gli insegnamenti di Jacques Lacan, Michel de Certeau giunge a un'analisi epistemologica della storia. Tuttavia, laddove Lacan riduce l'inconscio alla

sua dimensione simbolico-linguistica, lo storico di Chambéry privilegia la biografia del singolo, considerata come una manifestazione particolare della Storia dell'Uomo. È per tale tramite che egli mette in luce il rifiuto della storiografia di riconoscere la sua parentela con il mito e di affermare l'implicita valenza letteraria dei propri resoconti fattuali, allo scopo di espugnare «l'errore della *fabula*»¹. Come del resto già Kant aveva sostenuto, le narrazioni storiche senza analisi sono vuote, mentre l'analisi storica senza struttura narrativa risulta cieca e incompleta². In tempi più recenti, Bruno Latour ha chiarito che l'effetto di verosimiglianza viene prodotto da una retorica narrativa che intrattiene legami di somiglianza con la fiction³. Per dirla con Michel de Certeau:

Le parole suadenti della narrazione trasformano, spostano, e regolano lo spazio sociale; esercitano un potere immenso, che tuttavia sfugge al controllo poiché si presenta come la rappresentazione veritiera di ciò che accade o è accaduto⁴.

Risulta inattuabile, dunque, assumere un punto di vista neutro. L'enunciazione è già di per sé un atto politico. «Il racconto che parla in nome del reale» afferma Certeau, «ha il carattere di un'ingiunzione»⁵. Allo stesso modo, per lo storico della filosofia Hayden White i fatti storici vengono inquadrati secondo una struttura narrativa che esprime un preciso ordine di significato non soltanto cronologico ma anche logico, assiologico e politico⁶. Inoltre, per Michel de Certeau:

Ogni narrazione che racconti «ciò che accade» (o è accaduto) istituisce il reale, nella misura in cui si fa passare per rappresentazione di una realtà (passata) [...] Eppure il reale rappresentato non corrisponde al reale che determina la sua rappresentazione. Esso nasconde, dietro la figura di un passato, un presente che lo organizza⁷.

L'autore sembra qui voler riadattare in chiave politica la nota formula crociana: «ogni storia è storia contemporanea»⁸. Essendo l'evento passato presente nella mente dello storico che lo riflette, tale evento, pur remoto che sia, non è per sempre dato oggettivamente davanti a lui ma costruito nella sua mente, nel presente.

Nell'ambito di una filosofia hegeliana che non concepisce nulla di esistente ontologicamente se non nel pensiero, Carl Schmitt riconosce a Croce il merito di

M. de Certeau, *Storia e psicanalisi, tra scienza e finzione* (1986), tr. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 79.

² cfr. I. Kant, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica* (1784), a cura di R. Mordacci, tr. it. di S. Bacin, Mimesis, Milano-Udine 2015, ed. originale 1784

³ cfr. B. Latour, *L'espoir de Pandore*, La Découverte, Paris 2001.

⁴ M. de Certeau, *Storia e psicanalisi, tra scienza e finzione*, op. cit., p. 60.

⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁶ H. White, *The value of narrativity in the representation of reality*, in «Critical Inquiry», vol.7, n. 1, 1980, pp. 5-27: 18.

⁷ M. de Certeau, *Storia e psicanalisi, tra scienza e finzione*, op. cit., p. 55.

⁸ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917, p. 72.

aver messo in luce la natura presente di ogni conoscenza storica⁹. Ciò non gli impedisce, tuttavia, di prendere le distanze da tutte quelle interpretazioni spiritualistiche che aspirano a tracciare, come avevano fatto Vico e Comte, una «storia generale dello sviluppo umano»¹⁰. A tali letture, che presuppongono e confermano un certo mito del progresso, Schmitt contrappone una visione dialettica, in cui a susseguirsi non sono le fasi astratte della storia universale dell'uomo, ma diversi centri di riferimento, ciascuno dei quali specifico di un determinato periodo storico. Così, attraverso operazioni di «neutralizzazione» e «spoliticizzazione» del centro di riferimento precedente, divenuto ormai «campo di lotta», si scopre un nuovo «terreno neutrale» che ben presto si rivelerà foriero di nuovi conflitti¹¹.

In quegli stessi anni, partendo come Schmitt da una posizione dialettica e anti-progressista, Walter Benjamin si fa portavoce del materialismo storico, tesi diametralmente opposta alla concezione idealista di Hegel e Croce. Il filosofo tedesco oppone alla visione lineare del tempo, un'«immagine dialettica» come vero oggetto di storia, la cui «struttura monadologica richiede «che esso sia sbalzato fuori dal *continuum* del corso storico»¹². In continuità con il pensiero marxista, egli rifiuta ogni atteggiamento contemplativo adottato da un presunto intelletto universale in grado di investire il passato di uno sguardo puro e neutrale. In questa prospettiva, non è possibile alcuna memoria autentica al di fuori della memoria involontaria che si riferisce al ricordo di ciò che non è stato vissuto consapevolmente. Di conseguenza, un'esperienza vissuta da un soggetto e da lui percepita come tale non può essere ricordata in modo oggettivo; il suo richiamo sarà sempre direzionato da un pregiudizio di valore storico, morale e politico¹³.

Tutte queste riflessioni, ci espongono al problema di fondare un rapporto di obiettività con il passato che richiede una riformulazione non teorica, o filosofica, ma pratica, anzi metodologica¹⁴. La questione è stata presa in considerazione da Lucien Febvre e Marc Bloch, fondatori nel 1929 della rivista delle *Annales d'Historie Economique et Sociale*, assurta a vera e propria scuola del metodo storiografico. Tale metodo, secondo Bloch, è quello di una storia fatta non per giudicare ma comprendere e spiegare, pronta quindi a rinunciare al «vecchio antropocentrismo del bene e del male»¹⁵; il che non significa non riconoscere, come ha fatto Febvre, la natura già tutta interpretativa del dato storico. La storiografia ben definita, sostiene l'autore, è

⁹ C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico* (1932), Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 167-183: 167.

¹⁰ *Ibidem*, p. 169.

¹¹ *Ibidem*, pp. 176.

¹² W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, in Id., *Opere complete* (1982), a cura di R. Tiedemann, tomo IX, Einaudi, Torino 2000, p. 533.

¹³ W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Angelus Novus* (1939), Einaudi, Torino 1976, pp. 94-95.

¹⁴ L. Febvre, *Problemi di metodo storico* (1962), Einaudi, Torino 1992, p. 186.

¹⁵ M. Bloch, *Apologia della storia o il mestiere di storico* (1949), Einaudi, Torino 1998, p. 106.

scienza del fatto storico e non del «dato bruto»¹⁶: il dato è già di per sé costruito, è già analisi storica, nel momento stesso in cui viene scelto come fatto. Del resto, gli fa eco Bloch «nessuna scienza potrebbe fare a meno dell'astrazione»¹⁷. Il problema però è che, ponendosi come mezzo per organizzare il passato in funzione del presente, la storia raccoglie, organizza e classifica i dati *in funzione dei suoi bisogni presenti*¹⁸. Tuttavia, è proprio attraverso il metodo che la storiografia si oppone alla tradizione, che giudica e moralizza il passato, ponendosi al contrario come scienza positiva. Gli autori delle *Annales* riportano così alla luce il valore del documento e della testimonianza. Tali documenti, preziosi per lo storico, sono scritti in parole e quindi sempre soggetti a critiche o fraintendimenti; lo storico, dice Bloch, deve prendere questa parola, «preziosa ma imperfetta», come tale¹⁹. «Solo a prezzo di questa plasticità» afferma l'autore «la Storia può sperare di adattare, secondo il detto di Bergson, le proprie classificazioni alle “linee stesse del reale”»²⁰.

Anche Paul Ricœur si è interrogato sulla dimensione etica della storia a partire dallo stretto rapporto che questa intrattiene con la memoria. Secondo il filosofo francese, per rimanere fedeli al proprio ricordo diventa cruciale distinguere la memoria dall'immaginazione²¹. Se una perfetta aderenza tra presente e passato non risulta possibile, si può comunque evitare di manipolare la memoria attraverso un procedimento di tipo dialettico che ponga il passato in prospettiva storica con il presente²². Al contrario di Benjamin, però, per Ricœur è proprio il ricordo involontario, carico di emotività, a far scivolare l'uomo nel rischio di una sovrainterpretazione immaginifica dei fatti: come nel set psicanalitico, razionalizzare la memoria è l'unico modo per arginare la riemersione coatta del ricordo doloroso²³. Il ricordo puro ritorna sempre sotto forma di immagine, la quale è così carica di emotività da gettarsi nel presente in modalità non sempre razionalmente controllabili.

2. L'uso politico della memoria storica

È in questo interstizio tra verità e finzione in cui è sospesa la conoscenza storica, che risulta sempre possibile elaborare molteplici interpretazioni del passato. Ogni versione dei fatti trascorsi si presta quindi a un uso politico finendo spesso per servire la causa dell'ideologia dominante. Considerare il lavoro degli storici in prospettiva etica oltre che scientifica, dice Sabina Loriga, diventa quindi una necessità eminentemente sociale che tocca da vicino il nostro ruolo e la nostra funzione di cittadini

¹⁶ L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, op. cit., p. 180.

¹⁷ M. Bloch, *Apologia della storia o il mestiere di storico*, op. cit., p. 110.

¹⁸ L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, op. cit., 186, corsivo mio.

¹⁹ M. Bloch, *Apologia della storia o il mestiere di storico*, op. cit., p. 124.

²⁰ *Ibidem*, p. 137.

²¹ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000, p. 66.

²² *Ibidem*, p. 206.

²³ *Ibidem*, p. 74.

contemporanei²⁴. Gli storici non sono e non sono mai stati i detentori esclusivi del sapere storico; ma nella società contemporanea molti altri vettori sociali come la letteratura, il cinema, la stampa, l'arte partecipano in egual misura alla comprensione del passato e alla costruzione della memoria collettiva. In maniera del tutto contraddittoria, osserva Loriga, a un «repli sur le passé» spesso smisurato e contrassegnato dalla pervasività delle pratiche memoriali, si è affiancato uno scetticismo generale, nutrito dal sospetto radicato e quasi istintivo verso quell'immagine stereotipata della storia che, secondo una vulgata ormai classica, «è sempre stata e sempre sarà scritta dai vincitori»²⁵.

Simili luoghi comuni possono addirittura prestare il fianco a false ipotesi dal sapore negazionista. Si tratta soprattutto delle correnti revisioniste che prendono di mira la versione ufficiale della Shoah o, più recentemente, del comune sospetto contro la comunità ebraica, divulgato persino dalla stampa e dai media, in occasione degli attacchi terroristici dell'undici settembre. Queste opinioni hanno nutrito il ricettacolo di ipotesi pseudoscientifiche, presentate come realtà storiche perfettamente razionali e al loro interno coerenti; inoltre hanno anche favorito il moltiplicarsi di controversie ideologiche giocate sul terreno della scienza storiografica: si pensi a questo proposito al ruolo che ha preso in Germania l'*Historikerstreit*, nato dalla contesa tra Habermas e Nolte sulla presunta «omogeneità essenziale delle condizioni» che avrebbero prodotto l'emergere del marxismo e del nazionalsocialismo²⁶. In particolare, secondo Nolte, non solo Hitler si sarebbe ispirato a una tecnica di sterminio tipica dello stalinismo russo, ma la diffusione dei principi nazisti e l'accettazione diffusa dei suoi crimini, sarebbero da imputare al clima di ostilità e paura generatosi nella Germania del primo dopoguerra, contro la minaccia di una rivoluzione bolscevica imminente²⁷. Habermas critica Nolte su un terreno storico ma anche etico e politico. Secondo il filosofo tedesco il revisionismo di Nolte, e di quanti come lui avevano tentato di giustificare lo sterminio nazista, si traduce in «una concezione funzionale della coscienza storica» dove a prevalere non è la conoscenza del passato ma l'asservimento alla causa identitaria²⁸.

L'uso politico della storia ruota attorno al valore dell'identità che finisce per coincidere con la memoria storica e definire i contorni dell'identità collettiva. Per Joël Candau, che sia trasmessa oralmente come nell'antica Grecia, o che diventi materia letteraria di grandi autori come Marcel Proust, la pratica della memoria, in quanto *Recherche du temps perdu* appunto, serve da germe per la costruzione

²⁴ S. Loriga, *La tâche de l'historien*, in S. Loriga, O. Abel (a cura di), *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Labor et Fides, Paris 2006, pp. 49- 74: 51.

²⁵ cfr. S. Loriga, *De l'humor historique*, Projet de l'atelier de recherche «Usages publics du passé», [Online, 14/10/18] <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/le-projet/>

²⁶ E. Nolte, *La guerra civile europea, 1917-1945. Nazionalsocialismo e bolscevismo* (1987), tr. it di G. E. Rusconi, Sansoni, Firenze 2004, ed. originale 1987, p. 13

²⁷ J. Habermas, *Una sorta di risarcimento danni*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Einaudi, Torino 1987, pp. 11-24: 18.

²⁸ *Ibidem*, p. 11.

dell'identità²⁹. Ispirandosi a Maurice Halbwachs che descrive la memoria individuale come parte di una più generale memoria collettiva, l'autore analizza le forti connessioni tra memoria e identità, spostando il focus dall'individuo al gruppo. In tale processo, egli oppone «delle situazioni caratterizzate da una memoria forte, suscettibile di contribuire alla costituzione di una memoria collettiva» a «delle situazioni a memoria debole tali da favorire una dissoluzione o un'esplosione delle identità»³⁰. D'altra parte, ci sono tragedie che subiscono un'amnesia sociale della cui innocenza risulta difficile non dubitare. Non solo la memoria, quindi, ma anche la sua nemesi, l'oblio, gioca un ruolo determinante nel costruire l'identità collettiva e nel definire la coscienza di gruppo all'insegna della giustizia morale. Molti esempi possono essere tratti dal panorama storico italiano. Scrive, a questo proposito, il sociologo Alessandro Dal Lago:

Nel nostro *Historikerstreit* casereccio si minimizza il contributo italiano all'antisemitismo e si sorvola sull'impiego dei gas in Abissinia, nonché sui massacri e sulle deportazioni organizzati da Rodolfo Graziani in Libia (siamo italiani e quindi "bravi"). D'altra parte, anche il nostro esercito, impegnato in questi anni in missione di pace in Libano, Bosnia e Somalia, deve affrontare lo scandalo delle torture inflitte dai paracadutisti ai somali. È in gioco insomma l'onore nazionale, e forse per questo non si insiste troppo sull'annessione del 1939³¹.

Si riferisce qui alla Campagna di Albania promossa dal regime fascista e conclusasi nel 1939 con l'annessione del territorio albanese al Regno d'Italia, un capitolo della storia nostrana che, se non proprio misconosciuto, è scarsamente penetrato nello spazio pubblico. Del resto, al di là delle implicazioni etiche, l'evento inaugura una stagione di disfatta per l'Italia fascista, definitivamente sancita con la ritirata delle truppe in Grecia che avverrà l'anno successivo. Più recentemente, lo storico britannico John Foot ha messo in luce come l'assenza di un consenso storico riguardo ai fatti più salienti e cruenti della storia d'Italia impedisca la formazione di una memoria nazionale univoca e condivisa. Foot chiama questo fenomeno «memoria divisa»³². Non solo il fascismo ha imposto una versione nazionalista del colonialismo italiano, celebrando i caduti come martiri della patria e offuscando tutte le versioni alternative, ma anche nell'era democratica, da destra e da sinistra, l'Italia ha continuato a promuovere svariate interpretazioni del passato, relegando nell'oblio le memorie alternative provenienti dal basso e maturate in seno alle realtà locali. Ciò costituisce un fertile terreno di conflitto tra le diverse narrazioni di singoli massacri o di intere stagioni di violenza, dal Risorgimento fino agli anni di piombo.

²⁹ J. Candau, *Anthropologie de la mémoire*, PUF, Paris 1996, pp. 3-4.

³⁰ J. Candau, *Mémoire et identité*, PUF, Paris 1998, p. 40.

³¹ A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 128.

³² J. Foot, *Italy's Divided Memory*, Palgrave MacMillan, New York 2009, p. 11.

Come non perdere la bussola di fronte a controversie di questo tipo? C'è speranza di una qualche verità storica al riparo da manipolazioni e strumentalizzazioni? Esiste un modo etico di fare storia? È possibile ricondurre la storia alla sua natura disciplinare liberandola dal giogo del potere? Secondo Olivier Abel le verità storiche sono sempre vulnerabili per via dall'intimo rapporto che esse intrattengono con la precarietà della vita quotidiana³³. Ora, la manipolazione deliberata del passato è una modalità privilegiata dai regimi totalitari per legittimare la propria egemonia e nascondere i propri soprusi. Tuttavia, le democrazie contemporanee, spesso coadiuvate dagli organi di stampa e d'informazione, non sono certo escluse da tali pratiche di distorsione della storia.

Piace citare a questo riguardo la commemorazione che si è tenuta in Francia il 22 ottobre 2007 per celebrare la morte di Guy Môquet, avvenuta lo stesso giorno dell'anno 1941. Fervente comunista, incarcerato per attivismo antifascista contro il regime di Vichy, Môquet fu il più giovane tra i prigionieri fucilati dai nazisti nel campo di concentramento di Châteaubriant. Ma il suo ricordo come eroe della Resistenza francese è stato al centro di un sentimentalismo patriottico che entra in collisione con le ragioni profonde della sua stessa militanza politica. Per volere di Nicolas Sarkozy, che ha dichiarato fin dal suo primo insediamento di voler onorare la memoria del giovane comunista come simbolo di devozione patria, in tutti i licei francesi è stata recitata l'ultima lettera lasciata alla famiglia poche ore prima di morire. Da più parti è stata riconosciuta, l'ingerenza dello Stato nel distorcere la memoria della Resistenza a fini propagandistici³⁴. Tuttavia, l'omaggio a Guy Môquet si è arricchito di reminiscenze affettive e di un certo pathos populista fin da quando, nel 1946, si è voluta intitolare a suo nome una fermata della metropolitana di Parigi, dove attualmente campeggia la locandina commemorativa che riporta la narrazione della sua commovente storia, adorna per altro del famoso commiato che Môquet avrebbe scritto, ormai conscio della propria fine imminente, poco prima di morire.

3. La società della commemorazione

Nel mondo globalizzato, di fronte all'insorgere di una molteplicità ed eterogeneità d'istanze identitarie e spinte centrifughe che minacciano la tenuta delle singole realtà nazionali, la politica della memoria è un campo estremamente battuto dalle istituzioni democratiche. La società contemporanea assume dunque i connotati di una *società della commemorazione*, in cui le coordinate culturali, antropologiche e storiche convergono tutte insieme nell'assegnare alla memoria un ruolo centrale per la costruzione dell'identità collettiva. A ciò vengono in soccorso i grandi sconvolgimenti della sto-

³³ O. Abel, *L'indépassable dissensus*, in S. Loriga, O. Abel (a cura di), *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricoeur*, Labor et Fides, Paris 2006, pp. 19-48: 21

³⁴ G. Noiriel et al., *Guy Môquet. Effacement de l'histoire et culte mémoriel*, in «Libération», 19 ottobre 2017 [On line, 14/10/2018], https://www.liberation.fr/tribune/2007/10/19/guy-moquet-effacement-de-l-histoire-et-culte-memoriel_104157.

ria, quegli avvenimenti del passato, come lo sterminio di gruppi religiosi o politici, il genocidio etnico e, più in generale, tutti i crimini contro l'umanità, che hanno turbato profondamente la coscienza collettiva e intorno ai quali il giudizio di condanna è reso unanime oltre che appassionato. Anche il passato prossimo può assurgere a valore memoriale. Il criterio fondamentale affinché un fatto sia degno di essere commemorato non riguarda tanto la distanza storica dall'evento, quanto più il contenuto morale e politico di cui il gruppo si serve per costruire un'immagine positiva di sé e consolidare la propria versione dominante.

Un simile processo, si è verificato in occasione delle recenti cerimonie di commemorazione che fin da subito sono seguite agli attentati terroristici di Parigi. Queste pratiche commemorative sono state prontamente riprese dai media locali e internazionali e riprodotte sulla scena pubblica a dimostrazione della presa di distanza "civile" di tutto il mondo democratico contro la "barbarie del terrorismo". In questo caso la commemorazione non è servita da richiamo oggettivo di un passato che coinvolge i membri del gruppo, ma si è piuttosto avvalsa del ricordo per promuovere un'immagine di sé il più possibile coerente con i valori umanisti promossi dalla Nazione. Lo scopo insito e inconsapevole, di cui il dispositivo rituale della commemorazione si fa carico, è di sollevare il proprio gruppo di appartenenza dalle responsabilità e da ogni possibile implicazione con l'avvenimento. Si realizza così una vera e propria compartimentazione antropologica tra le vittime, in cui il gruppo si riconosce e si identifica, e i carnefici, considerati radicalmente alieni da qualsiasi dimensione propriamente umana. L'islamofobia è occorsa fin da subito a definire una linea di demarcazione netta tra identità nazionale (laica, razionale, civile) e alterità religiosa (fondamentalista, irrazionale, incivile), al fine di deresponsabilizzare la Nazione e ri-legittimare la sua autorità morale rispetto alla tragedia. L'opinione pubblica europea ha quindi adottato un'ermeneutica rigidamente manichea opponendo l'identità democratica e liberale alla barbarie jihadista. Termini come "terrorismo islamico" o "islamismo radicale" servono a soddisfare sul piano sociale un'esigenza esplicativa, a riassorbire il senso di scandalo così come il senso di colpa, e a ridisegnare confini di umanità che coincidano con i limiti delle nostre appartenenze identitarie.

Nella commemorazione si tratta di creare un orizzonte di pensabilità entro cui collocare questi e altri simili episodi, di ricondurre la violenza efferata in un ordine di comprensibilità, di rinnovare la fiducia verso un ideale di giustizia universale e, infine, di ribadire un verdetto positivo sul proprio sé collettivo. I massacri di massa chiamano in causa il gruppo, mettono in dubbio lo statuto di umanità dei suoi membri ed esigono la segregazione di una mostruosità assegnata all'altro, al diverso, all'estraneo, in una dimensione di eccezionalità inumana. La loro inammissibile ferocia scatena il timore di essere confusi con i carnefici, di condividere con loro una qualche parentela, di avere caratteristiche comuni che contrastano con i criteri morali di definizione della persona umana. Lo spettro di una responsabilità rimossa obbliga la società a inventare rappresentazioni e pratiche che gettano una distanza invalicabile tra l'identità delle vittime e quella degli attentatori. In questo modo

l'ordine del mondo e l'immagine positiva di sé non vengono intaccati: l'evento è considerato opera di un'umanità degradata, non più degna di questo nome, da cui la collettività deve necessariamente prendere le distanze.

4. Conclusione

Sul terreno della memoria si gioca la partita della legittimazione morale che passa per una definizione dell'identità collettiva il più possibile aderente all'immagine di una "umanità ideale". La memoria non rappresenta fatti ma eventi. Stando alle recenti analisi antropologiche, l'evento non è semplicemente un fatto accaduto in un passato remoto o recente³⁵. Al termine evento è sempre associato un connotato morale che supera ed arricchisce il mero dato fattuale. Nell'odierna *società della commemorazione* ciò si traduce in un investimento massiccio in pratiche memoriali che celebrano il ricordo di eventi deliberatamente scelti e opportunamente costruiti. Lo stretto legame tra il passato di un gruppo e l'immagine che esso ha di sé è probabilmente una caratteristica universale del genere umano, ma nella *società della commemorazione* questo binomio è stato trasfigurato in un'ingunzione memoriale.

È la legge a fondare la salienza dell'evento e la sua stessa esistenza storica agli occhi del gruppo. Gli eventi scelti nelle commemorazioni sono paragonabili a quelli che Norman Denzin ha chiamato epifanie³⁶, veri e propri «*tournants biographiques*»³⁷ che costituiscono i momenti di svolta nella vita di un individuo: è proprio intorno a questi eventi-soglia che fa leva non a caso la narrazione autobiografica. Ma quali sono i *tournant par excellence*? Si tratta di eventi traumatici, letti retrospettivamente come violenti momenti di crisi e di rottura con il passato. Riproponendo sul piano collettivo e sociale una sintomatologia psicopatologica che sul piano individuale si riferisce al disturbo post-traumatico da stress³⁸, i drammi della storia vengono ri-

³⁵ A. Bensa, D. Fassin, *Les sciences sociales face à l'événement*, in «Terrain», n. 38, 2002, pp. 5-20.

³⁶ cfr. N. Denzin, *Interpretative Biography*, Newbury Park, Sage, 1989.

³⁷ cfr. Marc Bessin, C. Bidart, M. Grossetti (a cura di.), *Bifurcations. Les sciences humaines face aux ruptures et aux événements*, La Découverte, Paris 2009.

³⁸ Nel manuale diagnostico dell'American Psychiatric Association, fin dalla sua terza versione, il DSM-III (1980), la categoria diagnostica del trauma viene codificata nella terminologia di *post-traumatic stress disorder* (PTSD) (D. Fassin, R. Rechtman, *L'empire du traumatisme, Enquête sur la condition de victime*, Flammarion, Parigi, 2007, p. 119). Nell'ultima versione del manuale, il DSM-5, uscito nel 2013, il PTSD non ha subito variazioni di definizione, ma è stato inserito in una classe di disturbi complessivamente etichettati «*trauma and stressor related disorders*», uscendo così dalla categoria più generica di disturbi dell'ansia (APA 2013, p. 265). Si tratta per lo più di una definizione sintomatologica che fornisce i criteri di assegnazione della diagnosi: il soggetto deve aver vissuto, subito o anche semplicemente assistito a un evento di violenza tale da aver provocato una reazione di paura-fuga, sovraccitazione psicofisica e un sentimento di choc psicologico. Tale sindrome è caratterizzata da un forte stress che si innesca ogniqualvolta il ricordo dell'evento riaffiora alla memoria, il più delle volte in modo del tutto coatto, scatenando la medesima reazione scaturita nel momento traumatico (APA 2013, pp. 271-272). La letteratura antropologica a questo riguardo è ormai parecchio vasta. In generale, gli antropologi medici hanno da tempo criticato la presunta universalità del disturbo, met-

letti e rivissuti alla luce di una potente metafora onnicomprensiva, quella del trauma collettivo che interpreta la crisi sociale nei termini di una crisi d'identità.

Didier Fassin e Richard Rechtman mettono in luce come l'imposizione della metafora psicologica del trauma sia storicamente coincisa con l'emergenza nella sfera pubblica di un'economia morale³⁹ che vede nella condizione della vittima la modalità privilegiata di riconoscimento e legittimazione dello statuto di umanità della persona.⁴⁰ Il trauma è diventato così, sul piano individuale e collettivo, un dispositivo semiotico attraverso cui la società esprime il proprio verdetto di umanità. Se non si è stati vittime di violenza, per sentirsi pienamente umani occorre almeno identificarsi il più possibile con le vittime. Ricordare le vittime significa stare dalla loro parte, condannare i carnefici e ribadire una presa di distanza netta contro la mostruosità della violenza. Nella società contemporanea il concetto di identità risulta da processi di soggettivazione fortemente intrisi di vittimizzazione e autocommiserazione: si tratta di una rilettura del passato autobiografico e storico atto a celebrare il proprio ruolo di vittima al centro di una storia particolarmente drammatica che si è vissuta o anche semplicemente osservata. Daniele Giglioli individua in questi processi il funzionamento di una «macchina mitologica» che assegna alla vittima l'autorità di far sentire la propria voce, rivendicando il diritto di essere pubblicamente risarciti del torto subito⁴¹.

tendo in luce le ragioni storiche e le condizioni socio-politiche che hanno fatto nascere l'etichetta diagnostica di PTSD. Da questo punto di vista, Allan Young rivela come questa categoria psichiatrica si sia imposta negli Stati Uniti come forma di risarcimento ai veterani americani del Vietnam che avevano subito, osservato o perpetrato torture efferate, violenze estreme e crimini di guerra (A. Young, *The harmony of illusion. Inventing post-traumatic stress disorder*, Princeton University Press, Princeton 1995, p. 20). Rechtman e Fassin, dal canto loro, mostrano come le proteste dei movimenti femministi abbiano prodotto, negli Stati Uniti degli anni Settanta, un clima culturale ormai pronto a considerare come urgenza politica e terapeutica la presa in carico delle vittime, soprattutto donne, di antichi abusi sessuali infantili (D. Fassin, R. Rechtman, *L'empire du traumatisme, Enquête sur la condition de victime*, op. cit., pp. 124-125). Secondo Fassin, inoltre, la diagnosi di PTSD rientra in quella nota tendenza della politica francese ed europea a concedere il permesso di soggiorno per ragioni umanitarie, riducendo così lo straniero a corpo sofferente e sottomettendo al verdetto biomedico la sua legittimazione politica (D. Fassin, *Quand le corps fait loi. La raison humanitaire dans la procédure de régulation des étrangers*, in «Sciences sociale et santé», XIX, n. 4, 2001, pp. 5-34: 27). Infine, l'antropologia medica più vicina all'antropologia politica e ai post-colonial studies, ha sottolineato il rischio di naturalizzare la violenza strutturale e politica in quei paesi su cui ancora oggi pesa il giogo di meccanismi neocoloniali. Nelle parole di Roberto Beneduce, il trauma diviene un concetto «prêt-à-porter», nel quale occultare la storia dei rapporti di forza che forniscono la struttura della sofferenza individuale (R. Beneduce, *Archeologia del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Bari, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 13), producendo così un'«amnesia morale e politica» (*ibidem*, p. 33).

³⁹ D. Fassin, *Les économies morales revisées*, in «Annales Histories Sciences Sociales», Éditions de l'EHESS, n. 6, 2009, pp. 1237-66.

⁴⁰ D. Fassin, R. Rechtman, *L'empire du traumatisme, Enquête sur la condition de victime*, Flammarion, Paris 2007, p. 176.

⁴¹ D. Giglioli, *Critica della vittima. Un esperimento con l'etica*, Nottetempo, Milano 2014, p. 10.

Se solo la vittima ha valore, se solo la vittima è un valore, la possibilità di dichiararsi tale è una casamatta, una fortificazione, una posizione strategica da occupare a tutti i costi. La vittima è irresponsabile, non risponde di nulla, non ha bisogno di giustificarsi: il sogno di qualunque potere⁴².

È sul valore indiscutibile della vittima che la società della commemorazione trova il suo pieno riconoscimento e la sua legittimazione. Qui la storia è chiamata a intervenire in posizione ancillare, a stare al servizio della memoria collettiva, a trasfigurare il passato del gruppo per corroborare la propria identità di vittime e a fondare l'eticità dello Stato sul registro del patimento e dell'afflizione. Una storia piena di sentimentalismo in cui, afferma ancora Giglioli, «vera protagonista del passato è la soggettività sofferente»; una storia che porta con sé quell'eccesso di emotività di cui è intriso ogni ricordo traumatico. A fronte di simili dinamiche, ci pare di scorgere un progetto politico teso ad arginare, con tentativi tanto vani quanto poco trasparenti, la profonda crisi del diritto delle Nazioni. Già Ricœur suggeriva a suo tempo di porre il principio d'intersoggettività a garanzia di un rapporto sincero con la propria memoria storica. Ebbene, per proteggerci da un uso strumentale se non manipolatorio della storia, occorre oggi allargare i confini di tale intersoggettività ben oltre le frontiere nazionali. Solo così sarà possibile rendere non solo omaggio ma soprattutto giustizia alle vittime di tutte le tragedie del passato; perché in fondo, come afferma Giglioli «obiettivo polemico non sono qui, come è ovvio le vittime reali», ma «lo stigma di impotenza e irresponsabilità» che prende di mira i dominati della storia⁴³.

⁴² *Ibidem.*, p. 16.

⁴³ *Ibidem.*, pp. 12-13.