

Storia e memoria (2.0)

di Giuseppe Rinaldi

1 Introduzione

Chiunque¹ osservi, anche solo distrattamente, i titoli dei giornali, gli articoli delle riviste e le intitolazioni dei convegni, non potrà fare a meno di notare la frequenza decisamente alta con cui compare il termine “memoria”. La memoria sembra onnipresente, nelle analisi degli intellettuali, nei discorsi dei politici, nelle rivendicazioni dei movimenti, nei dibattiti intorno alle identità etniche e ai rapporti tra le culture. Di più, nel nostro attuale panorama linguistico si sta progressivamente imponendo un insolito intreccio semantico tra “storia” e “memoria”. I due termini sono ormai usati in maniera sempre più intercambiabile, anche se spesso oggi si preferisce usare “memoria” in tutti quei casi in cui, tradizionalmente, sarebbe stato usato “storia”. Il fenomeno tende sempre più a diffondersi, tanto da far presumere che si stia affermando un vero e proprio *monopolio della memoria* sulla storia. La cosa sembra non destare alcuno stupore. In fondo, a prima vista, tra i due termini sembra non esserci molta differenza.

In ambito scientifico tuttavia l’adozione di nuovi termini dovrebbe essere sempre molto sorvegliata e obbedire a fondamenti assai più solidi che non siano gli usi e le mode e, soprattutto, dovrebbe essere consentita soltanto in caso di necessità: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. È fondato allora il sospetto che sia l’emergere, nel linguaggio comune, di una sovrapposizione tra i concetti di storia e memoria, sia l’uso sistematico di “memoria” in sostituzione di “storia” corrispondano a una qualche mutazione prospettica, a un complesso di spostamenti di significato che dovrebbe essere adeguatamente esplicitato e interpretato. In questo saggio, dopo alcune indispensabili definizioni preliminari, esploreremo le caratteristiche della memoria e della storia, nonché le problematiche che emergono dai loro

Nota: questo saggio è stato in origine pubblicato in Luciana Ziruolo (a cura di), *I Luoghi, la Storia, la Memoria*, LeMani, Genova, 2007. La presente versione riproduce il saggio allora pubblicato, con una serie di minori modifiche e correzioni. Contatti con l’autore sono possibili a partire dal sito <http://digilander.libero.it/education>.

¹ Queste note su “storia e memoria” sono nate, in occasione del progetto “Memoria delle Alpi” curato dall’ISRAL, nell’ambito di alcuni dibattiti che hanno visto impegnati vari protagonisti e collaboratori. Le argomentazioni qui contenute non sono particolarmente originali, ho ritenuto tuttavia utile riunirle in una sintesi organica, a uso di tutti coloro che – per un motivo per l’altro – si trovino a operare nell’ambito delle celebrazioni della memoria o dell’insegnamento della storia. Ringrazio coloro che hanno stimolato il mio interesse per questo argomento e mi hanno fornito idee e suggerimenti. Naturalmente la responsabilità di quanto è qui sostenuto è soltanto mia.

complessi e difficili rapporti. Si cercherà di evidenziare come - dietro a uno slittamento terminologico decisamente inoffensivo e in sé assai poco rilevante - possano nascondersi, in realtà, problematiche di vasta portata, di ordine metodologico, filosofico, politico e culturale.

2 Caratteristiche della storia e della memoria

Cominceremo con il domandarci quanto sia legittimo un uso indifferenziato e sovrapposto dei due termini in questione. Il nostro intento sarà anzitutto quello di mostrare come questi ragionevolmente *non* possano avere la stessa estensione semantica e non siano per niente sovrapponibili. Conseguentemente - e questa sarà la nostra prima conclusione - dovrebbero essere utilizzati per fare riferimento a significati rigorosamente diversi.

2.1 *La memoria vaga*

Il termine "memoria", è sempre stato usato per indicare la *facoltà* di ricordare, propria degli esseri umani. Secondo quest'accezione si può affermare di avere buona o cattiva memoria, si può tentare di allenare la propria memoria, oppure si può cercare di imparare qualcosa "a memoria". Secondariamente, tuttavia, il termine è stato usato anche per indicare il *contenuto* della memoria (*ciò* che è ricordato, ovvero il complesso dei *ricordi*). In questo senso si può parlare della memoria di una ricorrenza, della memoria delle foibe, della memoria del partigiano Johnny, o della memoria della Grande guerra. Il significato più proprio è indubbiamente il primo,² ma oggi pare stia nettamente prevalendo il secondo, tanto che il termine "ricordo" sta cadendo inesorabilmente in disuso. L'uso sempre più ricorrente di "memoria" al posto di "ricordo" è piuttosto recente e - a nostro giudizio - anche piuttosto scorretto. Se al posto di "memoria" si adoperasse correttamente - quando serve - il termine "ricordo", molti problemi sarebbero risolti e molte ambiguità sarebbero già venute meno.

Chi usa correntemente e abbondantemente il termine "memoria" non sempre è consapevole di avere a che fare con un termine dal significato ambiguo. Quando ne è consapevole, tende spesso a giocare sull'ambiguità, con la tacita convinzione di riuscire così ad abbracciare un insieme di significati più ampio, più profondo e più complesso. Quest'atteggiamento rischia tuttavia di cadere pericolosamente nell'ambito del *pensiero vago*, ovvero di quell'atteggiamento intellettuale, oggi assai di moda, che presume di guadagnare una conoscenza molto approfondita attraverso l'uso di metafore piuttosto nebuloze e generiche.³ Applicando il termine "memoria" alla storia si vuole evidentemente rimarcare che tutto quanto concerne la storia ha a che fare, in senso lato e in termini analogici, con la facoltà mnemonica e con i

² Vedi M. Cortellazzo, P. Zolli, 1983.

³ La nozione di *pensiero vago* è stata suggerita da C. A. Viano.

suoi contenuti, i ricordi. In altri termini, si tenta di avvicinare la storia alla prassi comune, ben nota a tutti, di memorizzare ed elaborare dei ricordi. Tutto ciò potrebbe anche essere considerato come un lodevole tentativo di avvicinare la disciplina storica alle pratiche quotidiane. In realtà, come vedremo, si tratta di un processo di *banalizzazione*, perché la storia non è assolutamente riconducibile alla memoria, se non a prezzo di adottare una prospettiva davvero superficiale.

2.2 La storia non è memoria

La riduzione della storia a memoria è stata sicuramente incoraggiata dalla stessa polisemia del termine "storia". Con il termine "storia" infatti, in italiano, s'intendono due concetti radicalmente diversi: da un lato la *scienza storiografica*, dall'altro il *prodotto* della scienza storiografica.⁴ Com'è noto, B. Croce, per evitare questa ambiguità, ha proposto di chiamare *storiografia* l'attività di indagine e di chiamare *storia* il complesso dei risultati, delle ricostruzioni realizzate dagli storiografi. Al duplice significato di memoria si contrappone dunque un altrettanto duplice significato di "storia". Le due coppie non sono tuttavia sovrapponibili, se non a costo di ricondurre la più precisa e specifica (la storia) alla più vaga e generica (la memoria).

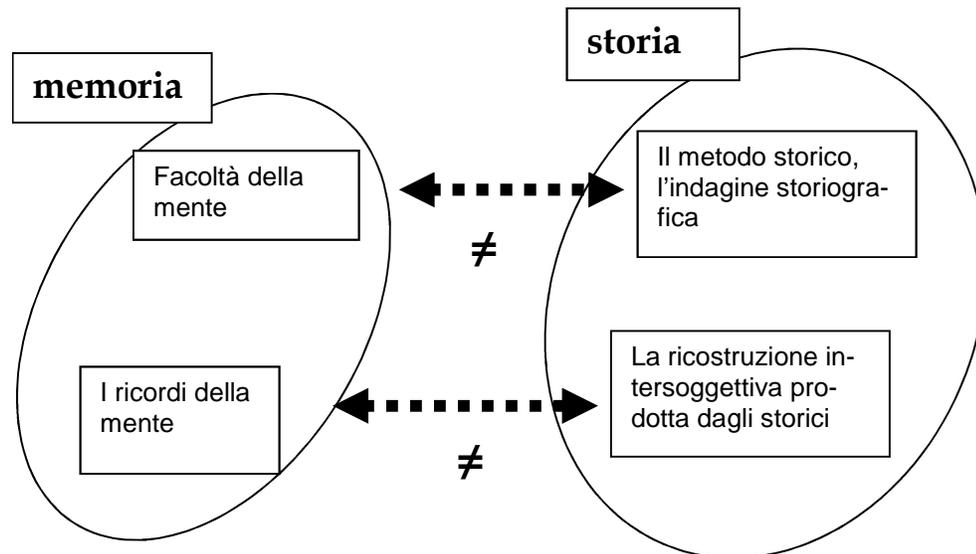


Fig. 1 - Diverse estensioni semantiche dei termini "storia" e "memoria". La facoltà della memoria ha poco a che fare con il metodo storico e i ricordi hanno poco a che fare con le ricostruzioni intersoggettive prodotte dagli storici.

⁴ Ricordo che la storiografia è la disciplina scientifica che ha per oggetto empirico le fonti e che ha come prodotto le ricostruzioni storiche. Oltre ai due significati cui abbiamo fatto cenno, occorre ricordare che i filosofi della storia usano "storia" ancora in un altro modo, volendo con ciò significare un costrutto teorico che si riferisce a tutto il passato (come, ad esempio, in Hegel).

La ragione della non sovrapponibilità tra storia e memoria ha a che fare con la nascita e l'evoluzione della disciplina storica. La storiografia contemporanea si è ormai sviluppata come scienza e si è caratterizzata proprio per l'elaborazione di complessi metodi d'indagine in grado di andare al di là delle memorie individuali, capaci di procedere talvolta anche in netta antitesi con la facoltà della memoria individuale e con i suoi relativi prodotti, ovvero i ricordi. Secondo alcuni studiosi la storiografia sarebbe nata proprio per superare i limiti della memoria individuale (cfr. Halbwachs 1950). Se così è, non si dovrebbe affatto essere autorizzati ad applicare il termine "memoria" alla storiografia, a meno che non si voglia cancellare proprio lo specifico del metodo storico. D'altro canto non sarà lecito neppure applicare il termine "memoria" al complesso delle ricostruzioni prodotte dagli storici, poiché queste procedono espressamente oltre i ricordi particolari, tentando di ricostruire il passato in termini *intersoggettivi*. Paradossalmente, la ricostruzione storiografica non corrisponde mai ad alcun singolo ricordo, e neppure a una mera sommatoria di ricordi, siano essi individuali o collettivi. La ricostruzione storiografica è una narrazione originale che si produce in base a un complesso di documenti esaminati criticamente, dove i singoli ricordi, le testimonianze, costituiscono solo il materiale grezzo di partenza.

Che poi le ricostruzioni scientifiche elaborate dagli storici possano avere anche la funzione di permettere a un'intera società, *in un certo senso*, di "ricordare" il passato in forma obiettiva è una questione abbastanza inessenziale: gli storici non si preoccupano più di tanto dell'uso dei loro risultati, quanto del fatto che i loro risultati siano intersoggettivi. Dunque il termine "memoria", quando è applicato o alla "storia" degli storici, o alla storiografia stessa, non produce alcun guadagno di precisione, anzi sembra ottenere solo un effetto di confusione più che di chiarezza.⁵ Forse l'uso in questione potrebbe essere accolto come un espediente espressivo, metaforico, un modo di dire, ma nulla di più. Gli storici per primi dovrebbero protestare per la sostituzione di termini precisi e consolidati con termini assai più vaghi e approssimativi.

2.3 I limiti della memoria di fronte alla storia

Il panorama dei rapporti tra i due termini non sarebbe tuttavia completo se trascurassimo che la memoria, che pure ha certamente contribuito a dare origine alla storia, è da sempre stata fatta oggetto di una rigorosa critica da parte degli storici. La memoria è, infatti, una delle tante *fonti empiriche* della storiografia, il cui uso oggi è rigorosamente disciplinato dal *metodo storico*. Proprio in quest'ambito tuttavia è stata sviluppata un'analisi approfondita circa i numerosi limiti della memoria.

⁵ Per questo motivo l'espressione "memoria storica", assai diffusa e popolare, dovrebbe essere bandita, o considerata una contraddizione in termini.

Paradossalmente, si ritiene che la memoria costituisca una delle più importanti fonti della storiografia, ma che sia anche una delle fonti meno affidabili. La storiografia utilizza, infatti, le memorie sottoponendole alla critica e al confronto con tutte le altre fonti, per andare oltre alle memorie stesse e per produrre delle ricostruzioni sempre più attendibili e intersoggettive.

Nella metodologia storiografica i limiti della memoria sono stati mostrati con grande precisione e severità. Si è rilevato che essa solitamente non è in grado di mantenersi in una dimensione di neutralità e può essere sviata da condizionamenti affettivi ed emotivi. Va soggetta ad errori, equivoci, dimenticanze. È drammaticamente legata al suo supporto biologico e si preserva finché sopravvivono gli individui che ne sono portatori. La memoria inoltre è sempre parziale e incompleta perché è selettiva in base al punto di vista del singolo, alla sua condizione o posizione. Ma è anche proiettiva, tende cioè a interpretare gli eventi in base agli stati del soggetto, tende a compiere generalizzazioni indebite (può accadere tranquillamente che una micro testimonianza possa aspirare a costituire la chiave interpretativa per eventi di scala assai maggiore) oppure tende ad assolutizzare (mentre la storiografia tende a relativizzare).

In sostanza, la memoria è una facoltà umana fallibile e non è soggetta ad alcuna sistematica e controllata attività di accertamento, di ricostruzione e interpretazione. Le "memorie" che sono il prodotto della memoria umana non possono che ereditare e amplificare dunque tutti questi limiti. Gli storici non rinunciano per questo all'uso della memoria, ma la devono sempre sottoporre al vaglio critico.

Se tutto questo è vero, lo slittamento terminologico che abbiamo segnalato in apertura ci appare ora in tutta la sua stranezza, ci appare come una vera e propria *mutazione* semantica: fino a ieri, per lo meno in ambito colto, la memoria e le memorie erano considerate spesso inaffidabili e si trovavano costantemente sotto il controllo critico della storiografia; da qualche tempo a questa parte sembra invece che la storiografia stessa sia diventata memoria. Un simile repentino capovolgimento richiede per lo meno una spiegazione. L'unica strada percorribile sta allora nel cercare di ridefinire con precisione i rispettivi campi della storia e della memoria. Solo così i rapporti reciproci tra storia e memoria potranno diventare più chiari e distinti.

3 La memoria si dice in molti modi

Abbiamo evidentemente a che fare con un "termine ombrello", uno di quei termini generici che sono usati per ricoprire estesi ambiti di significato e che perciò possono anche invadere i territori più disparati. Quando si usa "memoria" si ha la forte impressione di avere detto tutto, invece siamo rimasti soltanto nel vago. Se, com'è stato sostenuto poc'anzi, la memoria è cosa assai diversa dalla storia e non può coincidere con essa (né come attività storiografica, né come prodotto della storiografia), ci dobbiamo allora domandare se essa non possieda comunque, al di là

dell'uso vago che abbiamo già evidenziato, qualche significato più preciso, utile e interessante. Per rispondere a questo interrogativo sarà necessario intraprendere un lavoro analitico mirante a produrre delle definizioni che siano *operative*⁶ e non semplicemente metaforiche. Cominciamo allora riproponendo alcune delle distinzioni più classiche.⁷

Abbiamo già sottolineato il fatto che la memoria può essere intesa come una *facoltà*, oppure come un *contenuto* che viene evocato (il ricordo) e questa è sicuramente una prima distinzione indispensabile, che daremo per acquisita. Un'altra distinzione rilevante, onde evitare molte ambiguità, riguarda il *soggetto depositario* della facoltà mnemonica, che poi coincide con il detentore dei ricordi. I depositari della memoria sono senz'altro, e prima di tutto, i singoli individui; è stato tuttavia spesso sottolineato come sia particolarmente utile individuare dei depositi di memoria di cui siano portatori diversi aggregati di individui. Così si è provveduto opportunamente a distinguere tra diversi *livelli di aggregazione* della memoria: la *memoria individuale*, la *memoria collettiva* e la *memoria pubblica*. Mentre la memoria collettiva ha la caratteristica di essere condivisa e trasmessa nell'ambito di un gruppo sociale, la memoria pubblica, che pure è collettiva, implica anche un riconoscimento ufficiale da parte delle istituzioni. La memoria può ancora essere intesa *al singolare* oppure *al plurale*. La declinazione al singolare accentua l'unicità della memoria, il suo valore assoluto; la declinazione al plurale implica invece un indebolimento del concetto, una rinuncia all'assolutizzazione, l'accettazione di una pluralità di memorie che possono conseguentemente essere anche assai divergenti fra loro. Un'ulteriore distinzione, spesso trascurata, concerne l'*aggregato di riferimento* che può essere uno o più di uno. Le memorie plurali infatti possono essere collocate all'interno di uno stesso aggregato umano o sociale, oppure possono essere collocate presso aggregati diversi.

Se incrociamo tutte queste distinzioni, otteniamo una tavola (cfr. tab. 1), che contribuisce a meglio individuare alcuni dei molteplici specifici significati della "memoria" e a renderli quindi anche meglio utilizzabili in termini operativi. La tavola che proponiamo evidenzia anche la complessità della questione della memoria.

Nella tabella abbiamo aggiunto, ma solo per un raffronto, il *livello scientifico* che si colloca - come è già stato osservato - su un piano completamente diverso rispetto alla memoria. È interessante considerare, a questo proposito, che tutte le forme di memoria individuale, collettiva e pubblica possono tranquillamente sussistere anche senza l'apporto e il coinvolgimento della storiografia (talvolta sussistono anche *contro* la storiografia). Ciò accade perché la storiografia opera come una disciplina

⁶ Il concetto di *definizione operativa* rappresenta oggi uno dei cardini della metodologia delle scienze.

⁷ Tra l'altro, molte di queste distinzioni erano già presenti, implicitamente o esplicitamente, nell'opera pionieristica di M. Halbwachs (1877-1945), invero oggi assai poco considerato da tutti coloro che si occupano di memoria.

specialistica e i suoi risultati non sono sempre conosciuti, oppure riconosciuti, dal grande pubblico o dalle istituzioni. La memoria invece è un patrimonio diffuso e, in linea di principio, può essere condivisa da tutti (o per lo meno da tutto il gruppo di riferimento che si prende in considerazione di volta in volta). La memoria quindi ha sempre un orizzonte collettivo che la storiografia non ha necessariamente. Che debba esserci una corrispondenza necessaria tra la memoria collettiva e i risultati della storiografia è un pregiudizio del multiculturalismo; che debba esserci una corrispondenza necessaria tra i risultati della storiografia e la memoria pubblica è un pregiudizio che è nato con la formazione degli Stati nazionali e con l'uso pubblico che questi hanno fatto della stessa storiografia (cfr. oltre).

	Memoria intesa come facoltà	Memoria intesa come ricordo (al singolare)	Memoria intesa come ricordi (al plurale)	
			Dentro allo stesso aggregato	Tra aggregati diversi
Livello individuale	La facoltà della memoria individuale	Quanto viene ricordato dalla memoria individuale (il contenuto della testimonianza)	Pluralità di ricordi dentro lo stesso individuo	Pluralità di ricordi tra individui diversi (talvolta in conflitto)
Livello collettivo	I dispositivi della memoria collettiva (la tecnologia del testo, della scrittura, i supporti mnemotecnici)	Il complesso dei ricordi collettivi (ovvero il contenuto della memoria collettiva). Ciò che un gruppo decide di ricordare (come elemento identitario)	Pluralità di ricordi (talvolta in conflitto) dentro lo stesso gruppo	Pluralità di ricordi tra gruppi diversi (talvolta in conflitto)
Livello collettivo e pubblico	L'attività di celebrazione ufficiale	Ciò che è stato ritenuto doveroso di ricordo dal potere pubblico	Pluralità di ricordi ufficiali (talvolta in conflitto) dentro la stessa istituzione	Pluralità di ricordi ufficiali tra istituzioni diverse (talvolta in conflitto)
Livello scientifico	La storiografia scientifica	Le ricostruzioni della storiografia	Unicità della ricostruzione storiografica (non sono possibili ricostruzioni storiche alternative; esistono tutt'al più dibattiti tra gli storici)	

Tab.1 - Alcune articolazioni dei molteplici significati del termine "memoria". Il "livello scientifico" non appartiene alla memoria ed è stato collocato nella tabella solo a scopo comparativo.

4 La memoria delle cose

Un'ulteriore distinzione - che abbiamo evitato di rappresentare nella tabella del paragrafo precedente per non appesantire - concerne il tipo di *veicolo* della memoria, che può essere anzitutto umano o non umano. Quando si parla di memoria, si pensa comunemente al caso di esseri umani, cioè al testimone e al contenuto della sua testimonianza. Finora ci siamo implicitamente attenuti a questo orientamento. Il concetto di memoria - proprio per la sua flessibilità e per la sua generalità - è stato tuttavia spesso applicato anche a entità non umane, spesso di carattere artificia-

le.⁸ Jan Assman 1992: XVI, ad esempio, ha parlato di una *memoria delle cose*. Si è sostenuto cioè che anche le cose possano, metaforicamente avere una loro memoria e dunque “testimoniare” (a patto tuttavia di avere degli *interpreti* umani).⁹

A prima vista, la nozione di una memoria delle cose non può che risultare piuttosto imbarazzante sul piano metodologico. Dal punto di vista specifico della storiografia, tutto quanto attiene alle cose è banalmente qualificato come “fonte” o “documento”. Com’è noto, fonti e documenti non possiedono alcun significato di per sé. Possono acquisire un significato solo in un contesto interpretativo, grazie a un sistema di codici e grazie quindi a degli *interpreti*. In altri termini, secondo il metodo storico, i documenti parlano esattamente per le domande che rivolgiamo loro (è noto che qualsiasi cosa può essere usata come un documento). Se consideriamo invece *a priori* le cose come dei *depositi di memoria occulta*,¹⁰ ci accingiamo già a collocarci al di fuori del metodo storico. Ipotizziamo in tal caso che la cosa di per sé sia il ricettacolo di un insondabile contenuto latente, cui attribuiamo un valore per definizione, senza porci il problema di quale possa essere per noi il suo uso documentario.

Qualche esempio può aiutare. È chiaro a tutti quello che voglio dire se dico “La storia del carcere di San Vittore”. Se dico invece “La memoria di San Vittore” dico più o meno la stessa cosa, ma con maggiore vaghezza e indeterminazione, con un alone di mistero. Suggesto metaforicamente che San Vittore assomigli un po’ a un testimone che ne ha viste di tutti i colori, suggerisco che in quel luogo sia depositato (il *come* non è dato a sapersi) un fondo oscuro di ricordi che non appare immediatamente evidente. Addirittura “La memoria di San Vittore” può alludere metafisicamente a tutto quello che è effettivamente accaduto in quel luogo, anche ciò di cui si è persa ogni traccia: è il “luogo” che custodisce insondabilmente ciò che nessun interprete umano conoscerà mai più. Dalla storia di un’istituzione penitenziaria (che può essere sempre in qualche modo storicamente ricostruita) siamo così passati a un’entità metafisica che non potrà mai essere conosciuta da alcuno e che ciascuno interpreterà a modo suo. Un altro esempio. Di fronte a una comune sciabola dell’Ottocento potrò ricavare una serie di conclusioni sulle tecnologie costruttive delle armi, sulle tecniche di combattimento, sul tipo di ferite che i combattenti potevano ricevere in una battaglia, e così via. Se mi viene mostrata la sciabola appartenuta a Garibaldi, in termini di informazione documentaria non riuscirò a ri-

⁸ Anche entità naturali si può sostenere che abbiano metaforicamente una “memoria”: si pensi ad esempio agli strati delle rocce studiati dalla geologia, oppure al DNA studiato dalla biologia.

⁹ Vale la pena comunque di notare la torsione di significato già implicita nel concetto: la facoltà mnemonica, tipicamente umana, viene attribuita alle cose, le quali di per sé non hanno facoltà di memorizzare alcunché. Inutile dire che questa estrema libertà metaforica non aggiunge nulla in termini di precisione concettuale.

¹⁰ In filosofia questo procedimento intellettuale è ben noto e vien comunemente chiamato *ipostatizzazione*. Grossomodo indica tutti quei casi in cui si conferisce una realtà effettiva a delle convenzioni linguistiche.

cavare molto di più. Quella non è però una comune sciabola. Mi potrei immaginare qualcosa come le “Memorie di una sciabola”, una sciabola quasi umanizzata, trasformata in un testimone, che sia in grado di raccontare alcuni momenti della vita di Garibaldi. Potrei anche organizzare una bella mostra con lettere, disegni, materiali vari che ruotino intorno alla sciabola di Garibaldi. In realtà, in questo caso, la sciabola garibaldina non racconta proprio nulla: viene usata non per il suo significato documentale, ma per il suo significato puramente *metaforico* ed evocativo.

La differenza tra il significato documentale delle cose e l’ipotesi di una memoria delle cose sembra dunque assai rilevante per tracciare i confini tra storia e memoria. Poiché l’ipotesi di una memoria delle cose sta ottenendo un grande successo ed è sempre più diffusa, può comunque essere utile, prima di procedere oltre nell’analisi teorica, compiere una breve rassegna dei casi più interessanti.

4.1 Il monumento

Monumento deriva dal latino *monēre* con il significato di “ammonire, ricordare”. Dunque monumento è già di per sé connesso alla “memoria”. Il termine nella nostra lingua è usato approssimativamente con due significati: quello, più generico, di prodotto o *bene culturale* e quello più specifico di *monumento commemorativo*.

Mentre i beni culturali rientrano nella più vasta categoria della documentazione, i monumenti commemorativi sono oggetti visibili, artefatti, costruiti con il preciso scopo di consacrare una qualche memoria: iscrizioni, lapidi, viali della rimembranza, statue, luoghi della memoria, ecc. (cfr. Hobsbawm e Ranger 1983; vedi anche Pethes e Ruchatz 2001). Ci sono monumenti che contengono, che conservano, lo stesso oggetto da ricordare: ad esempio i mausolei, i cimiteri e i musei. Altri monumenti sono più semplicemente dei *segni* che stanno più o meno chiaramente per l’oggetto da ricordare: ad esempio le varie statue equestri degli innumerevoli eroi e sovrani, le iscrizioni, ecc.

Alcuni monumenti che conservano l’oggetto da ricordare possono anche costituire dei “documenti” qualora vengano usati per scopo documentale. Indubbiamente non tutti i documenti sono monumenti, anche se talvolta, possono diventarlo (ad esempio, un pezzo del muro di Berlino può essere documento per ricostruire storicamente le caratteristiche tecniche del manufatto, ma, messo in un museo, può diventare un elemento commemorativo). Tutti i monumenti poi – poiché sono essi stessi prodotti della storia – possono essere considerati come documenti dei processi di monumentalizzazione di determinate memorie che sono avvenuti in certi periodi (le statue di Stalin possono dirci molto rispetto all’ideologia e alla politica culturale del periodo, lo stesso dicasi per le tombe della Valle dei Re o per l’Altare della Patria). In ogni caso, il documento *si interpreta* e si usa nella ricostruzione storiografica; il monumento celebrativo invece *si venera* e ci induce a entrare in un atteggiamento commemorativo.

La *monumentalistica* è una disciplina molto difficile, poiché si propone costantemente un compito impossibile: quello di condensare, di solito in un oggetto fisico,

una memoria (o una storia) che di per sé è sempre assai complessa. Questa condensazione è realizzata in base alle capacità tecniche specifiche (disponibili in una certa epoca) e in base alla comprensione che è stata raggiunta (dagli autori del monumento) di quanto si vuol rappresentare. Per questo, il monumento è sempre *antistorico*, poiché fissa il risultato interpretativo a una certa epoca; solo la storiografia aggiorna costantemente le proprie ricostruzioni. Per quest'intento di rappresentare contenuti complessi, di solito il monumento usa simbolismi molto vaghi (è tipico del simbolo, infatti, il tentativo di connettere ciò che, di per sé, non sta insieme). Il monumento dunque dice e non dice, dice in modo vago, usa volentieri le connotazioni emotive. Il monumento evoca, ma - tranne rari casi - non descrive e non spiega. Questo è il motivo per cui spesso, all'osservatore, i monumenti appaiono enfatici, tronfi, retorici, poveri e riduttivi, talvolta ingenui e ridicoli, talvolta fuorvianti o addirittura incomprensibili. Il monumento, che vorrebbe eternare il suo messaggio, è costretto a esprimersi in forme tecniche e artistiche che sono estremamente occasionali, caduche, transeunti. A ogni nuova epoca dovremmo rifare tutti i nostri monumenti, per sentirci in sintonia con i tempi, ma questo è impossibile.

Una pedagogia o peggio una scienza della storia incentrata sulla monumentalistica appare così estremamente rischiosa, poiché l'oggetto monumento corre costantemente il rischio di essere poco decifrabile, troppo storicamente condizionato, troppo povero di contenuti cognitivi. Ciò non toglie che, nel simbolo monumentale, si uniscano indissolubilmente un elemento materiale, contingente con il significato cui il monumento allude. Per questo motivo si conviene normalmente che i monumenti vadano rispettati, non per la loro qualità materiale (che può essere assai povera o addirittura, talvolta, ridicola), ma per ciò a cui alludono: un atto vandalico nei confronti di un brutto monumento non sarebbe per questo considerato meno grave. Il monumento quindi ha più spesso *rilevanza etica* che *rilevanza cognitiva*.

4.2 Il cimelio

Il cimelio è un "oggetto raro e prezioso, custodito come memoria o documento", dal latino *cimèlium*, con il significato di "oggetto prezioso". I cimeli hanno una stretta parentela con le reliquie. La reliquia a sua volta è "ciò che ancora rimane o avanza per lo più in piccola quantità, di una cosa finita o distrutta". Si tratta in ogni caso di *resti* in senso lato. Nella nostra lingua il termine appare legato spesso a connotazioni religiose (si pensi alle "reliquie" dei santi), ma il termine è usato anche al di fuori del contesto religioso. Anche per i cimeli vale un discorso analogo a quello che abbiamo sviluppato a proposito del monumento: la sciabola che è appartenuta a Garibaldi può essere usata come un documento storico per capire com'erano fatte le armi all'epoca; ma in questo senso va bene qualsiasi sciabola. La sciabola di Garibaldi è però una sciabola speciale, perché è appartenuta a una per-

sona ritenuta speciale: diventa allora un cimelio, ovvero qualcosa che è considerato raro, particolarmente significativo, oggetto di venerazione in senso individuale (ma sul piano tecnico è esattamente un oggetto come tanti altri). È il complesso dei valori di un'epoca, oppure il gusto individuale, che definisce qualcosa come un cimelio, cioè come un oggetto prezioso, che si tratti della chitarra di Elvis, oppure del pezzetto di carta su cui Churchill tracciò la divisione dell'Europa. Le raccolte di cimeli stupiscono spesso per la scelta, che talora pare - all'osservatore - poco opportuna. Le raccolte di cimeli, scelti in base alla cultura dell'epoca, possono essere studiate dalla storiografia in termini di ricostruzione della mentalità.

4.3 I luoghi della memoria

Si è parlato spesso di *luoghi della memoria* e di *memoria dei luoghi* (come si vedrà, non si tratta esattamente della stessa cosa, anche se spesso e volentieri si sfruttano i giochi di parole che si possono generare invertendo i due termini). Il termine "luoghi della memoria" deriva dal lavoro del noto storico francese P. Nora, curatore in Francia di sette volumi dal titolo *Les lieux de mémoire*,¹¹ usciti da Gallimard, tra il 1984 e il 1992. Parafrasando lo stesso Nora, un luogo di memoria è costituito da qualsiasi elemento significativo, sia di tipo materiale che di tipo non materiale, che sia divenuto, per deliberazione degli uomini o per il trascorrere del tempo, un simbolo caratteristico del patrimonio di memoria ereditato da una qualsiasi comunità. Nora ha raccolto un imponente repertorio di tutti i luoghi della Francia che costituiscono, per un motivo o per l'altro, delle testimonianze della memoria civile francese. Occorre avere ben presente che i luoghi della memoria non sono *in primis* archivi storici o comunque documenti storiografici: sono *luoghi* che - di fronte all'interprete umano - sono ritenuti *depositari* di particolari significati legati alla storia dei gruppi e della comunità nazionale francese. Dalla specificità francese, il termine è stato poi generalizzato e applicato a qualsiasi complesso di memorie e oggi è ovunque utilizzato.

I luoghi della memoria dunque, più che la storiografia, riguardano *l'identità culturale* di una comunità. È chiaro che Nora non ha inteso tanto avallare come storiografia i luoghi della memoria, quanto fare della storiografia a proposito di come la comunità francese ha selezionato alcuni elementi del proprio passato per farne appunto degli elementi degni di memoria. Nora si è domandato come mai, nel Novecento, il novero dei luoghi della memoria si sia dilatato enormemente, fino a determinare il segno caratteristico del nostro attuale rapporto con il passato. In sostanza, il nostro rapporto con il passato, che fino a ieri era organizzato dalla ricerca storica nell'ambito delle varie storiografie nazionali, oggi sembra essere preferibilmente rappresentato dalla disseminazione, sia nello spazio fisico che nello spa-

¹¹ In base a quanto abbiamo finora sostenuto, sarebbe stato meglio, in italiano, tradurre l'originale francese con l'espressione *luoghi del ricordo*. Tuttavia l'uso che si è affermato è invece *luoghi della memoria*.

zio simbolico, di una miriade di luoghi della memoria. Si tratta di un fenomeno che richiede senz'altro una spiegazione e che fa intravedere un duplice pericolo: il pericolo di uno svuotamento della storia a favore della proliferazione delle memorie e il pericolo, nell'ambito delle memorie, del prevalere delle memorie artificiali su quelle degli individui biologici. È abbastanza singolare che la riflessione critica di Nora non sia stata condivisa più di tanto, anzi si sia convertita nel suo opposto, in una specie d'impulso alla legittimazione delle memorie e dei relativi luoghi. Il termine "luoghi della memoria", invece di costituire un avviso critico e di mettere in guardia, ha finito e finisce di fatto per alimentare un'ideologia o, quanto meno, un orientamento etico che avalla e nobilita qualunque impresa di preservazione di qualunque tipo di memoria del passato recente. Alla memoria non si comanda.

Se con l'espressione "luogo della memoria" ci si riferisce comunque ancora a qualcosa di ben individuabile nello spazio (fisico o simbolico che sia) e nel tempo o per lo meno in uno spazio simbolico, con l'espressione *memoria dei luoghi* si fa invece riferimento al *complesso dei significati* che vengono veicolati dagli stessi luoghi della memoria: "Tali luoghi devono possedere un'eccedenza semantica, che renda possibile una metamorfosi delle attribuzioni di significato" (Pethes e Ruchatz 2001: 292). In altri termini, con il concetto di memoria dei luoghi si tenta di evocare non tanto uno specifico racconto, una specifica testimonianza, quanto l'insieme di tutte le potenzialità evocative che sono riconducibili, in un modo o nell'altro, a un certo luogo, una volta che sia considerato e usato come un significante pieno di contenuti ancora inesplorati. Qui davvero tocchiamo profondissime vette metafisiche (o, come ha detto Aleksandr Zinoviev, "cime abissali").

4.4 Conservazione documentale e conservazione memoriale

Conservare una qualche memoria implica sempre un *lavoro*; il lavoro di conservazione della memoria a sua volta implica l'investimento di risorse. Ciò vale a maggior ragione per la conservazione delle cose. Purtroppo intorno al problema della conservazione c'è un grosso equivoco: si può conservare intenzionalmente solo ciò che è considerato importante; se la conservazione implica un investimento, viene conservato ciò per cui si trova qualcuno (la comunità) disposto a investire per la conservazione. Quindi, prima della conservazione, bisogna rispondere al problema della *rilevanza*. Se la storia non coincide con la memoria, avremo la possibilità di una *rilevanza documentale*, strettamente connessa con la storiografia; d'altro canto avremo la possibilità di una *rilevanza memoriale*, (o "monumentale", o in termini di "religione civile") strettamente connessa con la memoria o le memorie.

La rilevanza documentale impone che l'elemento conservato non sia alterato e sia accessibile in modo da permettere tutte le operazioni conoscitive che gli storici ritengono necessarie. La rilevanza memoriale, in termini di valori, impone invece che l'elemento venga "usato" nel contesto delle attività di commemorazione del

passato. Anche nel caso di una distruzione dell'oggetto di riferimento, si possono avere diversi *sentimenti di perdita*. Un conto è la perdita della possibile informazione storica veicolata dall'oggetto, un altro conto è la perdita dell'oggetto in quanto oggetto di venerazione, sede e depositario di un qualche valore memoriale. Nel primo caso ragioniamo come storici, nel secondo caso ragioniamo come commemoratori.

Molte cose e molti luoghi riescono facilmente a essere usati sia in termini documentali che in termini memoriali. Può tuttavia accadere che l'uso documentale e l'uso memoriale possano entrare in conflitto. Alcuni oggetti se non restaurati possono deteriorarsi molto facilmente; d'altro canto il restauro produce alterazioni a volte drammatiche che rendono l'oggetto buono solo per i turisti o per i celebratori.

5 L'arcano della memoria: il valore e il dovere di ricordare

5.1 Memoria e valore

L'analisi fin qui condotta, se ha permesso di mettere in rilievo alcuni aspetti importanti e caratteristici - una specie di fenomenologia - della storia e della memoria, non ci ha ancora permesso di individuare, ammesso che esista, un autentico criterio di demarcazione tra storia e memoria, un criterio di demarcazione che confermi la specificità della storia, ma che individui anche una qualche specificità della memoria. Quel che è apparso certo è che la demarcazione non può essere tracciata in base ai contenuti o agli oggetti cui entrambe si riferiscono. In fondo, sia la storia, sia la memoria possono ben occuparsi dei medesimi contenuti. Non c'è elemento oggetto di storia che non possa essere fatto oggetto di memoria, e viceversa.

Allora la distinzione che stiamo cercando non deve tanto riguardare il tipo di contenuti quanto la particolare specifica prospettiva a partire dalla quale i contenuti vengono elaborati. L'analisi che abbiamo condotto intorno alla memoria delle cose ci ha messo sulla buona strada e ci ha permesso di individuare quale sia l'autentica *differenza specifica*¹² della memoria rispetto alla storia. Mentre la dimensione della storia è prevalentemente o quasi esclusivamente *cognitiva*, la dimensione della memoria sembra essere invece prevalentemente *valutativa*. Mentre la storia appartiene principalmente alla sfera della *conoscenza dell'essere*, la memoria appartiene senz'altro alla sfera del *dover essere*. La "memoria", ogni qual volta venga contrapposta alla storia, sembra portare con sé una consistente e caratteristica connotazione di *valore*. La storia è ciò che si conosce, la memoria è ciò che vale.

Se quest'analisi è fondata, proprio la caratteristica del *valore* può essere utilizzata come un *criterio di demarcazione* abbastanza preciso tra storia e memoria. Si tratta di un criterio peraltro non nuovo. Esso è, infatti, perfettamente riconducibile alla

¹² Si ricorderà che - nella logica di Aristotele, la *differenza specifica* è uno degli elementi caratteristici che concorrono a produrre la definizione.

cosiddetta legge di Hume, il principio formulato dal filosofo scozzese che prescriveva l'opportunità di tenere sempre distinti i *giudizi di fatto* dai *giudizi di valore*. La legge di Hume in sostanza vieta il salto logico tra fatti e valori, tra descrizioni e prescrizioni. Ciò significa che i valori, per quanto statisticamente diffusi e condivisi, non possono mai avere un fondamento empirico e non possono mai essere comprovati. Sul piano cognitivo, i risultati della storiografia devono dunque sempre essere comprovati e mai assunti a priori. Sul piano valutativo, i contenuti della memoria possono invece essere assunti a-priori e celebrati e non devono quindi necessariamente essere sottoposti a prova. Da ciò si comprende anche perché i sostenitori della memoria non amino troppo affrontare il problema della demarcazione tra fatti e valori.

Se questo è vero, possiamo allora esaminare alcune delle principali implicazioni della dimensione valoriale della memoria. Se le memorie possiedono intrinsecamente un valore, ne consegue allora il dovere imprescrittibile di ricordarle, cioè il *dovere di ricordare*. Ben oltre al significato di testimonianza obiettiva e alla funzione di documentazione, la memoria viene così a essere costitutivamente fondata da una doverosità di tipo etico, religioso o civile. Si tratta di una specie d'imperativo categorico che comanda il ricordo di determinati fatti da parte dei singoli, ma anche e soprattutto da parte delle collettività e delle istituzioni). Si tratta di un dovere che non si rivolge agli specialisti, bensì ad ampi insiemi umani di riferimento che possono essere etnie, gruppi religiosi, nazioni, fino a riguardare l'intera umanità.¹³ Per questo motivo il dovere di ricordare è stato spesso concepito - forse con qualche esagerazione - come il nucleo centrale fondante di un'*etica della memoria*.

Tuttavia la nozione di un'etica della memoria presenta davvero molte difficoltà, soprattutto nel passaggio dalla teoria alla pratica. Infatti il dovere di ricordare e l'etica della memoria implicano alla lettera un riferimento universalistico e formale, in senso kantiano, una specie di imperativo categorico cui, in teoria, nessuno dovrebbe sottrarsi. In altri termini, parafrasando Kant, ci troveremmo in presenza di qualcosa come *il dovere di ricordare per il dovere di ricordare*. Ciò implica che qualunque atteggiamento commemorativo sia etico già di per sé. Ma, nella pratica, proprio in contrasto con l'universalità dell'imperativo, il dovere di ricordare implica sempre anche il riferimento a un qualche ricordo specifico. Purtroppo nei fatti spesso la proclamata l'universalità del dovere di ricordare non implica sempre lo stesso *rispetto* per tutti coloro che comunque sono impegnati in una qualche commemorazione da loro prescelta. Spesso l'universalità del dovere di ricordare lascia il posto alla *quaestio* intorno alla dignità delle memorie specifiche e quindi al conflitto tra le memorie. Filosoficamente, l'etica della memoria si dibatte tra

¹³ Recentemente le Nazioni Unite hanno ufficializzato la giornata del 27 gennaio come una ricorrenza mondiale.

l'universalità del dovere di ricordare e la profonda particolarità dei suoi riferimenti.¹⁴

Spesso poi i sostenitori dell'etica della memoria tralasciano completamente di discutere proprio il fondamento del dovere di fedeltà alle singole memorie, come se questo fosse evidente di per sé.¹⁵ Se così fosse, se determinate specifiche memorie si presentassero come un dovere evidente, come conseguenza di un sentire comune, automatico, naturale, spontaneo, non sarebbe necessario ribadire il dovere di memoria, la memoria non correrebbe costantemente il rischio dell'oblio. Se è diffusa la convinzione che ci sia un dovere di memoria, evidentemente deve essere altrettanto diffusa la convinzione di un *rischio di oblio*, qualora il dovere non venga osservato e la memoria non venga costantemente rinnovata. La stessa formula del "dovere di memoria" mette così indirettamente in luce la *precarietà* delle memorie, evidenzia una specie di lotta darwiniana tra le memorie per guadagnare l'attenzione, per non cadere nell'oblio. Se volessimo usare il linguaggio dell'economia, potremmo parlare di una libera *concorrenza* tra le memorie, o addirittura di un libero mercato. Ma ecco che allora siamo passati da una pretesa universalistica a una ben più umana situazione conflittuale, al più di tipo convenzionalistico, dove opzioni diverse si confrontano per ottenere un consenso generale.

Se si considera che, in generale, la cultura del '900 sembra avere condotto una sistematica demolizione di qualunque ordine assoluto di valore (basti ricordare il nichilismo, l'ermeneutica o il *linguistic turn*) non può che suscitare un qualche stupore questo *ritorno del valore* costituito dalla diffusione, a livello di massa, dell'esigenza di preservare un complesso di memorie fortemente connotate di valore. Forse, considerando che spesso non di una memoria unica si tratta, bensì di memorie plurali e spesso conflittuali, viene il sospetto che proprio la rottura dell'universalità dei valori, tipica del '900, abbia prodotto, in risposta, forme di attaccamento a valori specifici, particolari, oppure abbia prodotto il senso della precarietà di ciascuna memoria, tanto da organizzare in forma preventiva dei veri e propri meccanismi di difesa. L'etica della memoria potrebbe dunque essere considerata come l'estrema difesa, da punti di vista ormai assolutamente particolari, di un qualche *assoluto morale*. Ma il problema è probabilmente più complesso: secondo alcuni interpreti, il "dovere di memoria", come lo conosciamo oggi, sarebbe specificatamente collegato con gli eventi dell'ultimo secolo della nostra storia.

¹⁴ Qualcuno potrebbe sostenere che il dovere di ricordare abbia come oggetto solo ed esclusivamente alcuni specifici fatti o avvenimenti che, pur nella loro particolarità, si impongano immediatamente come universalmente doverosi. E' chiaro che una posizione del genere risulta immediatamente ingenua e insostenibile poiché non c'è modo di mettere tutti immediatamente d'accordo sull'universalità di qualcosa di particolare.

¹⁵ L'evidenza sussiste spesso solo per chi quel dovere lo ha già assunto espressamente e lo dà per scontato.

5.2 *Il dovere di ricordare come prospettiva specifica del '900*

La funzione del ricordo è sempre stata considerata come un elemento importante più o meno in tutte le culture e in tutte le epoche storiche (si veda Assman 1992 e il suo concetto della "memoria culturale"). Non in tutte le epoche tuttavia il rapporto con il passato è stato inteso come dovere di memoria. Il rapporto con il passato è oggi inteso soprattutto come "dovere di memoria" anche in conseguenza dei drammatici eventi che hanno costellato la storia del '900. Com'è noto, il '900 è stato uno dei secoli più cruenti che la storia umana abbia mai prodotto. Un secolo nel quale sono accaduti fatti inauditi come genocidi, crimini contro l'umanità e catastrofi umanitarie. Si possono allora mettere in fila alcuni fattori tipicamente novecenteschi che sono in grado di spiegare come mai, soprattutto oggi, tendiamo a rappresentare il nostro rapporto con il recente passato come dovere di memoria.

In primo luogo, il fatto che gli avvenimenti del '900 abbiano brutalmente coinvolto grandi masse d'individui anonimi e sconosciuti in qualità di *vittime*. La presenza di tante vittime anonime ha posto e pone ai sopravvissuti e ai loro discendenti il problema di una qualche forma di ricordo. Forse è con il Milite Ignoto, nel carnaio di massa della Grande guerra, che si sono affacciate, per la prima volta, questa consapevolezza e questa esigenza.

In secondo luogo, molti Stati (o molte istituzioni) - spesso responsabili o corresponsabili nelle vesti di aguzzini o carnefici - hanno fatto di tutto per nascondere quello che è successo. Sono noti i tentativi dei nazisti di cancellare le tracce della *shoah* o i tentativi di molti altri regimi totalitari di far sparire le tracce dei loro crimini contro l'umanità. Tutto ciò si è spesso tradotto in una serie *verità addomesticate*, di *storie di regime* che hanno sistematicamente ignorato le catastrofi, le vittime e le corresponsabilità. Il dovere di memoria rappresenta, in questi casi, una protesta etica e politica contro l'oscuramento sistematico, la cancellazione istituzionale, la manipolazione della storia da parte del potere.

In terzo luogo, la cultura della società di massa oggi sembra avere consegnato il ricordo del passato alle leggi del mercato: gli individui tendono a ricordare solo ciò che soggettivamente non dispiace, oppure ciò che è immediatamente utile; tendono facilmente, nella sovrabbondanza di comunicazione, nel volume immenso di fatti che potrebbero essere ricordati, a dimenticare tutto il resto.¹⁶ Contro le debolezze soggettive, le facili rimozioni più o meno consapevoli e più o meno interessate, oggi si leva da più parti la sollecitazione al dovere di ricordare.

In quarto luogo, il dovere di memoria è associato all'esigenza tuttora insoddisfatta di fare giustizia: spesso le vittime o i loro eredi attendono ancora un risarcimento materiale dei danni subiti o un riconoscimento morale; i carnefici (che si tratti di individui o istituzioni) spesso sono ancora in circolazione impuniti.

¹⁶ La psicoanalisi ci ha spiegato che possiamo ricordare o dimenticare in base a motivazioni poco razionali, impulsive o assai poco nobili.

In quinto luogo, i testimoni individuali di quei fatti stanno sparendo per l'avvicendamento biologico delle generazioni: anche in virtù di ciò si è spesso messo l'accento sull'urgenza di salvare in qualche modo le testimonianze individuali dall'offesa del tempo. Con il passare del tempo si pone sempre più drammaticamente il problema della continuità della testimonianza, qualora chi si è fatto testimone sia costretto ad abbandonare la scena.

In sesto luogo, la storia del '900, avendo coinvolto aree immense, ha disseminato il territorio di luoghi che in qualche misura rappresentano qualcosa in termini di memoria delle cose (dalle trincee, ai resti dei campi, ai resti delle torri gemelle di New York): si tratta di resti che possono anch'essi sparire molto facilmente e nei confronti dei quali occorre prendere delle decisioni che concernono comunque in qualche modo la questione del dovere di memoria.

Tutte queste condizioni stanno facendo sì che noi – nell'epoca attuale – tendiamo spesso riferirci al passato nei termini del dovere di memoria. È questo il contesto causale che sta producendo una proliferazione di memorie, di monumenti, di resti, di cimeli, di "luoghi". E, insieme, una proliferazione di *celebrazioni*. Una sorta di ansia di memoria e di commemorazione con la quale tentiamo di saldare il conto con il nostro recente passato. Come ha sostenuto acutamente P. Nora, il '900 sembra essere il secolo delle celebrazioni delle memorie, un secolo in un certo senso ingombro e oppresso dalle memorie; memorie che riempiono il nostro orizzonte temporale, i nostri calendari, e il nostro orizzonte spaziale e geografico. Si tratta di memorie spezzettate e frantumate, poiché non sembra esistere più (o pare sia diventata impossibile) una "grande narrazione" capace di dare un senso unitario al tempo trascorso e agli spazi della storia. Così alla storia nazionale unitaria e condivisa si sta sostituendo una miriade di memorie, cariche di connotazioni di valore, con la conseguente creazione d'innumerabili "commemoratori". La prospettiva storica (la storicità) degli uomini del '900 si appresta sempre più a diventare una prospettiva commemorativa al plurale, drammaticamente priva di un qualsiasi orizzonte unitario. Non si tratta anzitutto di valutare se ciò sia un bene o un male: questo sembra essere l'unico modo attraverso il quale ci è dato oggi di metterci in rapporto con il nostro recente passato. Ciò produce tuttavia una serie di conseguenze indesiderabili che sono state ormai da più parti segnalate (cfr. oltre).

5.3 *Pluralità e conflitti delle memorie*

Max Weber ha il merito di avere portato l'attenzione su un fenomeno devastante per tutte le etiche assolutistiche: il *conflitto dei valori*. Tutti i grandi valori che comunemente vengono esaltati non sono mai completamente compatibili tra di loro; spesso anzi accade che la massimizzazione di un valore implichi la minimizzazione dell'altro. Non si può essere giusti e buoni nello stesso tempo. Il mondo dei valori non può essere mai essere strutturalmente coerente. Quel che vale per i valori non può che valere anche per le memorie. Il mondo delle memorie non può mai es-

sere strutturalmente coerente. Non si può essere fedeli a tutte le memorie, perché le stesse memorie non possono essere coerenti tra loro.

Il termine memoria (almeno nel contesto italiano) viene infatti solitamente usato al singolare; in realtà lo si dovrebbe usare principalmente al plurale.¹⁷ È infatti raro che di un qualunque fatto esista una sola memoria. Proprio per la caratterizzazione eminentemente soggettiva e parziale della memoria, è sempre possibile che i testimoni abbiano serbato memorie anche molto diverse, se non in aperto contrasto tra di loro. Ciò porta al ben noto fenomeno delle *memorie in conflitto* o *memorie divise*, come talvolta si è detto. Va notato che il fatto opposto, che le memorie siano invece *condivise*, non aggiunge nulla di più e di meglio alla questione: si può condividere anche una memoria completamente falsa, per cui comunque – anche in caso di unanimità – non si può mai essere sicuri dell'unicità e della coerenza della memoria. Fin quando si tratta di semplici testimoni, la sussistenza di una pluralità di memorie e di conflitti nelle memorie può anche non rivestire grande interesse, può rientrare nella normalità delle umane vicende. Ma, quando la memoria viene recepita a livello collettivo o a livello istituzionale, quando si carica di *valore* e pretende un *riconoscimento*, oppure quando ottiene effettivamente un riconoscimento istituzionale a discapito di qualche altra memoria, allora il conflitto tra le memorie può diventare acuto e può degenerare in conflitti aperti tra gli individui, i gruppi e le istituzioni.

Accade spesso che la stessa etica della memoria venga allo stesso tempo invocata da una pluralità di committenti della memoria in conflitto tra loro, sottolineando così, paradossalmente, proprio la pluralità delle memorie e la loro inconciliabilità: se tutti *devono* ricordare e se i ricordi non coincidono, le memorie si troveranno facilmente in conflitto le une contro le altre. Tutti pretenderanno il diritto di dare la massima rilevanza alle loro specifiche memorie e di ottenere un qualche pubblico riconoscimento. La monolitica astratta e formale etica della memoria corre così il rischio di frantumarsi in una miriade di etiche contrapposte, ciascuna fedele alla propria memoria. L'etica della memoria non è evidentemente fatta per portare la tranquillità e la pace e le memorie possono rivelarsi dei materiali esplosivi, da maneggiare con grande circospezione. Gad Lerner ha recentemente affermato, in un suo articolo:

“L'ossessione della memoria ci illividisce riproponendo come attuali i torti subiti nel passato. Ci incoraggia a vivere il presente come seguito naturale di una guerra tuttora in corso. Trasfigura nuovi nemici nei nemici storici. Aiuta i litigiosi a litigare. Li rifornisce di una riserva inesauribile di munizioni polemiche”.¹⁸

¹⁷ Come è diverso, in filosofia, dire “l'idea” piuttosto che “le idee”, così è assai diverso parlare di “la memoria” piuttosto che di “le memorie”. Non sfugge che, almeno nella nostra lingua, il termine usato al singolare acquista una connotazione metafisica che il termine al plurale perde completamente.

¹⁸ Cfr. Gad Lerner 2007.

L'ossessione della memoria (cfr. oltre) può così costituire un comodo terreno per la sopravvivenza di partiti, correnti ideologiche, organizzazioni che vivono solo della rappresentazione parziale, quando non distorta, del passato e hanno poco o nulla da dire sul futuro. Il conflitto delle memorie non è facilmente conciliabile, essendo le memorie portatrici di valore e poco disposte a confrontarsi con i fatti. Mentre le memorie possono essere considerate kantianamente tutte *rispettabili* in quanto tali, non è altrettanto vero che debbano essere tutte *coerenti* tra loro e neppure che debbano essere tutte *vere* dal punto di vista della ricostruzione storiografica. Solo la storiografia è in grado di andare oltre all'incoerenza, alla pluralità e ai conflitti delle memorie; la verità della storiografia è tuttavia una verità che si colloca in una dimensione diversa da quella in cui si colloca la rispettabilità di ciascuna memoria¹⁹ (cfr. oltre, il paragrafo sulla storicizzazione). Della stessa opinione è P. Nora, in un intervento pronunciato in occasione di una cerimonia pubblica:

«Pour répondre enfin à la question "Pourquoi faire de l'Histoire aujourd'hui?". Pour échapper à la tyrannie des groupes, opposer l'histoire collective aux mémoires particulières. Aujourd'hui, l'historien n'est plus le seul à gérer le passé, il y a aussi les médias, les juges, les législateurs, les témoins... Il faut se méfier de la sacralisation de la Mémoire. Elle peut se retourner et devenir un motif d'exclusion. Elle est un appel à la justice, mais aussi un appel au privilège, à la réparation et même dans les cas extrêmes, elle peut devenir un appel au meurtre. En reprenant Nietzsche, il y a un degré de rumination de sens mémoriel au delà du quel un homme, un peuple, une civilisation est détruit. La Mémoire divise, l'Histoire réunit.»²⁰

Molti dei recenti conflitti in materia di storia e memoria avrebbero potuto essere tranquillamente evitati se fosse stata tenuta in debito conto questa profonda differenza tra le ragioni della storia e le ragioni della memoria.

6 Commemorazione vs storicizzazione

È chiaro a questo punto che memoria e storia sottintendono due diversi atteggiamenti di fondo: *commemorare* da un lato e *storicizzare* dall'altro. Sono in effetti due atteggiamenti non facilmente compatibili, si può dire che siano l'uno il rovescio dell'altro. Sottintendono due tipi diversi di *storicità* (cioè diversi orientamenti complessivi nei confronti del tempo e della storia). La commemorazione (che etimologicamente vuol proprio dire "ricordare insieme") struttura un *tempo soggettivo*

¹⁹ Tuttavia, qualora la storiografia riesca a *dimostrare* come completamente *falsa* una memoria, questa dovrebbe perdere qualcosa anche in termini di rispettabilità. Anche se ciò non avviene necessariamente: è noto che memorie palesemente false vengono tranquillamente coltivate e diffuse. E' sufficiente non prendere in alcuna considerazione il dato scientifico. In questo senso il lavoro degli storici può disturbare alquanto i cultori delle memorie. Un esempio tipico di falso ormai dimostrato, ma ancor oggi ampiamente creduto e divulgato, è il famoso *Protocollo dei savi di Sion*.

²⁰ Cfr. C. Tambareau (2007).

dove le rilevanze sono strettamente legate alle particolarità dei soggetti coinvolti nella commemorazione (alle esperienze comuni, al comune sentire, ai valori condivisi, ...). La storiografia struttura invece - attraverso la sua ricostruzione - un *tempo oggettivo*, relativo alla pura e sola logica della ricostruzione storiografica, spogliato di tutte le soggettività delle memorie, di tutte le prospettive singolari. Da ciò deriva la conseguenza che i due universi simbolici e i due modelli di storicità generati dalla storia e dalla memoria possono interagire efficacemente solo a condizione di essere mantenuti rigorosamente *distinti*. Qui è stato usato il termine "distinto" in senso crociano: affinché due elementi possano entrare efficacemente in rapporto tra loro occorre che siano distinti e non confusi. Attraverso l'uso del termine "distinzione" non si intende dunque sottolineare l'impossibilità di un rapporto, bensì l'esigenza che il rapporto sia intrattenuto da elementi che posseggono una loro piena autonomia.

La storia usa le memorie come base documentaria per realizzare le sue ricostruzioni. Nel fare questo è costretta a spogliare le memorie delle loro connotazioni di valore, è costretta a sottoporle al vaglio critico, la storiografia insomma compie costantemente una sorta di *de-valorizzazione* delle memorie (che non va tuttavia assimilata ad una svalutazione). Quando ci siano memorie consolidate, monumentalizzate, ritenute degne di valore in senso assoluto, ciò può essere interpretato dai committenti, dai depositari della memoria, dai commemoratori, come un affronto. Per questo molti esitano a consegnare le proprie carte agli storici. Per questo motivo la storia talvolta disturba la memoria; la memoria si vorrebbe fosse consacrata per sempre, mentre la storia rivede sempre, ricostruisce sempre. D'altro canto la memoria tende a incanalare la ricerca storica nella direzione del valore, tende a proibire ciò che può minacciare il valore, invoca continuamente la fedeltà. La memoria può anche funzionare come una vera e propria *censura*. Un'eco di tutto ciò si è avuto nella polemica (ora un po' meno di moda) intorno al cosiddetto *revisionismo* storiografico. Molti cosiddetti revisionisti altro non erano che portatori di memorie in conflitto con altre memorie o in conflitto con le ricostruzioni storiografiche condivise dalla comunità degli storici. Altri revisionisti erano serissimi storici che hanno dato buoni contributi all'avanzamento degli studi storici. Da un certo punto di vista la storiografia è sempre revisionista perché è sempre disponibile a rivedere le proprie narrazioni. Ma la storiografia non può prendere le direttive a partire dalle specifiche memorie o dai criteri di valore di chicchessia.

6.1 *La storicizzazione*

La storicizzazione è contemporaneamente un processo e un risultato. È uno specifico processo di elaborazione attraverso il quale viene prodotta la dimensione della "memoria culturale" di un gruppo ben determinato di società (le società storiche, in contrapposizione alle società pre - storiche). Il processo consiste nella produzione della prospettiva storica o storicità; il risultato è la storicità stessa, ovvero la ricostruzione che viene usata dalle società per collocarsi nella dimensione

temporale di passato, presente e futuro. Come tale, la storicizzazione è una scelta culturale di alcune società; possono benissimo esserci delle società dove la dimensione storica sia ridotta al minimo. Il "buon selvaggio" di Rousseau non era particolarmente interessato alla dimensione storico temporale della vita. Nietzsche ha postulato una "vita non storica" e l'ha contrapposta alla *decadence* della società del suo tempo.

È vero che le società non scelgono di stare dentro o fuori la storia attraverso una deliberazione consapevole, come possono invece scegliere o meno di darsi un sistema di istruzione, di firmare un trattato o di combattere una guerra. È un dato di fatto tuttavia che alcune società sono venute a trovarsi - come conseguenza dei loro sviluppi culturali - in una dimensione storica che esse stesse hanno generato e da cui sono state afferrate (dopo che ci si ritrova in una prospettiva storica, è difficile rinunciarvi, come è difficile rinunciare al linguaggio dopo che lo abbiamo imparato). La storicizzazione dunque è un processo, che ha a sua volta una sua storia. I primi passi della storicizzazione non sono uguali alle forme di storicizzazione che sono oggi disponibili nelle società più complesse. Come è noto la storiografia pare essere l'ultima tappa di questo processo: le società complesse si storicizzano oggi proprio attraverso la scienza storiografica e i suoi risultati. Nelle società complesse sarebbe difficile pensare a un tipo diverso di storicizzazione.²¹ Per molto tempo tuttavia la storicizzazione è avvenuta attraverso altri domini culturali, ad esempio attraverso la religione (si veda ancora Assmann 1992).

Cosa significa tutto ciò? Significa che le forme tipiche della storicizzazione delle moderne società complesse sono ricalcate sulla stessa storiografia e sul suo prodotto. Con un volo di astrazione possiamo sintetizzare tre caratteristiche fondamentali della storicizzazione: la distanza, l'interpretazione, l'intersoggettività.

a) La prospettiva storica deve *prendere le distanze* dal suo oggetto, sospendere i conflitti tra i soggetti, i punti di vista specifici, i valori, le verità dei vincitori o dei vinti, le ideologie, le opinioni. Questo elemento è fondamentale se si vuole poi che il prodotto della storicizzazione sia *vincolante* per tutti (se vogliamo che tutti condividano che la Rivoluzione francese è iniziata il 14 luglio 1789, dobbiamo essere tutti d'accordo sul calendario, sul computo degli anni, su come s'interpretano i documenti, su cosa sia una rivoluzione, sui confini della Francia, ecc...).

b) La prospettiva storica deve porsi in un *atteggiamento interpretativo - ricostruttivo*. Ciò significa tenere in sospenso i corsi di azione, le pratiche di ogni altro tipo, come quelle giudiziarie o di guerra, o le pratiche religiose, o ancora quelle economiche. La storia non fa altro che interpretare e ricostruire. In questo senso la storicizzazione è stata con ragione accusata di essere contemplativa e nemica dell'azione (si veda oltre, la discussione sull'accusa di Nietzsche alla storia).

²¹ Qualcuno paventa il fatto che oggi i *media* stiano soppiantando la storiografia nella produzione della storicità delle società complesse. L'argomento è sicuramente degno di attenzione. Si veda il paragrafo sul conflitto tra le memorie e la storia.

c) La prospettiva storica deve produrre una *ricostruzione condivisa* (intersoggettiva, universalistica) del passato, tendenzialmente valida per tutti. La condivisione deve sussistere in base a criteri universalistici (che oggi sono i criteri della scienza storiografica). Cioè si dà per scontato che non esistano diverse versioni del passato, ma che solo una versione (per quanto problematica e da accertare) sia quella vera. Senza questa condizione la storiografia diventa mito, letteratura o retorica (come alcuni invero hanno sostenuto e sostengono che sia).

La storiografia *costruisce* il passato comune di riferimento a una grande massa d'individui (che oggi, tendenzialmente, coincide con tutta l'umanità). Questa costruzione si presenta come un dato, una *necessità*, come si presentano tali le feste ricorrenti o le leggi nazionali o internazionali, o le regole della sintassi. Tutte le società complesse, come non possono fare a meno di *istituzioni condivise*, come ad esempio il linguaggio, così hanno bisogno di disporre di una *ricostruzione condivisa* del passato. In particolare, la presenza di una ricostruzione del passato che sia condivisa da tutti è un'esigenza fondamentale di tutte le società democratiche. Non può esistere una società democratica ove non si condivida un minimo di questo retroterra interpretativo storico, poiché esso ha una potente funzione coesiva (ciò non ha nulla a che fare con il pluralismo delle opinioni in campo storiografico, poiché il pluralismo delle opinioni, nella democrazia, è la premessa per la produzione del consenso - con la differenza che in democrazia talvolta la deliberazione deve essere urgente; in storiografia non sempre si può giungere a una deliberazione). Sul rapporto tra storicità e democrazia, torneremo ulteriormente.

6.2 *La commemorazione e i commemoratori*

La domanda di memoria che emerge dalla storia drammatica del '900 e la lentezza della storicizzazione hanno senz'altro contribuito a produrre la diffusione della *commemorazione* e della figura funzionale del *commemoratore*. La commemorazione implica sempre una *pratica collettiva*. Ciascun singolo è certamente libero di commemorare tutto quello che vuole, quando vuole, ma la commemorazione diventa tale solo quando viene ad assumere una dimensione collettiva (commemorare significa in fondo "ricordare insieme"). La commemorazione può essere assimilata al laboratorio elementare dove si crea e si ricrea la prospettiva temporale, la storicità, di un gruppo più o meno esteso di persone. Coloro che si riuniscono per commemorare operano insieme in funzione di un comune costruito con cui essi interpretano il loro passato e danno un senso al loro presente proiettandosi nel futuro. La commemorazione implica il fatto che la collettività coinvolta condivida una memoria e le attribuisca un grande valore.

La commemorazione non innova la conoscenza del proprio oggetto, non la accresce: semplicemente la *ribadisce*. Nell'ambito della commemorazione ci si accontenta di riconfermare periodicamente il valore che è già stato individuato, nella maniera appropriata e consueta. Eventuali novità vengono considerate con sospetto, perché potrebbero smuovere l'assetto valoriale consolidato, che a sua volta co-

stituisce il cemento morale della comunità. La commemorazione possiede indubbiamente, sotto questo aspetto, una dimensione tradizionale e conservatrice (la memoria non può che essere conservata). Chi commemora ha già in fondo deciso il valore del suo oggetto, non lo mette più in discussione, non si pone in atteggiamento problematico di ricerca (sarebbe buffo iniziare a commemorare un personaggio e poi, dopo una bella giornata di lavori commemorativi, giungere alla conclusione che il personaggio in questione non merita alcuna commemorazione).²² Le commemorazioni non possono avere un metodo, perché non si concentrano intorno alla soluzione di un problema, intorno all'esigenza di raggiungere dei risultati nuovi. La commemorazione, laica o religiosa che sia, piuttosto che un metodo, adotta un *rituale*. La commemorazione si consuma fundamentalmente nella ripetizione.

Le commemorazioni, come tutti i valori, sono sempre il prodotto di una decisione, di un'assunzione di valore, una *istituzione*. Ciò può avvenire per effetto del sentimento, della fede religiosa, dell'ideologia, di una decisione politica. In ogni caso la commemorazione è sempre *istituita* e nasce e vive come vivono tutte le altre istituzioni. La commemorazione vive due grandi momenti: il momento unico, anarchico e selvaggio, di effervescenza della sua prima istituzione (il weberiano *stato nascente*) e il momento ben più prosaico della celebrazione ripetitiva. I risultati della storiografia, per fortuna, non sono istituiti a priori e non possono conoscere né facili entusiasmi, né ossessioni ripetitive.

Con il diffondersi della commemorazione abbiamo il corrispettivo sviluppo della figura del commemoratore. Possiamo utilmente distinguere tra un significato ampio e generico, cioè possiamo intendere come commemoratori tutti coloro che partecipano alla commemorazione, e un significato più specifico che individua i "commemoratori" in senso stretto, ovvero i "ministri" della commemorazione.

Il commemoratore *stricto sensu* non è necessariamente un esperto di qualche disciplina specifica. Gli è richiesto solo il possesso pieno della memoria che s'intende appunto commemorare. Talvolta può essere un depositario particolarmente ferrato di quella memoria, può essere anche un testimone diretto. Da ciò consegue che il commemoratore ha molti meno vincoli dello storico. Il commemoratore, anche se può far uso dei risultati della storiografia (e spesso ne fa uso), resta nel campo della memoria e della testimonianza (della scelta di quello che deve essere ricordato e dell'accentuazione del suo valore). Il fatto che il commemoratore abbia meno vincoli dello storico, non implica che esso non sia esposto a un certo numero di rischi.

Mentre storici si diventa attraverso una carriera ben precisa e rigorosamente designata, non esiste un percorso definito per diventare commemoratore. Occorre

²² I cosiddetti "Studi storici in memoria di ..." sono una conferma di quanto andiamo dicendo: la commemorazione implica che l'argomento sia degno. Per commemorare l'argomento già ritenuto degno, si decide di produrre delle ricostruzioni storiche. Occorre quindi distinguere con attenzione quanto, di volta in volta, sia materia di commemorazione o di ricerca.

tuttavia un riconoscimento da parte della comunità che condivide il valore da commemorare. Chiunque può sentirsi depositario del valore e può essere spinto a cercare un'investitura in quanto commemoratore da parte del gruppo. Si crea così un circuito continuo tra il gruppo e i suoi ministri di commemorazione.

6.3 *I committenti della memoria e della storia*

Dovrebbe risultare ormai abbastanza chiaro che lo storico, in quanto storico, non può adottare l'atteggiamento valutativo e commemorativo che è implicito nell'etica della memoria.²³ Lo storico, proprio in ossequio ai principi fondamentali del metodo storico, deve prima di tutto sospendere qualsiasi giudizio di valore intorno alle testimonianze su cui lavora, pena la conseguenza di rendere inattendibili le sue ricostruzioni. Lo storico in quanto cittadino, membro di una comunità, non è certo insensibile ai valori, ma nell'ambito specifico del suo lavoro deve tenerli sotto controllo e non lasciarsi condizionare. Nel dedicarsi a un ambito di ricerca piuttosto che un altro può anche farsi guidare da motivazioni etiche ma, nel momento in cui opera da storico, l'etica deve necessariamente essere sospesa. L'unica etica cui lo storico può aderire - da storico - è quella della *preservazione* degli archivi, della documentazione, di tutto quanto possa essere in futuro utilizzato per portare avanti il suo lavoro. L'unico valore a lui consentito è il *valore documentario*. L'unica etica è *l'etica della verità* comprovata dai fatti.

È evidente allora che il dovere di ricordare e l'etica della memoria hanno dei committenti diversi da coloro che appartengono alla comunità degli storici. La memoria si colloca esplicitamente nel campo dei valori di cui sono portatori i singoli individui, i gruppi o le istituzioni più svariate. I diversi soggetti, individuali o collettivi, che hanno interesse a che una memoria non cada nell'oblio, a che una certa memoria sia richiamata e si imponga all'attenzione del pubblico, questi sono i *committenti* delle memorie. La committenza della memoria non appartiene dunque a particolari categorie di persone: la memoria si rivolge all'intero gruppo di riferimento o addirittura a tutta l'umanità. Sono i committenti, chiunque essi siano, con i loro sforzi, con le loro pressioni, a determinare, in un regime di aspra concorrenza, la selezione delle memorie che verranno poi effettivamente ritenute. La situazione può essere equiparata a quella di una specie di *mercato delle memorie* ove qualunque gruppo può ergersi a committente di una qualche specifica memoria. La proliferazione delle memorie implica la proliferazione delle committenze, e viceversa.

Intorno alla selezione delle memorie si scatenano inevitabilmente questioni di forza, ovvero questioni di potere e questioni politiche. Un caso particolarmente

²³ In realtà sono pochi gli storici che - di fronte alla domanda del mercato della memoria - sanno resistere trincerandosi dietro la deontologia professionale. Spesso gli storici compaiono in veste di commemoratori senza sentire minimamente il dovere di distinguere la funzione dello scienziato dalla funzione del commemoratore.

degnò di nota è quando i committenti delle memorie sono gruppi etnici, soggetti politici, istituzioni o addirittura Stati. Com'è stato autorevolmente sostenuto (cfr. Assmann 1992), le collettività sono fondate in gran parte sulla loro memoria: la *memoria culturale*. Quando le collettività sono etnie o Stati, la selezione dei ricordi comuni va spesso a costituire il fondamento identitario basilare, la ragione di vita o di morte (si vedano a tal proposito gli studi di Hobsbawm e Ranger 1983, nonché Anderson 1983). Per questo motivo il mercato delle memorie e la selezione delle memorie hanno una rilevanza collettiva e pubblica. Per questo motivo gruppi, etnie e Stati mettono in pratica, più o meno consapevolmente, un complesso di *politiche della memoria* (cfr. oltre), pongono cioè grande attenzione alla selezione, alla costruzione e al mantenimento di quella che diventerà la *memoria pubblica* dei membri delle loro collettività. È bene chiarire che la memoria pubblica viene costantemente riprodotta e celebrata, indipendentemente dalla storiografia. Essa può sussistere indipendentemente dalla storiografia. È vero che in taluni casi le storiografie nazionali e nazionalistiche si sono lasciate asservire alle esigenze di definizione della memoria delle loro comunità di riferimento e delle loro istituzioni; tuttavia questa strumentalizzazione della storiografia è oggi ovunque considerata come uno stravolgimento, un vero e proprio abuso. La storiografia, per procedere alla ricostruzione scientifica del passato, deve prendere le distanze dalle singole religioni civili che ciascuno Stato nazionale ha teso a costruire e a inculcare ai propri cittadini.

7 Il conflitto tra la memoria e la storia

7.1 *L'anarchia delle memorie e la lentezza della storiografia*

Qualunque forma di memoria o di storia implica un lavoro e un consumo di risorse: la memoria e la storia costano, sono un lusso di pochi. Non tutti possono permettersi il mantenimento di una memoria privata (spesso ci si vede costretti a buttare le vecchie cose); lo stesso vale per le comunità e per le istituzioni. Nella Roma antica solo i facoltosi potevano assoldare uno storico e fino a tutta l'età moderna le grandi casate nobiliari hanno retribuito i loro storici. A lungo poi gli Stati nazionali hanno finanziato comunità nazionali di storici incaricati sostanzialmente di scrivere la "storia nazionale" che coincideva, per lo più, con la storia delle classi dirigenti.

Solo la progressiva autonomizzazione del mondo scientifico dagli Stati nazionali (il che è avvenuto principalmente ove sono comparse primariamente la tolleranza, la libertà di pensiero e di ricerca) ha permesso la costituzione di una storiografia scientifica indipendente (una specie di *authority* internazionale che è costituita dalla comunità scientifica e che oggi si ispira principalmente a criteri metodologici e non politici). È vero che in ogni caso anche la comunità scientifica indipendente, per poter procedere nella ricerca, dipende pur sempre dai finanziamenti. È chiaro tuttavia in questo caso che il committente – pubblico o privato che sia – non può

determinare a priori i risultati della ricerca. Nel caso di una committenza di memoria diventa invece del tutto legittimo che il committente predetermini i risultati della commemorazione. Il committente non può che essere mosso da un determinato valore e vuole giustamente che quel valore sia ribadito nei risultati della commemorazione.

Con il rinnovato spazio attribuito alla memoria, si è aperta la possibilità di una divaricazione tra le risorse destinate alla storia e le risorse destinate alla memoria. Accade spesso che i committenti intendano *promuovere la memoria*, mentre gli storici intendono, più che altro, *promuovere la ricerca*. Naturalmente non c'è incompatibilità tra i due obiettivi, anche se talvolta ci si può trovare in rotta di collisione. Anche in questo caso il fatto di mantenere distinta la storicizzazione dalla commemorazione aiuta, da un lato, a salvaguardare le legittime fedeltà di ciascuno ai valori e alle memorie e, dall'altro, a garantire l'indipendenza della ricerca.

Grazie al progresso tecnico e al grado medio di benessere raggiunto dalle società occidentali, il costo economico del mantenimento delle memorie (di qualsiasi tipo di memoria) sembra oggi relativamente diminuito. Chiunque può effettuare delle registrazioni di vario tipo, i costi dei supporti sono diminuiti, come pure i costi di immagazzinamento e trasmissione. Anche per le memorie più costose, le memorie dei luoghi, non è difficile trovare degli *sponsor* disposti a finanziare la manutenzione e la conservazione. Il volume delle "memorie" che viene accumulato, restaurato, preservato, in termini di memorie private o di memoria collettiva, è sempre più ampio. Tuttavia ciò produce un accumulo sempre più disorganico e frammentario, una giustapposizione quasi fisica di informazioni disseminate, di "depositi" di memorie. Il tutto sembra avvenire secondo una logica occasionale, priva di qualsiasi intento di pianificazione. Per un territorio qualsiasi, per le amministrazioni locali, la detenzione di qualche spoglia, di qualche memoria può costituire addirittura una risorsa di tipo identitario, di tipo economico, o turistico. Non è ancora ben chiaro a cosa porterà questa disseminazione territoriale di memorie.

A livello di cultura di massa, la disseminazione delle memorie sembra portare indubbiamente a una reificazione della storia, a una "documentarizzazione": fare storia s'identifica sempre più nell'esibizione, in forma tangibile, e direttamente esperibile, di qualche tipo di memoria. L'illusione di detenere la memoria in forma diretta, allo stato puro, al posto della ricostruzione storica (parallelo all'illusione del testimone²⁴), l'illusione di "toccare con mano", di avere la storia in presa diretta, è una conseguenza della nostra potenza tecnologica e della nostra ricchezza economica, ma ci condanna alla dispersione, alla rinuncia a produrre una ricostru-

²⁴ L'illusione del testimone è l'illusione di possedere la verità circa un determinato avvenimento essendone stato in qualche modo partecipe e avendone serbato dei ricordi. In realtà la comprensione del partecipante (in base ai propri ricordi) è sempre una comprensione parziale, che si pone su un piano assai diverso da quello della ricostruzione storiografica. Oggi purtroppo, in molti ambiti (scuole, cerimonie, mezzi di comunicazione, ...) l'esibizione del testimone tende sempre più a prendere il posto della ricostruzione storiografica.

zione generale, unitaria, condivisa, fondata, consapevole del passato. Lo storico che assecondi questi orientamenti assomiglia sempre più a un Cicerone che guida attraverso le reliquie del passato, piuttosto che un intellettuale che produce ricostruzioni storiche. Le ricostruzioni storiche annoiano, mentre i resti del passato direttamente esperiti producono emozioni. Emozioniamoci dunque!

La disseminazione delle memorie sta così procedendo con estrema velocità, mentre la storiografia procede, doverosamente, con estrema *lentezza* e circospezione. Accade sempre più spesso che l'uso memoriale delle fonti avvenga assai prima dell'uso documentale. Si costruiscono più facilmente i mausolei, i monumenti, i musei che le opere storiografiche. Come tanti "personaggi in cerca d'autore" avremo sempre più una sovrabbondanza di memorie in cerca d'interpretazione. Memorie tuttavia assai restie a lasciarsi contenere nei quadri di un metodo storico obiettivo. L'urgenza della conservazione e della celebrazione delle memorie, prima che la storiografia abbia prodotto un'interpretazione definitiva, alimenta, come abbiamo già osservato, la concorrenza e la conflittualità tra le memorie.

7.2 *La pressione delle memorie sulla storia*

Il Novecento ha prodotto una massa di memorie che tardano a essere storicizzate anche solo per il fatto che il lavoro della storiografia, per sua intrinseca natura, è assai lento, mentre i committenti delle memorie non vogliono aspettare, non possono aspettare, vogliono avere immediatamente il loro riconoscimento e il loro spazio celebrativo ("Santo subito!" gridavano i fedeli al funerale di Giovanni Paolo II). Ciò sta producendo un'indebita pressione delle memorie sulla storia, una continua sollecitazione, utile senz'altro come stimolo, ma che tuttavia può anche indurre pericolosamente il ricorso alle scorciatoie, cioè la pretesa di tradurre immediatamente le memorie in qualche tipo di ricostruzione o narrazione condivisa, senza tuttavia attraversare tutti i passaggi e le elaborazioni metodologiche tipiche della storia. In sostanza la storiografia si trova sempre più spesso in presenza di agguerriti competitori che tendono a sottrarle il monopolio della ricostruzione del passato. La prospettiva di storicità intersoggettiva garantita dalla storiografia viene così costantemente a trovarsi in concorrenza con altri modelli di storicità che le sono estranei. Di fronte alla necessaria lentezza della storiografia, la pressione delle memorie sta addirittura producendo una serie ben nota di *sostituzioni* della storiografia stessa: le più importanti sono la via giudiziaria, la via letteraria, l'inchiesta giornalistica.

a) *L'inchiesta giornalistica*. Accade lodevolmente che i giornali riportino notizie circa i progressi della ricerca storica. Ma accade ancor più spesso che vengano portati alla luce, sui quotidiani, nuovi sensazionali documenti (o testimonianze) che, nelle intenzioni, dovrebbero rivoluzionare l'interpretazione di qualche fatto della storia recente. I giornalisti stimolano la curiosità del pubblico, scatenano polemiche (cui partecipano spesso e volentieri anche i politici). Naturalmente, a seconda degli

orientamenti ideologici dei quotidiani, gli scandali a sfondo storiografico vengono guidati e drammatizzati in modo da accreditare determinate conclusioni piuttosto che altre. La storia scritta dai giornalisti tuttavia tende - come in tutti i fenomeni di comunicazione di massa - a sovrapporsi alla storia degli storici. Ovviamente i giornalisti non danno vita a vere e proprie ricerche storiche; si tratta di inchieste, spesso estemporanee, che hanno lo scopo di produrre la notizia, di alimentare la polemica. Certo, il lavoro dei giornalisti può ulteriormente essere approfondito dagli storici, ma allora occorre che ci si sottoponga al metodo storico.

b) *La via giudiziaria*. La storia recente ha lasciato dietro di sé innumerevoli questioni aperte e irrisolte. I protagonisti della storia recente sono ancora in vita; così pure sono ancora in vita le vittime. E' quindi inevitabile che ci si rivolga alla magistratura, che i tribunali degli Stati emanino delle sentenze che hanno per oggetto i fatti della storia recente. Uno dei primi casi è senz'altro quello del famoso cacciatore di criminali nazisti; un altro caso interessante è quello di Heichmann; altri casi sono quelli che riguardano il processo di Norimberga, oppure il più recente processo a Milosevic. In Francia si è discusso a lungo delle condanne da infliggere ai collaborazionisti di Vichy; recentemente sono state condannate le ferrovie francesi che hanno effettuato trasporti di prigionieri per conto degli invasori tedeschi. Recentemente un parente del Duce ha manifestato l'intenzione di rivolgersi alla magistratura per ottenere la riesumazione della salma di Mussolini allo scopo di condurre indagini (di tipo poliziesco - giudiziario) intorno alle modalità della morte del proprio avo.

Gli appelli alle sedi giudiziarie tendono a ottenere giustizia in senso lato: l'individuazione e la condanna dei responsabili, la concessione di risarcimenti materiali alle vittime. Oppure si chiedono risarcimenti morali, come riabilitazioni, ammissioni di responsabilità, oppure scuse ufficiali. Talvolta si chiede ai giudici di appurare l'esatta dinamica dei fatti attraverso pratiche investigative. A volte, ancora, di pronunciarsi circa determinate interpretazioni storiche ritenute lesive o offensive di qualche parte in causa.

Un problema interessante riguarda il *campo di estensione* dell'intervento giudiziario. Fino a che punto ha senso che la giustizia intervenga, sia nello spazio che nel tempo? Uno dei problemi più interessanti riguarda la prescrittibilità dei crimini relativi a fatti storici. Si è discusso seriamente circa la prescrittibilità dei "crimini contro l'umanità". Si discute anche intorno alla prescrittibilità delle responsabilità di "persone giuridiche" (imprese, istituzioni pubbliche, Stati sovrani) che - come è ovvio - non invecchiano.

La via giudiziaria è stata invocata e praticata non solo nei confronti di diretti perpetratori di crimini (individui o istituzioni) ma anche nei confronti dell'*espressione* di idee e di convinzioni storiografiche. Come è noto, in alcuni paesi è stato proibito per legge di professare il negazionismo; lo "storico" Irving è stato processato e condannato in Gran Bretagna e ora (2006) sta scontando un'analogha condanna in Austria; l'orientalista B. Lewis è stato condannato per la sua convin-

zione che non ci siano prove decisive per sostenere che il massacro degli armeni debba essere considerato un genocidio. In altri termini, accade sempre più frequentemente che coloro che si sentono offesi da specifiche interpretazioni storiografiche, invece di rispondere sul piano scientifico, invochino un danno morale e ricorrono ai tribunali e alla legge. D'altro canto il legislatore si sente autorizzato a pronunciarsi intorno alla verità storica, quando siano in gioco particolari valori in termini etici o politici. In tal modo una verità di legge viene fatta valere al posto del giudizio storiografico, o contro. Non sfugge come la questione sia assai controversa e complessa: da un lato nulla vieta che il legislatore consideri determinate idee come socialmente pericolose e quindi ne vieti la produzione e la diffusione; d'altro canto non sfugge come il ricorso alla verità di legge o di Stato possa costituire una pericolosa intromissione della politica nella cultura e violi gravemente l'indipendenza della comunità scientifica. In ogni caso i giudici intervengono in nome della buona memoria contro quelli che sono, a torto o a ragione, considerati abusi della memoria o abusi storiografici.

La diffusione sempre maggiore della "via giudiziaria" ha aperto anche un'interessantissima *quaestio* di ordine metodologico intorno al rapporto tra *il giudice* e *lo storico*. Due funzioni per alcuni versi diversissime, ma per altri versi assai simili. Su questo argomento ha scritto pagine illuminanti Carlo Ginzburg. Anche se il metodo del giudice e quello dello storico possono avere molti punti in comune, è pur vero - come ha osservato acutamente Ricoeur 2000 - che il giudice deve giungere per forza a un verdetto in un lasso ragionevole di tempo; i tempi della storiografia sono assai più distesi e meno obbligati. Il giudice è tenuto ad amministrare la giustizia, mentre lo storico deve ricostruire il passato nella maniera più attendibile e, in alcuni casi, il verdetto non è possibile, oppure estremamente laborioso.

c) *La via letteraria*. Accade sempre più spesso che la memoria venga elaborata e riproposta attraverso il linguaggio artistico - letterario. Del resto l'arte e la letteratura sono da sempre i veicoli fondamentali di elaborazione e diffusione della memoria culturale. Invece di sottoporsi pazientemente alla critica storica, le memorie prendono la strada della divulgazione presso il grande pubblico attraverso il linguaggio dell'arte. Opere teatrali, canzoni, poesie, romanzi, film, letture con commento musicale, ecc... Si tratta di modalità di comunicazione a forte impatto emotivo, che spesso si propongono esplicite finalità pedagogiche o celebrative e che comunque - in un modo o nell'altro - hanno il risultato di incidere sulla memoria collettiva. Un cenno particolare merita una forma cui si ricorre sempre più ampiamente, il romanzo storico. Nel nostro paese forse l'esempio più celebre - e più controverso - è quello di Giampaolo Pansa. Un altro strumento di grande impatto è quello cinematografico. Un film di successo è oggi in grado di focalizzare l'attenzione di centinaia di migliaia di persone su fatti e avvenimenti della storia, assai più di quanto non possano pensare di fare tutti gli storici messi insieme.

Indubbiamente la “via letteraria” o artistica, seppur del tutto legittima letterariamente parlando, produce inevitabilmente una serie di *deformazioni* della memoria collettiva che hanno effetti rilevanti. Non sempre quanto viene divulgato al grande pubblico è coerente con i risultati della ricerca storica. Si crea così uno scarto, non sempre facile da colmare, tra gli impatti di massa sul pubblico di queste interpretazioni artistico letterarie della storia e la verità storica. Si ricordino le polemiche sorte in seguito a un recente film (“La caduta”) che metteva in scena un Hitler diverso dal consueto cliché; oppure le polemiche scatenatesi in Francia in seguito a un film di Rohmer che proponeva un’interpretazione della Rivoluzione francese assai diversa dalla retorica repubblicana ufficiale.

Anche sul ruolo della via letteraria è in corso un dibattito interessantissimo: si vedano ad esempio le considerazioni di Carlo Ginzburg a proposito della ricerca della Zemon Davis sulla vicenda di Martin Guerre (cfr. Ginzburg 2006). È chiaro che comunque, anche se talvolta confinanti, le strategie e le metodologie artistico letterarie divergono da quelle dello storico: poiché l’arte e la letteratura sono assai più diffuse delle opere storiche, poiché esse presentano il loro materiale con una vivacità non comune e con una forte componente di *fiction*, di illusione di realtà, si corre sempre di più il rischio che il grande pubblico consideri l’opera artistica come l’ultima parola in tema di verità storica. Mentre la storiografia aggiorna e affina costantemente i propri risultati, l’opera letteraria rimane tale e quale essa è stata concepita e realizzata (i longobardi dell’Adelchi rimarranno sempre così come li ha descritti Manzoni, nonostante tutte le novità della ricerca storica e antropologica). Non bisogna dunque di norma confondere *lo storico* che produce una narrazione, dal *narratore* che prende per oggetto argomenti storici. Non si nega che l’arte o la letteratura possano talvolta anche essere utili alla storiografia; si tratta sempre di mantenere le debite distinzioni e competenze.

Analoghe considerazioni possono essere svolte per la letteratura *memorialistica*. In questo caso, alla ricostruzione letteraria si aggiunge il *pathos* della testimonianza in presa diretta, della vita vissuta narrata da parte del protagonista. Occorre ribadire tuttavia che le opere memorialistiche non possono di norma essere considerate opere storiografiche, anche se possono risultare assai utili in termini di documentazione per gli storici. Talvolta la figura del memorialista e dello storico sfumano l’una nell’altra, aumentando i rischi di confusione. Si pensi ad esempio alla *Storia della Rivoluzione russa* di Trotskij, oppure alle *Memorie* di Churchill.

8 Le malattie della memoria

Alcuni limiti della memoria sono stati particolarmente discussi ed enfatizzati, tanto da essere ormai individuati alla stregua delle “malattie della memoria” o degli “effetti perversi della memoria”. In un periodo in cui la memoria è costantemente enfatizzata, occuparsi delle malattie della memoria significa sicuramente andare controcorrente. Eppure le malattie della memoria non sembrano ridursi a

meri effetti secondari poco rilevanti. Le malattie della memoria sembrano piuttosto profonde e costitutive. Poiché tutti hanno a che fare con la memoria, è bene prenderle in seria considerazione.

8.1 *Sacralizzazione e banalizzazione*

Secondo Todorov (2000), la memoria e la commemorazione vanno incontro a due rischi fondamentali, ovvero la *sacralizzazione* e la *banalizzazione*. Si tratta sicuramente di conseguenze non volute, che spesso finiscono tuttavia per annullare gli effetti positivi che la memoria intenderebbe produrre.

La *sacralizzazione* comporta un isolamento radicale del ricordo che in tal modo può diventare assoluto. Si può parlare anche di assolutizzazione della memoria. Il termine "sacralizzazione" evoca proprio la differenza di qualità tra il sacro e il profano. Ciò che diventa sacro si ammanta di un'aura di valore che lo distingue da ogni altra cosa profana. Dopo che è stata operata una sacralizzazione, nessun altro fatto storico può essere comparato con quanto è stato sacralizzato. Spesso la sacralizzazione utilizza un linguaggio che evoca effettivamente tutto quanto è connesso con il sacro: si usano aggettivi come eccezionale, glorioso, inspiegabile, indicibile, incomprendibile, assoluto, radicale. Ciò che diventa sacro non viene più sottoposto ai normali procedimenti conoscitivi, ma diventa oggetto di complessi rituali che non possono altro che confermare la sacralità stessa dell'oggetto. Ciò che viene così sacralizzato finisce spesso per restare privo di una approfondita comprensione, diventa oggetto di fedeltà.

La *banalizzazione* è invece l'atteggiamento esattamente opposto alla sacralizzazione. In questo caso la memoria assolutizzata, ma coltivata in forma assai superficiale, viene usata come paradigma, come riferimento, come lente di ingrandimento privilegiata per comprendere tutto il presente. Tutto il presente viene letto e interpretato alla luce di una specifica memoria del passato. Si tratta in altri termini di un'assimilazione abusiva del presente al passato. Esempi tipici sono l'attribuzione di nazismo a qualunque despota autoritario, come Saddam Hussein o come Milošević. Così ha commentato Todorov (2000: 199) a questo proposito: "Dire che Putin, nuovo presidente russo, cammina sulle orme di Stalin impedisce di sapere chi era Stalin e chi sarà Putin".

In fondo la sacralizzazione produce un effetto d'incomparabilità, mentre la banalizzazione, all'opposto, autorizza comparazioni superficiali e a sproposito. Ma è abbastanza chiaro che più la sacralizzazione sarà forte, più sarà forte la tentazione di usare la sacra memoria come un paradigma universale da applicare a qualsivoglia situazione. E allora si scivola inevitabilmente dalla sacralizzazione alla banalizzazione. Sia la sacralizzazione, sia la banalizzazione si dimostrano assolutamente insensibili all'analisi e alla critica su base empirica. Contribuiscono a creare delle categorie dotate di grande valore e di grande generalità che ambiscono a diventare dei centri etici e cognitivi insieme capaci di interpretare e governare tutta l'esperienza. Utilissime scorciatoie per chi non ama il duro cammino del dubbio,

della critica, dell'analisi e del confronto con i fatti, ma anche solide prigioni che costringono verso l'assenza di flessibilità, il pensiero unico, e la mente chiusa (Ro-keach 1960).

8.2 *La tirannia del passato sul presente*

Le politiche della memoria, messe in opera da gruppi e istituzioni, sono spesso rivolte al passato, ma possono anche essere rivolte al *futuro*, possono cioè portare con sé una componente di mobilitazione e di progetto. Ciò significa che la presenza o meno di determinate memorie nel tessuto culturale ha delle conseguenze rilevanti sul piano storico e sociale e che le memorie possono essere usate dai loro portatori (siano essi singoli, gruppi, istituzioni) per produrre effetti nel tempo presente e nel tempo futuro. Si può ricordare la tragedia dei profughi istriani, ma si può anche formulare un progetto politico culturale volto a far sì che l'Istria torni all'Italia. Si possono ricordare i "ragazzi di Salò", ma si può anche produrre un'iniziativa politica perché ad essi venga riconosciuto lo stesso trattamento dei combattenti della resistenza.

È accaduto spesso che gruppi, istituzioni, Stati siano vissuti in funzione della loro memoria cioè abbiano cioè eretto la loro memoria a elemento costitutivo fondamentale della loro identità e quindi abbiano agito nella storia in funzione di quella memoria. Va riconosciuto che ciò in qualche misura accade sempre; tuttavia in alcuni casi il condizionamento del passato sul presente e sul futuro può diventare veramente onnipervasivo, eccessivo. Può condizionare gli attori coinvolti fino a togliere loro ogni altra libertà di scelta, può indurre a mobilitare tutte le energie, può spingere al sacrificio estremo. In questi casi si è parlato di *tirannia del passato sul presente*, di *memoria paralizzante* o, ancora, di *ossessioni della memoria*). Gli esempi sono davvero assai numerosi: i profughi palestinesi adottano come riferimento identitario ciò che ha fatto di loro dei profughi; i "comunisti" in Italia sono considerati tali anche dopo che essi hanno abbandonato il comunismo; dopo secoli di dispersione, gli ebrei hanno elaborato l'ideologia del "ritorno a Sion" che ha prodotto conseguenze di notevole rilievo. Un esagerato *culto* della memoria può trasformarsi in un'ossessione della memoria e impedire a intere comunità di cogliere liberamente tutte le nuove opportunità loro offerte dalla storia. Naturalmente la tirannia del passato sul presente non s'instaura da sola, non è una semplice tendenza della memoria individuale. Molto spesso in nome della memoria si costruiscono vere e proprie istituzioni che hanno il compito di coltivare la memoria, di trasmetterla nella maniera dovuta, di irreggimentare gli individui e di procurare le risorse per poter realizzare il compito comandato dalla memoria.

8.3 *Gli effetti perversi della memoria*

Sacralizzazione, banalizzazione, unitamente alla tirannia del passato sul presente e gli altri limiti già segnalati della memoria, tra cui quello di favorire la divisione e la conflittualità, hanno come effetto paradossale il fatto che - nonostante il proli-

ferare delle memorie - in effetti ci troviamo a imparare piuttosto poco dalle memorie del passato e continuiamo a ripetere sempre gli stessi errori e a perpetrare gli stessi orrori. E ciò sembra valere soprattutto per il Novecento. Ha osservato acutamente Todorov che, nonostante il Novecento sia stato il "secolo della memoria", nonostante la diffusione delle memorie su vasta scala, come mai era forse avvenuto nella storia dell'umanità, nonostante la diffusa convinzione che esista un dovere della memoria, ebbene, tutto questo *non* è servito a impedire la ripetizione del male. Anzi, spesso le memorie coltivate con passione sono diventate ulteriore elemento di divisione, di conflitto, di scontro e di riproduzione allargata del male. Gli esempi si sprecano, dalla guerra nella ex Jugoslavia, al conflitto israelo-palestinese, fino alla memoria dell' "11 settembre". È singolare che la memoria dello sterminio (che si appresta a diventare l'elemento fondante di una nuova religione civile europea e mondiale) venga oggi contestata dai fondamentalisti islamici, fino a spingerli ad abbracciare il negazionismo. Evidentemente la memoria, tanto diffusa, considerata e coltivata, sembra del tutto inefficace, sembra anzi talvolta sortire effetti contrari a quelli desiderati. Veri e propri *effetti perversi*.

Probabilmente dovremo rassegnarci. Il fatto che la memoria non sia stata in grado di portare la pace, non sia stata in grado di educare efficacemente il suo pubblico (nonostante si sia parlato spesso di una esplicita "pedagogia della memoria") è in gran parte dovuto proprio alle *caratteristiche strutturali* stesse della memoria. C'è, nella memoria, un elemento di *fondamentalismo* di cui occorre essere consapevoli, un elemento di assolutizzazione che quasi inevitabilmente genera contrapposizioni e quindi genera conflitti. La *manca*za di memoria può indurci a ripetere il male a causa dell'ignoranza che ne deriva; ma un *eccesso* di memoria e la difesa a oltranza delle memorie possono ugualmente indurci a ripetere il male a causa della fissazione sulle ferite, sui traumi del passato. Il problema allora metaforicamente può essere formulato in questi termini: "quanta memoria siamo in grado di sopportare?". Di quanta memoria abbiamo davvero bisogno? Non sarebbe forse più vantaggioso, in certi casi, ricorrere all'oblio?

9 Della rimozione e del "dovere di dimenticare"

Il rovescio della memoria è l'*oblio*. È stato spesso osservato - sul piano psicologico - come un certo grado di oblio sia effettivamente funzionale alla facoltà della memoria: la memoria, per funzionare, deve essere *selettiva*, deve dunque dimenticare molte cose per poterne ricordare bene qualcuna. Dimenticare è la cosa più normale del mondo, appartiene indubbiamente all'igiene mentale. Disgraziatamente i meccanismi dell'oblio non sono sempre governati da scelte razionali. Gli psicologi conoscono bene un meccanismo chiamato *dissonanza cognitiva* capace di alterare profondamente i nostri meccanismi cognitivi e mnemonici allo scopo di accomodare qualche elemento della nostra esperienza che ci appare insopportabile (cfr. Festinger 1957). Anche la psicoanalisi ha trattato ampiamente temi analoghi attraverso il concetto di *rimozione*. Se passiamo poi a considerare la dimensione del-

la memoria collettiva, l'oblio può assumere almeno due configurazioni caratteristiche, quella della *rimozione collettiva* e quella del *dovere di dimenticare*. Anche l'oblio collettivo dunque può avere una sua logica, e perfino una sua etica. In determinate circostanze interi gruppi possono più o meno consapevolmente mettere da parte ricordi scomodi, oppure possono decidere di abbandonare delle memorie considerate come negative (ad esempio memorie che perpetuano lacerazioni e conflitti).

9.1 *La rimozione e la cancellazione*

La rimozione può sussistere a livello informale, in termini *individuali e privati*. Le vittime possono essere indotte a rimuovere dalla loro memoria fatti traumatici. Il prigioniero di guerra ritornato in patria può tendere a dimenticare la sua esperienza perché spiacevole (cfr. C. Demaria 2006); chi ha appoggiato il fascismo, sotto il nuovo regime repubblicano può tendere a dimenticare gli episodi del suo maggior coinvolgimento e può tendere a ricordare di più qualche momento critico nei propri rapporti con il regime. Oppure la rimozione può assumere decisamente la dimensione di un *fenomeno collettivo*: secondo Gianni Oliva, ad esempio, la Resistenza sarebbe stata più o meno inconsapevolmente usata dagli italiani come un alibi, per sentirsi più distanti dal fascismo, per far finta di non avere perso la guerra. Oppure ancora, la rimozione può essere assunta come una deliberazione *istituzionale* di una comunità che decide di dimenticare certi momenti della propria storia. In tal caso, poiché le istituzioni hanno potere, le rimozioni istituzionali assumono il carattere di vere e proprie *cancellazioni*. Ad esempio, l'abbattimento delle statue e delle effigi di Saddam Hussein, dopo la sua caduta, aveva sicuramente il significato di voler rimuovere, anche fisicamente, una memoria ingombrante. La distruzione di monumenti religiosi può derivare dalla volontà esplicita di cancellare le tracce di una religione considerata eretica o pericolosa. Talvolta si sono distrutte le testimonianze letterarie, talvolta si è tentato anche di estirpare il patrimonio linguistico di intere etnie.

Poiché gli stati nazionali, nel loro sviluppo storico, hanno spesso provveduto a costruire *ex novo* e intenzionalmente la nazione, ovvero a nazionalizzare le masse (cfr. Mosse 1974, Anderson 1983 e Hobsbawm e Ranger 1983), essi hanno anche provveduto a cancellare accuratamente il patrimonio di memorie ritenuto incompatibile con la nuova identità nazionale.

9.2 *Il dovere di dimenticare e la dittatura del passato sul presente*

L'importanza da conferire all'oblio è stata messa più volte in discussione, sottolineando sia i rischi di un *eccesso di oblio* che i rischi di un *oblio insufficiente* (cioè di una memoria che può diventare ossessiva). L'eccesso di oblio viene costantemente sottolineato in termini critici contro la tendenza della nostra attuale cultura ad assottigliare sempre più la dimensione storica: il timore è che con un tasso troppo elevato di oblio ci priviamo di quanto di positivo il rapporto con il passato ci può procurare. Ma è stato anche sottolineato il rischio di un oblio insufficiente (ovvero

di un eccesso di memoria): a questo proposito è celebre la presa di posizione di Nietzsche contro l'eccessiva subordinazione al passato di cui sarebbe colpevole la cultura contemporanea, a suo parere troppo intrisa di storia.

Effettivamente – come abbiamo già considerato – spesso si è preteso e si pretende che sia il passato a determinare i destini della storia presente. Gli eventi passati sembrano pesare come dei macigni sulla storia presente e tendono a monopolizzarla, a condizionarla in tutto e per tutto: in questi casi sembra impossibile riuscire a liberarsi dal peso del passato (si ricordi il famoso “passato che non passa”). È accaduto talvolta, in effetti, che una collettività, oppure un'istituzione, si sia resa conto del fatto che il mantenimento di determinate memorie avrebbe potuto avere effetti gravemente deleteri sul proprio futuro. Si tratta soprattutto di casi nei quali i gruppi e le società hanno attraversato periodi di guerra civile, sono stati soggetti a esperienze traumatiche. La memoria del trauma è una memoria che costringe costantemente a rivivere il trauma, una memoria che impedisce la pacificazione, impedisce ai gruppi e alle istituzioni di guardare al futuro. La memoria del trauma fornisce argomenti per i gruppi più radicali che vogliono continuare il conflitto (cfr. Lerner 2007). In tal caso è possibile operare una scelta consapevole per depotenziare la dittatura del passato sul presente. L'oblio diventa la scelta razionale che permette a tutti di liberarsi del passato e cominciare su nuove basi.

Ad esempio, è chiaro che una soluzione del conflitto israelo - palestinese non potrà che venire da un *alleggerimento delle memorie* di cui le rispettive comunità sono portatrici. Ha osservato Todorov (2000: 205):

“Mentre i genocidi di metà secolo, da quelli della Russia fino a quelli della Cambogia erano compiuti in nome del futuro (il totalitarismo si proponeva di creare un uomo nuovo, bisognava quindi eliminare quelli che si prestavano male a questo progetto), i massacri più recenti sono stati perpetrati in nome di un richiamo al passato. In Ruanda, gli hutu hanno voluto eliminare i tutsi per vendicare le umiliazioni subite nel corso dei decenni precedenti; nelle guerre in Jugoslavia non si è mancato di ricordare i massacri passati di cui, qualche secolo o qualche anno prima, gli uni e gli altri erano stati vittime; in Algeria, i crimini odierni sono resi tanto più facili dal fatto che non si sono dimenticati quelli di ieri. La memoria della violenza passata nutre la violenza presente...”

Ha affermato ancora Todorov (2000: 211):

“Ci viene detto spesso ai nostri giorni che la memoria ha dei diritti imprescrittibili e che bisogna costituirsi in militanti della memoria. Bisogna rendersi ben conto che, quando si sentono questi richiami contro l'oblio o a favore del dovere di memoria, non si tratta, nella maggior parte dei casi, di un invito al recupero della memoria, alla sistemazione e all'interpretazione del passato (nulla e nessuno, in paesi democratici come gli stati dell'Europa dell'ovest, impedisce a qualcuno di proseguire questo lavoro), ma semmai alla difesa di una selezione di alcuni fatti fra altri: quella che assicura ai suoi protagonisti di mantenersi nel ruolo di eroe, di vittima o di moralizzatore, in opposizione a tutt'altra selezione, che rischierebbe di attribuire loro altri ruoli meno gratificanti. È la ragione per cui bisogna evitare di «cadere nella trappola del dovere di memoria», secondo le parole di Paul Ricoeur, e di attaccarsi il più possibile al lavoro di memoria. [...] Se non si vuole che il passato ritorni, non basta recitarlo.”

Non appena ci liberiamo della retorica del valore e cominciamo a porci lucidamente il problema della selezione delle memorie, allora l'oblio cesserà di essere considerato come una pratica sempre nefasta e diventerà una possibilità sempre connessa alla nostra libertà e alla nostra autodeterminazione individuale e collettiva.

9.3 *La storia e l'oblio*

Occorre tuttavia rilevare a questo punto che la storia - a differenza della memoria - sembra decisamente non avere problemi di oblio. La ragione fondamentale consiste nel fatto che la storia non conferisce un valore alle memorie, semplicemente decide di ricordare tutto quanto si dimostri utile alla ricostruzione storica. A differenza della memoria (pubblica o privata), la storiografia, come non è esposta al dovere della memoria, così non è esposta al dovere di dimenticare. La storiografia cumula sempre le proprie ricostruzioni; può al più "dimenticare" qualcosa perché la documentazione è andata inopinatamente perduta, oppure perché non l'ha ancora presa in considerazione. In effetti spesso si levano accuse contro gli storici (e non solo) a causa del degrado o della distruzione di potenziali documenti storici; assai più grave spesso è l'accusa volta contro l'intera comunità scientifica degli storici di non avere preso in considerazione (di avere cioè distolto lo sguardo da) certi fatti, oppure anche di essersi concentrati troppo selettivamente su certi fatti a danno di altri. Ma queste *colpe contro la verità* (non contro la memoria) delle varie generazioni di storici sono sempre correggibili dalle generazioni successive, in un processo di approssimazione indefinita.

Va detto che il "dovere di dimenticare" ha una natura più etica che storiografica: quando si sottolinea il dovere di dimenticare si vuol mettere l'accento sull'attenuazione della sacralizzazione della memoria, sull'esigenza di spostare la fissazione assolutistica su certi aspetti del passato. Ciò non significa cancellare fatti e avvenimenti dal campo cognitivo;²⁵ significa solo ridimensionarne l'importanza, la connotazione di valore. Quando sopravviene la tentazione o la pratica dell'oblio, allora le memorie, tanto quelle vissute a livello privato, che quelle vissute a livello collettivo, che, ancora, quelle pubbliche, tanto gelosamente professate, difese, impuginate, possono cambiar campo, possono venir prese in considerazione, assai più tranquillamente, dal più sereno tribunale degli storici, meno coinvolto nelle passioni, capace di adottare la giusta distanza. Le memorie, spogliate delle passioni, possono diventare allora documenti utili per la ricostruzione storiografica.

²⁵ Talvolta l'impeto della cancellazione ha significato anche la distruzione fisica della memoria: ad esempio i talebani afgani che hanno cancellato con la dinamite le testimonianze del periodo buddista della storia del loro paese.

9.4 Ricordo e conciliazione

Tra il dovere di ricordare e il dovere di dimenticare si è talvolta affacciata una terza possibilità: la *conciliazione* delle memorie in conflitto. Si tratta di un percorso assai arduo e difficile, perché le memorie, come si è visto, sono cariche di valore e i diversi valori difficilmente si lasciano conciliare. Proprio per questo è assai interessante l'esperienza del "tribunale della riconciliazione" (*Truth and Reconciliation Commission*) realizzata in Sud Africa: le memorie dei carnefici e delle loro vittime del recente passato razzista sono state drammaticamente messe a confronto, nel tentativo di non dimenticare, di ristabilire la verità giuridica e morale, di consolidare la verità storica, ma allo stesso tempo nel tentativo di superare la fissazione su quella fase storica e di trasformare il ricordo in una riconciliazione.

È stato sottolineato dagli studiosi che questa esperienza sarebbe stata possibile solo grazie ad alcuni particolari tratti culturali tradizionali delle popolazioni sudafricane. In particolare è stato messo l'accento sull'*Ubuntu*, una concezione filosofico religiosa secondo la quale tutti gli esseri avrebbero una radice comune e sarebbero tra loro profondamente interconnessi attraverso gli antenati e attraverso le successive generazioni.²⁶ *Ubuntu* è un concetto che può essere reso con "una persona è una persona solo attraverso le altre persone". Secondo Desmond Tutu, arcivescovo anglicano, presidente della *Truth and Reconciliation Commission* e premio Nobel per la Pace: "A person with ubuntu is open and available to others, affirming of others, does not feel threatened that others are able and good, for he or she has a proper self-assurance that comes from knowing that he or she belongs in a greater whole and is diminished when others are humiliated or diminished, when others are tortured or oppressed".²⁷

Tutto ciò non può che richiamare alcune recenti considerazioni degli antropologi circa le specificità dell'Occidente, in confronto con altre culture. L'Occidente ha sviluppato una nozione forte dell'individuo e dell'identità, sia a livello di gruppo, sia a livello di collettività politiche più ampie come gli stati-nazione. Agli occidentali risulta impossibile pensarsi senza una forte identità, senza forti appartenenze. La selezione e la perpetuazione delle memorie, con tutto quello che consegue, altro non è se non uno dei modi di marcare, mantenere e rafforzare le diverse identità. Gli antropologi hanno sottolineato come esistano culture che non hanno affatto sviluppato un senso così impellente dell'identità (si veda, ad esempio, F. Remotti 1996). Se tutto questo è vero, la tendenza a dilatare il peso della memoria e l'impossibilità di una conciliazione delle memorie, più che caratteristiche umane tipiche, sembrerebbero da ascrivere all'orientamento culturale prevalente in Occidente.

²⁶ Questa nozione è stata bene illustrata nel film *In my Country* di John Boorman (2004).

²⁷ Tratto dalla voce *Ubuntu* di Wikipedia.

10 La memoria contro la storia

La prevaricazione della memoria ai danni della storia ha trovato un fondamento anche nell'ambito delle filosofie della storia che hanno attraversato l'Ottocento e il Novecento. Dopo l'incontro fruttuoso della storiografia con il metodo scientifico, in diversi ambienti culturali si è cominciato a recepire con un certo fastidio il rigore metodologico, lo spirito critico, la pretesa intersoggettività dei risultati della ricerca storica. A più riprese - non è questo il luogo per ricostruire la storia dell'epistemologia della storiografia - sono stati lanciati attacchi sempre più gravi e grevi contro la scientificità della storiografia, attacchi condotti spesso in nome della soggettività e della memoria (cfr. Ginzburg 2000). Prenderemo in esame almeno due casi che ci sono parsi significativi nell'economia del discorso fin qui condotto: l'obiezione circa l'impossibilità di storicizzare particolari memorie e la filosofia della storia di Nietzsche, nell'ambito della quale è stata prospettata nientemeno che la possibilità di una *malattia storica*. Naturalmente la malattia storica di Nietzsche può essere considerata un po' come il contrario delle malattie della memoria, di cui ci siamo già occupati.

10.1 La storia di fronte all'indicibile

Storicizzare significa comporre una narrazione che permetta di ricostruire il passato in modo *intersoggettivo*. Secondo alcuni tuttavia non tutto può essere storicizzato. Sul piano individuale sono note le grandi difficoltà che incontrano, nella storicizzazione delle loro esperienze, coloro che sono stati protagonisti di vicende storiche particolarmente drammatiche da cui abbiano riportato dei traumi particolarmente gravi. È sicuramente difficile mettere a confronto le vittime con i carnefici allo scopo di comporre un quadro distaccato e intersoggettivo. Recentemente è stato posto il problema dell'impossibilità di storicizzare quegli eventi che, per le loro caratteristiche intrinseche, risultino così gravi da essere irrapresentabili. Si tratta di eventi considerati come "eventi limite". Eventi "inenarrabili", si dice talvolta. Secondo alcuni - più filosofi che storici, a dir la verità - la *shoah* (o, se si vuole, *Auschwitz*) in particolare costituirebbe l'indicibile, l'inenarrabile di fronte al quale ogni storicizzazione sarebbe impropria, inadeguata e, soprattutto, immorale. In particolare si sostiene che il male assoluto dello sterminio sia inconoscibile e inspiegabile attraverso le categorie del metodo storico. Si ritiene che ciò che è limitatamente razionale non possa in alcun modo comprendere l'irrazionale, se non al prezzo di stravolgerlo completamente.

Dietro a queste posizioni sta evidentemente una comprensibile *preoccupazione etica*, il legittimo timore che una storicizzazione ridimensioni l'enormità degli eventi, attenui le responsabilità dei colpevoli; il timore che i carnefici, una volta scandagliati nelle loro motivazioni, vengano in un certo senso compresi, giustificati e assolti. Si vuole, forse non sempre consciamente, impedire alla memoria della *shoah* di diventare compiutamente storia nel timore che essa venga in qualche modo di-

minuita, assimilata ad altre più comuni tragedie accadute in precedenza (è questo il senso del dibattito filosofico sull'*unicità* storica di Auschwitz). Si teme che la memoria passi, dalle mani sacre dei testimoni o dei celebratori, alle mani profane degli storici.

Non facciamo tuttavia fatica a identificare, dietro a questo dibattito, la modalità tipica di funzionamento della memoria, forse spinta all'estremo, dato l'oggetto in questione. La memoria, come abbiamo visto, tende sempre ad assolutizzare (o sacralizzare) i propri oggetti: nel caso di un oggetto considerato come estremo, la sacralizzazione si fa estrema. Tutto ciò che viene assolutizzato, in effetti, diventa poi incomparabile, incontenibile in categorie comuni, indicibile (si ricordi che nella tradizione religiosa ebraica era proibito pronunciare il nome di Dio). Un atteggiamento di questo genere, portato all'estremo, porterebbe a ritenere che una testimonianza muta ("senza parole") sia la miglior testimonianza possibile e produrrebbe una memoria (*la memoria dell'indicibile*) cui sarebbe attribuito un enorme valore morale, anche se priva tuttavia di qualunque effettivo contenuto conoscitivo (per continuare il paragone con la religiosità ebraica, il luogo più inaccessibile e sacro dell'antico Tempio di Gerusalemme, com'è noto, era costituito da una stanza completamente vuota).

Il problema sottolineato da queste prese di posizione appartiene più all'ambito etico e filosofico che all'ambito storiografico. Infatti, a dispetto di tutte queste discussioni, la storiografia dello sterminio sta procedendo da decenni, decisamente con buoni risultati. Più che di una impossibilità tecnica, si tratta allora di un *blocco morale*. È la stessa fortissima componente etica della memoria (il dovere di ricordare) che, in situazione estrema, le impedisce di funzionare, costringendola ad avvilupparsi su sé stessa. Dal punto di vista storiografico, l'indicibile non esiste; esiste al più ciò che non è stato ancora detto. Oppure esiste ciò che ha bisogno di particolari accorgimenti per essere detto. Ma non c'è alcun motivo per assolutizzare alcunché. Ha osservato a questo proposito Ricoeur:

"... cercare di scrivere la storia della 'soluzione finale' non è un'impresa disperata, se non si dimentica l'origine dei limiti di principio che la affliggono. Piuttosto si tratta di ribadire il percorso che il critico deve effettuare, risalendo dalla rappresentazione alla spiegazione / comprensione e, da questa, al lavoro documentario fino alle ultime testimonianze, la cui raccolta si sa essere spezzata tra la voce dei carnefici, quella delle vittime, quella dei sopravvissuti, quella degli spettatori implicati a vario titolo" (Ricoeur, 2000: 374).

La proclamazione della *shoah* come avvenimento indicibile, sottratto per definizione al linguaggio della storiografia scientifica, prova soltanto come, attorno alla *shoah*, si stia costruendo in certi ambienti - senz'altro in buona fede - una vera e propria religione o, se si preferisce, una metafisica, con tanto di riti, di cultori e di regole di esclusione nei confronti di coloro che sono ritenuti profani. È sicuramente una tendenza discutibile e pericolosa, che non farà bene, né alla memoria, né alla storia.

10.2 *La malattia storica*

Nella sua opera *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Nietzsche ha condensato, in maniera esemplare, un buon numero di argomentazioni volte a una condanna radicale di tutti i processi di storicizzazione. Dopo di lui molti altri hanno ripreso, più o meno consapevolmente, gli stessi argomenti. Anche se Nietzsche, in alcuni passaggi della sua opera, sembra protestare solo contro l'eccesso di storicizzazione, il tono generale dell'opera non lascia dubbi circa la condanna globale di qualsiasi atteggiamento che sia appena un po' accondiscendente con la storia. Nietzsche risente certamente delle sue esperienze biografiche, polemizza indubbiamente con la cultura del suo tempo, con la disciplina filologica con cui egli stava rompendo ogni rapporto, ma le sue argomentazioni sono condotte in termini teorici, con una prospettiva assai ampia, fino a produrre una vera e propria *filosofia della storia*, avversa alla storiografia scientifica, che è diventata assai popolare e che ha continuato a ispirare svariate teorie successive.

Alla base delle argomentazioni di Nietzsche sta l'assunzione di un valore assoluto e indimostrato: la *vita*, la vitalità o, se si preferisce, la natura animale. La vita sarebbe per sua natura *non storica*:

“Chi non sa sedersi sulla soglia dell'attimo, dimenticando tutto il passato, chi non sa stare dritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai cos'è la felicità e ancora peggio, non farà mai qualcosa che renda felici gli altri [...] Dunque, è possibile vivere quasi senza ricordare, anzi vivere felicemente, come mostra l'animale; ma è del tutto impossibile vivere in generale senza dimenticare. Ovvero, per spiegarmi ancor più semplicemente sul mio tema: vi è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente viene danneggiato e alla fine va in rovina. Sia esso un uomo, un popolo, o una civiltà” (Nietzsche, 1874: 100).

In contrasto con la vitalità assoluta, un motivo conduttore delle argomentazioni di Nietzsche è la *decadence* dell'uomo moderno. Esso è debole, “titubante e incerto”, non protagonista ma spettatore. È soverchiato da una marea di nozioni enciclopediche che lo rendono solo un contemplatore passivo. Il culturame opprime dall'interno e spegne gli spiriti liberi, l'iniziativa, la volontà di compiere qualcosa di grande. I moderni “...non sono uomini ma solo compendi incarnati, per così dire *abstracta*” (Nietzsche, 1874: 120). Corollario di questa passività è il fatto che l'atteggiamento vitalistico arcaico si sia oggi trasformato nella contemplazione distaccata della storia, nella storiografia. Gli storici sono “[...] servitori della verità che non possiedono né la volontà né la forza di giudicare e che si assegnano il compito di cercare la conoscenza ‘pura e senza conseguenze’ o, più esplicitamente, la verità dalla quale non si ricava nulla” (Nietzsche, 1874: 123). Gli storici (o coloro che indulgono troppo alla storia) sono coloro che “non potranno mai essi stessi fare storia” (Nietzsche, 1874: 121). L'oggettività cui mira lo storico implica la soppressione del protagonismo, la passività. La neutralità dello storico gli impedisce di giudicare il passato. Soltanto...

“... l'uomo superiore e di vasta esperienza scrive la storia. Chi non ha vissuto qualcosa di più grande e di più alto di tutti non saprà neanche interpretare nulla di grande e di alto del passato. La sentenza del passato è sempre una sentenza da oracolo: la comprenderete soltanto come architetti del futuro [...] solo colui che costruisce il futuro ha diritto di giudicare il passato [...] Con un centinaio di tali uomini educati in maniera non moderna, cioè diventati maturi e abituati alla temperie eroica, è possibile portare oggi tutta la rumorosa pseudocultura di questo tempo al silenzio eterno” (Nietzsche, 1874: 127 - 128).

Gli storici odierni sono soltanto i manovali, i “lavoratori che spingono la carriola, ammassano e setacciano” e che per ciò stesso “non possono certamente diventare grandi storici”. Potranno al massimo diventare dei conoscitori enciclopedici, ma saranno sempre delle “teste superficiali” (Nietzsche, 1874: 127). Nietzsche, in nome del suo vitalismo e del suo antistoricismo, si spinge fino a dichiarare che per la produzione di grandi imprese sia indispensabile *non* la verità obiettiva, ma un certo grado di *illusione*. Solo l'illusione permette le grandi imprese.

“Il senso storico, quando signoreggia *incontrollatamente* e trae tutte le sue conseguenze, sradica il futuro, perché distrugge le illusioni e toglie alle cose esistenti la loro atmosfera, in cui solamente esse possono vivere. Anche quando viene esercitata realmente e con pura intenzione la giustizia storica è una terribile virtù, perché essa sempre scalza e manda in rovina il vivente: il suo giudicare è sempre un annientare. Se dietro l'impulso storico non agisce alcun impulso costruttivo, se non si distrugge e non si spazza via affinché un futuro già vivo nella speranza costruisca la sua casa sul terreno liberato, se la giustizia domina da sola, allora l'istinto creativo viene indebolito e demoralizzato” (Nietzsche, 1874: 128).

In tal modo la *menzogna*, e non la verità, viene coerentemente messa “al servizio della vita”. Nietzsche lo ammette in maniera ingenua, ma esplicita:

“... alla verifica storica vengono ogni volta alla luce molte cose errate, rozze, inumane, assurde, violente, che si disperde necessariamente l'illusoria disposizione intima piena di riverenza, nella quale soltanto tutto ciò che vuole vivere può vivere: ma solamente nell'amore, solamente all'ombra illusoria dell'amore l'uomo crea, vale a dire solamente nella fede, nel perfetto e nel giusto. Vengono tagliate le radici della sua forza a chiunque è costretto a non amare più in maniera assoluta: non potrà che disseccarsi, diventare, cioè, disonesto. In tali effetti l'arte si contrappone alla storia: e solamente quando la storia sopporta di essere trasformata in opera d'arte, cioè in pura creazione d'arte, può forse mantenere o perfino suscitare istinti. [...] Ma la storia che distrugge solamente, senza che un intimo impulso costruttivo la guidi, a lungo andare vede divenire inerti e innaturali i suoi strumenti poiché tali uomini distruggono illusioni, e 'chi distrugge l'illusione a sé e agli altri viene punito dalla natura che è il più duro dei tiranni' ” (Nietzsche, 1874: 128).

È questo un magnifico elogio della superiorità del coacervo delle memorie nei confronti della storiografia. La storiografia appiattisce. Le memorie, sorrette da una forte volontà protagonista, fino al punto da diventare necessariamente illusioni, costituiscono invece la linfa robusta dell'atteggiamento sanamente vitale. Nietzsche (proprio lui!) arriva a difendere le illusioni del cristianesimo, prematuramente colpite dai colpi dello storicismo:

“Ciò che si può imparare sul cristianesimo, cioè che esso è diventato inerte e innaturale sotto l’azione di un trattamento storicizzante, sino a quando alla fine un trattamento perfettamente storico, vale a dire giusto, lo dissolve in puro sapere intorno al cristianesimo e così lo distrugge, tutto questo può essere studiato in tutto quanto ha vita: il quale cessa di vivere quando viene sezionato totalmente e vive dolorosamente e da malato, quando lo si comincia a trattare con le dissezioni storiche” (Nietzsche, 1874: 129).

E più in generale:

“Ma anche ogni popolo, anzi ogni uomo, che voglia diventare *maturo*, ha bisogno di una tale avvolgente illusione, di una tale nuvola che stende intorno un velo protettivo; oggi però si odia il diventare maturi in genere, poiché si onora più la storia che la vita. Anzi si esulta trionfanti per il fatto che ora «la scienza comincia a dominare sulla vita»: è possibile che si arrivi a ciò; ma certamente una vita dominata in questa maniera non ha molto valore, perché è molto meno *vita* e garantisce molto meno vita per il futuro, della vita dominata un tempo non dal sapere, ma dagli istinti e da forti illusioni” (Nietzsche, 1874: 130).

Insomma, la storicizzazione distrugge prematuramente gli uomini e tarpa la loro vitalità: “Una luce troppo chiara, repentina e mutevole è il mezzo, lo scellerato mezzo che viene usato per accecarli”. Un atteggiamento vitalistico, intuitivo, capace, accanto a una forte volontà, di produrre tutte le illusioni necessarie, di ricordare solo quel che serve e di “dimenticare” tutto quanto è inutile alla volontà vitale costituisce invece l’unica possibilità di riscatto dell’uomo nuovo da quella *decadence* che è stata originata - è bene ricordarlo - da un *eccesso di razionalità* ai danni del selvaggio Dioniso.

11 Doveri di storia e democrazia

Abbiamo constatato come la memoria in eccesso possa produrre una serie di effetti perversi piuttosto indesiderabili; di fronte a questi inconvenienti, se non si vuol percorrere fino in fondo la strada dell’oblio, non resta altro allora che cercare di alleggerire il suo peso, cercando, di riportarla sotto il controllo della storia. In altri termini, occorrerà reagire all’*eccesso di memoria* con una compensazione a favore della storia. Possiamo allora decisamente collocare, accanto al tanto decantato dovere di memoria, un altrettanto significativo *dovere di storia* (i francesi dicono, ancor più neutralmente, *travail d’histoire*). Esso tuttavia non pretenderà di proporsi nella forma di un imperativo categorico. Si accontenterà piuttosto di ribadire alcuni degli indiscutibili vantaggi della storicizzazione sulla commemorazione. Bisognerà allora ammettere che la memoria costituisce solo una prima fase, ancora prematura, per quanto moralmente importante, del nostro rapporto con il passato. Che occorre andare oltre al fondamentalismo delle memorie per produrre ricostruzioni storiche sempre più condivise e scientificamente fondate. Ciò non significa evidentemente ignorare o tradire le memorie, significa conservarle in una dimensione di

verità diversa, spogliata dalle passioni, dagli odi e dai rancori, una dimensione che finalmente possa essere utile per sottrarci alla dittatura del passato sul presente e a tutte le numerose malattie della memoria. C'è tuttavia un altro importante motivo che spinge a mettere in primo piano il dovere di storia. Mentre la memoria non sembra di per sé legata a qualche preciso regime politico, la storiografia e i relativi processi di storicizzazione sono strettamente legati alla nascita, al mantenimento e allo sviluppo del tipo di storicità caratteristico dei regimi democratici.

11.1 Secolarizzazione e democratizzazione

Per apprezzare la connessione tra la storicizzazione e la democrazia può essere utile riproporre un sintetico *excursus* storico circa la loro origine e il loro sviluppo. In principio possiamo porre la *secolarizzazione*. Ovvero quel processo specifico – che ha avuto successo prevalentemente in Occidente – che ha frantumato la comunità organica tradizionale e ha permesso la produzione di uno spazio di discorso pubblico e pluralistico, dotato di regole univoche e condivise. Ciò ha comportato che le religioni fossero relegate nel privato delle coscienze, aprendo così anche la strada alla progressiva separazione della Chiesa dallo Stato. Sono altresì comparsi i diritti inalienabili della persona, il riconoscimento della *privacy* e la distinzione tra pubblico e privato. Per quel che ci interessa specificatamente, è questo il contesto in cui è maturata quella distinzione tra fatti e valori che ha portato alla diffusione della conoscenza scientifica e che ha potuto garantire alla stessa disciplina storiografica di affrancarsi dal potere e di costituire in un certo senso un'agenzia indipendente di conoscenza. Queste condizioni hanno a loro volta permesso lo sviluppo della *democratizzazione*, introducendo l'uguaglianza e il pluralismo delle opinioni e dei punti di vista, ma sottolineando tuttavia anche l'esigenza della condivisione di una serie di regole comuni, di tipo procedurale, cui tutti devono impegnarsi a sottostare, pena la dissoluzione del corpo politico. Sia la secolarizzazione che la democratizzazione sono realizzazioni durature della *modernità*.²⁸

11.2 La rottura con il vitalismo

Indubbiamente questa *grande trasformazione* aveva rotto fin dall'inizio con quella vitalità originaria e arcaica di cui Nietzsche si è poi fatto tardivo profeta. Notiamo ancora di sfuggita che la prospettiva nicciana si è sempre trovata in costante collisione con la filosofia di fondo della democrazia.²⁹ Il filosofo tedesco non ha mai fatto misteri circa la sua concezione delle masse: "Solo per tre aspetti mi sembra che le masse meritino uno sguardo: primo, perché copie sbiadite di grandi uomini, fatte su carta cattiva e su lastre logore, secondo, come ostacolo ai grandi, e infine come

²⁸ Il cosiddetto pensiero filosofico postmoderno non riconosce questi meriti alla modernità e infatti ha teso a superare tutte le distinzioni pazientemente costruite nell'ambito della modernità. E' chiaro che l'assimilazione della storia alla memoria è tipicamente postmoderna.

²⁹ Nonostante ciò, molti dei nostri intellettuali continuano a manifestare forti simpatie per il filosofo tedesco.

strumento dei grandi: per il resto se le prenda il diavolo e la statistica" (F. Nietzsche, 1874: 143). La secolarizzazione e la democratizzazione - e Nietzsche lo aveva ben capito - hanno implicato una *trasformazione nella storicità*, un radicale cambiamento nella prospettiva storica dell'intera società occidentale. La storia ora non è più prodotta dai grandi uomini, attraverso le loro intuizioni o attraverso la produzione di illusioni unificatrici. Con l'affermazione della democrazia e con l'affermazione parallela della storiografia scientifica si è pervenuti alla fine della storia concepita in termini vitalistici. La storia appare ora come il prodotto dell'attività della massa dei cittadini, attraverso l'esercizio dell'anonima volontà generale. Al posto dell'intuizione di grandi genialità, molto più prosaicamente la democrazia pone l'umile cittadino che compie la propria scelta, insieme a una moltitudine di altri individui come lui.

11.3 Una nuova storicità

Nella democrazia, il cittadino non è concepito, solo ed esclusivamente, come l'unico giudice del proprio interesse individuale (come invece accade nella prospettiva liberale), ma è concepito piuttosto come colui che deve essere giudice dell'interesse comune. Per poter utilmente volgere questa funzione egli deve possedere necessariamente una serie di cognizioni di tipo storico - sociale, cioè un minimo di nozioni intorno a "chi siamo", "dove veniamo", "dove andiamo". È indispensabile allora che tutti i cittadini dispongano di una conoscenza storiografica condivisa, una conoscenza storiografica "media", magari elaborata da specialisti, ma non necessariamente specializzata, che li aiuti nella diagnosi dei problemi e nell'elaborazione delle soluzioni. La comune cultura storica di cui devono disporre i cittadini deve essere anzitutto una cultura storica *pubblica*, rivolta a tutti, deve essere *intersoggettiva* e deve fondarsi essenzialmente sulla *prova* (com'è stato bene spiegato in Ginzburg 2000). Non può avere alcuna preclusione circa i fatti del passato perché, allo scopo di preparare la decisione, tutte le informazioni fondate costituiscono una risorsa e sono le benvenute. Se tutte queste condizioni non fossero soddisfatte, i cittadini si troverebbero a decidere sulla base di conoscenze false, di favole, di illusioni. E ciò, a lungo andare, non potrebbe che risultare catastrofico. L'obiettivo di dotare i cittadini di una comune e media cultura storica (cioè di una prospettiva di storicità fondata e condivisa) costituisce del resto il motivo di fondo per cui gli stati liberaldemocratici generalmente hanno promosso e promuovono l'insegnamento della storia a tutti i loro cittadini.

11.4 La storicità degli uomini comuni

La democrazia dunque è quel sistema dove, per vivere meglio, i cittadini hanno deciso proprio di prendere le distanze dalla vita, hanno rifiutato la prospettiva storica del vitalismo volontaristico. La democrazia è per definizione fatta di *uomini comuni* che operano con risorse intellettuali e culturali che sono messe a disposi-

zione di tutti.³⁰ È possibile che ciò conduca a un certo appiattimento. È indubbiamente vero che nelle democrazie, a lungo andare, possono spegnersi le passioni, le regole possono anche diventare formalistiche e ripetitive, il rapporto con il passato può diventare - secondo le stesse parole di Nietzsche - monumentale o antiquario. La disciplina storica che sta alla base della storicità degli uomini comuni, con le sue indagini e le sue ricostruzioni può, d'altro canto, risultare astratta, fredda, lenta e noiosa. Ciò è tuttavia in una certa misura desiderabile ed è saldamente implicito nel progetto democratico. Dentro le democrazie c'è certamente uno spazio di tolleranza per il ribollire delle memorie che tenta costantemente di appassionare, di costruire delle identità che mobilitino energie per le varie cause "al servizio della vita". Ma il requisito fondamentale della democrazia è che nessuna parte - se non la democrazia stessa - sia abilitata davvero a "servire la vita" in forma assoluta: in altri termini, dentro la democrazia occorre sempre assicurare un'ampia pluralità di soluzioni tra cui scegliere. Il nemico della democrazia è proprio l'assolutismo vitalistico, l'assolutizzazione di una prospettiva volontaristica contro tutte le altre, l'assolutizzazione di una qualche memoria particolare contro tutte le altre.

La storicità che serve alla democrazia è stata spesso gravemente confusa con la storicità romantica. Ciò è avvenuto soprattutto nel nostro paese, ove le prime istituzioni pluralistiche sono nate nel clima culturale caratterizzato dalla nazionalizzazione delle masse. Se si vuol comprendere la differenza tra i due tipi di storicità, si ponga mente alla diversa prospettiva storica dei nostri Mazzini e Cattaneo. Mentre in Mazzini troviamo una vera e propria filosofia della storia, una pedagogia dell'azione esemplare che promana dall'impegno etico, dal sacrificio delle avanguardie, insensibile a qualunque dato empirico e alle dure smentite della pratica, in Cattaneo la prospettiva storica promana dal basso, dalla capacità razionale di non negare le particolarità, ma di procedere, per allargamenti successivi, alla costruzione di una federazione pluralistica. È quest'ultima una prospettiva storica sensibile ai dati empirici, una prospettiva disposta umilmente a sottoporsi alla falsificazione.

11.5 *La gestione democratica del rapporto con il passato*

La democrazia, pur rispettando la pluralità delle memorie, pur alimentandosi costantemente anche delle loro energie vitali, non può che *stare dalla parte della storia* e guardare con sospetto tutti i tentativi di prevaricare il campo della storicità e di indirizzare tutta la società verso qualche meta considerata come assoluta.³¹ La democrazia non conosce mete assolute, bensì solo mete ragionevoli, condivise dalla maggioranza. La democrazia, insomma, implica il passaggio dalla poesia alla

³⁰ In Grecia, com'è noto, certe cariche pubbliche venivano tirate a sorte tra i cittadini, a sottolineare che chiunque avrebbe potuto ricoprirle.

³¹ Tipica del pensiero liberal democratico classico è la convinzione che l'assemblea non può prendere decisioni che siano irreversibili.

prosa, dall'artista all'artigiano. La pluralità delle memorie deve avere sicuramente il suo spazio, ma queste devono accettare lo spazio di pluralità entro il quale sono ammesse e rispettate proprio dalla stessa democrazia; la pluralità delle memorie deve accettare la critica e deve sottomettersi al metodo storico, al principio della verità storiografica. Perché nella democrazia nessuno è autorizzato alla produzione d'illusioni, a fare la storia contro la verità.³²

Contro questa concezione vengono solitamente levate svariate obiezioni, sia di stampo assolutistico che di stampo relativistico.³³ Perché la verità degli storici deve essere più vera delle altre verità? Perché una prospettiva di vita deve sottostare ai limiti posti dalle altre? Qui, per brevità, la sola risposta sta nella *scelta* della democrazia, nella volontà di stare in una società democratica dove si riconosce - anche se non è vero nei fatti - che tutti sono uguali, dove non sono ammessi "uomini straordinari", dove i dati di fatto hanno la loro importanza, dove la verità, per quanto mai definitiva, deve essere sempre supportata da prove.³⁴ Tra la "dittatura del passato sul presente" da un lato e il gesto eroico nicciano (assimilabile a una dittatura del presente sul passato) dall'altro, la democrazia non può che scegliere di avere un *rapporto realistico* con il passato. Può darsi che la democrazia sia la forma di governo dei deboli, degli schiavi, dei "ruminatori di storia", sia, insomma, una manifestazione di *decadence*. La democrazia, per sua costituzione intrinseca, è l'arte di porre dei limiti e non la via per la realizzazione della perfezione. Non si può contemporaneamente relativizzare e assolutizzare. Coloro che professano una concezione assolutistica della vita non possono comprendere la democrazia. Ed è del tutto legittimo che i sinceri democratici considerino costoro come un serio pericolo.

12 La storiografia della memoria

Ma la riabilitazione della storia contro le assolutizzazioni della memoria può assumere una dimensione ancora più marcata e significativa. Poiché la memoria è

³² Sul rapporto tra verità e democrazia recentemente ha scritto Gustavo Zagrebelsky (2005: 42): "Essendo la democrazia una convivenza basata sul dialogo, il mezzo che permette il dialogo, cioè le parole, deve essere oggetto di una cura particolare, come non si riscontra in nessuna altra forma di governo".

³³ Assolutismo e relativismo se estremizzati sono due facce della stessa medaglia, come ha opportunamente suggerito G. Jervis 2006.

³⁴ Spesso non si riflette abbastanza sul principio democratico che suona come "una testa, un voto". Si tratta di un principio scandaloso per tutti coloro che sono abituati a mettere l'accento sulle *differenze* e ad assolutizzarle. Se il voto di Nietzsche vale tanto quanto quello di un cencioso proletario, se tutti i voti sono uguali e non poniamo differenze, allora non potremo neppure istituire delle differenze in base alla memoria. La memoria è assolutistica, la democrazia è relativistica. Per poter decidere senza fare troppi errori, gli individui della democrazia è bene che condividano una base di conoscenza storica intersoggettiva cui fare riferimento. E' un discorso non dissimile a quello che viene spesso evocato circa l'indispensabilità, nella democrazia, di un'informazione obiettiva e pluralistica.

necessariamente collocata nel tempo, nella società e nella cultura, può allora essere considerata essa stessa alla stregua di un *fatto storico*. Nello stesso modo in cui è stata concepita una storia delle mentalità, è del tutto concepibile una *storia della memoria*. In effetti, negli ultimi tempi, si sta sviluppando una storiografia che ha come suo oggetto d'indagine proprio le svariate elaborazioni di memoria che sono state prodotte nel passato. Abbiamo già citato l'opera di P. Nora, che in fondo può essere collocata nell'ambito di una storiografia della memoria. Nel nostro paese, un classico di questo genere è costituito dalla ricostruzione di come sia stato successivamente rappresentato, nelle celebrazioni ufficiali delle varie epoche, il processo di unificazione (si veda, ad esempio, *La grande Italia* di Emilio Gentile). Altri esempi classici sono costituiti dai tentativi di ricostruzione di come è stata rappresentata la Grande guerra, oppure la Resistenza al nazi - fascismo. In tutti questi studi, le memorie, i monumenti, i luoghi della memoria, i musei, sono studiati come documenti storici che permettono di ricostruire le modalità di commemorazione che ogni epoca ha elaborato e praticato. In questo caso la memoria, invece di essere celebrata, diventa dunque essa stessa *oggetto* di storiografia.

La storiografia, intesa in questo senso, è quanto mai istruttiva, ma quanto mai aggressiva e distruttiva, perché svela in modo impietoso come la memoria non abbia *nulla di assoluto*, sia sempre un relativo in mezzo ad altri relativi. Come possiamo oggi trasmettere convintamente e assolutisticamente una memoria, che pur riteniamo ci appartenga, se possiamo già tranquillamente prevedere che la nostra attuale elaborazione di quella memoria sia un fenomeno storico che, in futuro, verrà relativizzato e studiato come fatto tra i fatti, come documento del costume o della mentalità della nostra società? Un caso esemplare è costituito dalla tragedia dell'"11 settembre". Com'è noto, negli USA c'è stata un'appassionata discussione intorno alla sistemazione da dare all'area delle due torri, un'area destinata certamente a diventare uno dei luoghi più significativi della nostra epoca. Si può assentire o dissentire sulle decisioni prese. Ciò non toglie che tra qualche decennio, o tra qualche secolo, quella sistemazione apparirà senz'altro come terribilmente datata (in un modo che oggi non riusciamo neppure a immaginare), più o meno come a noi, oggi, appaiono terribilmente datati i monumenti celebrativi eretti all'indomani della Rivoluzione francese, o dell'Unificazione italiana.

La memoria commemorativa, nonostante i propri sforzi di presentarsi come eterna - è esposta ai terribili effetti dell'invecchiamento. Solo la storiografia, in quanto si rinnova costantemente, non è soggetta all'invecchiamento. Solo la storiografia è in grado di mostrare l'invecchiamento inevitabile delle memorie, cioè di storicizzarle (ma questo è proprio ciò che spesso le memorie rifiutano). La storiografia non ha dunque il compito di sacralizzare le memorie, quanto piuttosto di collocarle, attraverso l'interpretazione, nel contesto della ricostruzione storica. La storiografia, per sua prosaica tendenza intrinseca, tende costantemente a desacralizzare tutte le testimonianze e gli oggetti di venerazione.

13 L'uso pubblico della memoria e dei risultati della storiografia

Sia le memorie, sia i risultati della storiografia possono essere utilizzati in campo pubblico per le finalità più svariate. Qui è in questione non tanto la loro costituzione interna (più o meno fondata sul valore o sulla verità) quanto l'utilizzo pratico. Una specie di *pragmatica* della memoria e della storia. Si è parlato in tal caso di *uso pubblico* della memoria o della storia.

Si parla di *uso pubblico della storiografia* (Gallerano 1999) in tutti quei casi in cui i risultati della ricerca storica vengono, in qualsiasi modo, usati per produrre degli effetti di qualsiasi tipo. Il caso più comune è costituito dal passaggio di un qualche elemento dalla storiografia alla memoria ufficiale. Ciò accade quando alcuni risultati già acquisiti dalla storiografia scientifica sono fatti oggetto di attenzione da parte della comunità, la quale può benissimo deciderne l'istituzionalizzazione e la sacralizzazione. In questi casi, rispetto al prodotto storiografico, si ha comunque sempre un'aggiunta, in termini di valore, che tuttavia non è compito dello storico, ma è prerogativa delle varie comunità che, democraticamente, possono deliberare cosa sacralizzare o cosa dimenticare. Ad esempio, recentemente, in seguito alla ricostruzione storiografica del caso Palatucci (l'ufficiale di pubblica sicurezza che ha contribuito a salvare vari gruppi di ebrei dalla persecuzione), si è provveduto a istituire una memoria di questo personaggio, fino a farlo diventare un eroe popolare, fino a proporlo alla lettera, in taluni ambienti, la santificazione.

Un altro caso di uso pubblico è costituito dalle *politiche della memoria*, cui abbiamo già fatto talvolta riferimento. Con questa espressione ci si riferisce a tutte quelle pratiche, messe in atto da qualsiasi potere politico, che siano basate sull'uso strumentale diretto o indiretto delle memorie. Da quando si è capito che le memorie (che siano più o meno supportate dai risultati della storiografia) sono strumenti potenti per la costruzione delle identità, il potere politico in tutte le sue forme ha cercato costantemente di usarle per i propri scopi, ha cercato di strumentalizzarle. Politiche della memoria possono essere messe in atto da gruppi di minoranza, da partiti politici di opposizione o da partiti al potere, da istituzioni o da movimenti. Indubbiamente gli Stati nazionali sono le istituzioni che solitamente promuovono, al livello più alto, le politiche della memoria.

In ogni caso le politiche della memoria hanno sempre una committenza politica, che sia latente o manifesta. È il potere politico l'unico potere deputato a decidere - attraverso provvedimenti politici e amministrativi - intorno all'*istituzionalizzazione* delle memorie. Si tratti di istituire festività, ricorrenze, di erigere monumenti, musei, altari, di istituire medaglie o onorificenze, di proclamare pubblici riconoscimenti..., si tratta sempre di provvedimenti legati all'esercizio di un potere. Nella misura in cui il potere non è democratico, è chiaro che la politica della memoria coinciderà con gli interessi politici del gruppo dominante. Nel caso di regimi democratici, la politica della memoria in teoria dovrebbe corrispondere al sentire comune dei cittadini. Dovrebbe essere il risultato del pubblico discorso democratico e

di una deliberazione consapevole. Tuttavia accade spesso che la decisione di istituzionalizzare determinati ricordi sia presa nell'ambito dello scontro (o dell'incontro) tra forze politiche.

Un caso esemplare si è avuto in Italia con l'istituzionalizzazione del 10 febbraio come "Giorno del ricordo". Si tratta di un caso esemplare perché il battage pubblicitario, prodotto in seguito alla proclamazione della ricorrenza, ha associato, nella coscienza dell'opinione pubblica, il 10 febbraio alla questione delle foibe. Ora, quasi nessuno nel nostro paese sa esattamente cosa sia successo, in termini storiografici, il 10 febbraio, spesso non si conosce neppure l'anno di riferimento. In realtà il 10 febbraio 1947 commemora la firma del trattato di pace tra l'Italia e le forze alleate vincitrici della seconda guerra mondiale. Certo il trattato di pace ha implicato anche la sistemazione del confine orientale e quindi la rinuncia definitiva alla "italianità" di alcuni territori. Gli episodi legati alle foibe erano tuttavia già avvenuti. Molti erano già fuggiti in Italia. Conseguenza del trattato fu un'ulteriore ondata di fughe dalla Jugoslavia da parte degli ultimi che vi erano rimasti, nella speranza di un ritorno della sovranità italiana. Si tratta quindi di una data estremamente ambigua: celebrando il 10 febbraio si vuole sostenere che l'Italia non doveva firmare il trattato? Si vuol sostenere che quelle terre sono in realtà italiane? Si vuol sostenere che il trattato - imposto dagli alleati con i quali l'Italia era allora schierata - era ingiusto? Si vuol ricordare una catastrofe nazionale? Si vogliono ricordare le vittime della pulizia etnica? Si può avere una lettura in termini di riparazione ("li abbiamo dimenticati"), in termini nazionalistici, in termini anticomunisti, ... Come si vede, si tratta di una memoria che accontenta tutti, per motivi molto diversi, ma anche di una memoria che - dal punto di vista storiografico - produce solo una gran confusione. Casi analoghi avvengono nell'ambito della Chiesa cattolica intesa come istituzione, dove è possibile identificare, con una certa chiarezza, una vera e propria *politica della memoria*. I casi di Padre Pio e di Giovanni Paolo II costituiscono degli esempi molto lampanti.

Un caso assai particolare di uso pubblico della memoria e dei risultati della storiografia si riscontra nell'ambito della cosiddetta *religione civile*, di cui tratteremo ora più ampiamente.

14 Memoria e religione civile

14.1 La religione civile

Il concetto di *religione civile* è comparso, forse per la prima volta, nel "Contratto sociale" di J.J. Rousseau. Il filosofo francese si era reso conto del fatto che il patto tra i contraenti, che aveva come scopo la formazione della volontà generale, per quanto suggerito da una logica razionale, fosse tuttavia piuttosto debole e assai facile da vanificare. Aveva sentito così il bisogno di rafforzare la coesione sociale e politica mediante il ricorso a un complesso di valori che egli stesso aveva chiamato "religione civile". La religione civile russoviana non si identificava tuttavia con

qualcuna delle religioni storiche, rappresentava piuttosto una sintesi di tutti quei valori universalistici che erano stati propugnati dalle religioni positive e che potevano risultare utili per rafforzare la coesione politico - sociale. Nella prospettiva di Rousseau, l'adesione ai valori della religione civile avrebbe dovuto essere richiesta a tutti i cittadini, i quali avrebbero dovuto impegnarsi attraverso un giuramento obbligatorio. La violazione del giuramento avrebbe comportato delle condanne pesantissime.

Dopo la teorizzazione russoviana, la più autentica traduzione in pratica della nozione di religione civile è avvenuta nell'ambito della rivoluzione francese. I valori della religione civile si spogliarono di ogni carattere riconducibile alle religioni positive e cercarono una fondazione autonoma nella metafisica della nazione: la *nazione* autocosciente divenne così l'entità depositaria dei valori della religione civile. La religione civile si apprestava così a diventare, nonostante un'evidente contraddizione in termini, una *religione laica*. La nazione ebbe così i suoi riti, i suoi sacerdoti, le sue Bibbie, i suoi templi e monumenti, i suoi sacrifici, i suoi calendari, le sue festività, i suoi nemici acerrimi da combattere e sopprimere. Lo stesso aggettivo *sacro* venne sempre più utilizzato per riferirsi alla nazione. Gli storici hanno ormai messo ampiamente in evidenza come, con il venir meno della centralità delle religioni positive, lo Stato-nazione abbia ereditato una buona parte del linguaggio delle emozioni e dei valori che in precedenza era stato ampiamente utilizzato dalla tradizione religiosa. La religione civile venne costruita (si veda Anderson 1983), divenne oggetto di insegnamento (Mosse 1974) e venne utilizzata per la mobilitazione politica, per influenzare e dominare i cuori e le coscienze. La religione civile sembra possa quindi esser considerata come una tarda manifestazione della secolarizzazione.

14.2 Memoria e religione civile

La memoria ha sempre rivestito un ruolo importantissimo nell'ambito della nascita e del consolidamento delle religioni civili. Tipiche di tutte le religioni civili degli Stati nazionali sono sempre state le "narrazioni di fondazione", ovvero le narrazioni di "come siamo diventati quello che siamo". Narrazioni spesso completamente inattendibili e distorte dal punto di vista storiografico, ma investite di grande affettività, capaci di mobilitare, di includere coloro che venivano identificati nell'ambito dei "noi", o di escludere tutti "gli altri". Nell'ambito delle narrazioni fondative, hanno sempre acquisito un grande rilievo i "padri fondatori", gli eroi, le solennità civili distribuite nell'ambito del calendario, il complesso dei luoghi e dei monumenti, i musei, l'apparato simbolico costituito di bandiere, inni, contrassegni, ecc... .

È noto tuttavia che, nella storia del nostro Paese, la religione civile ha sempre avuto uno sviluppo piuttosto limitato (se si escludono forse i periodi dell'unificazione e del fascismo), tanto da generare recentemente un acceso dibattito intorno alla nostra mancanza d'identità nazionale e di senso civico (cfr. Rinaldi

1999). Recentemente, anche nel nostro paese si sono levate molte voci favorevoli allo sviluppo di una più solida "religione civile". Alcuni intellettuali (si veda a es. Rusconi 1997) hanno ipotizzato che taluni valori della Chiesa cattolica, condivisi di fatto da una gran maggioranza del popolo italiano, possano costituire gli elementi di base di una religione civile (anche se la Chiesa non sarebbe forse disposta ad accettare una simile ancillare posizione). Lo stesso Presidente della Repubblica C. A. Ciampi si è fatto promotore, in tutto l'arco del suo mandato, di un'ampia - non si sa bene quanto poi efficace - "pedagogia istituzionale" volta a mettere in risalto le tappe e gli eventi fondativi della Repubblica, a evidenziare il cemento valoriale che sorregge le istituzioni. Insomma una complessa pedagogia morale e civile volta a salvare l'unità dello Stato nazione dall'assalto disgregatore del secessionismo, del liberismo anarchico, dell'indifferenza, del particolarismo. Ugualmente, è stato recentemente auspicato da taluni l'assunzione di un esplicito fondamento "religioso" anche per la Costituzione dell'Unione Europea.

Nonostante queste rivalutazioni e questi unanimi consensi, le religioni civili appaiono tuttavia, oggi come ieri, esattamente per quello che sono (come del resto lo erano già al tempo di Rousseau): delle *scorciatoie* per ottenere rapidamente una coesione politico sociale in condizioni dove sarebbe impossibile ottenerla per altre vie. Scorciatoie adatte per quelle società rimaste indietro sul piano dello spontaneo sviluppo di una matura cultura civica. Il sospetto intorno alla funzione di rimedio *in extremis* che rivestono le religioni civili lo ricaviamo anche dal fatto che esse sono, in una certa misura, indipendenti dalle forme di Stato e dalle forme di governo: come è noto la risorsa della religione civile è stata usata dai regimi di destra come da quelli di sinistra, dalle democrazie come dalle dittature. Consapevoli di questi limiti, taluni hanno proposto la sostituzione della religione civile con un ben più laico *patriottismo della costituzione*, ovvero l'adesione consapevole, per quanto affettivamente marcata, a una comunità di discorso democratica, fondata su un patto razionalmente esplicitato e motivato e non solo su un'appartenenza vissuta sul piano simbolico. A costoro tuttavia viene costantemente ricordato che una simile prospettiva non potrebbe mai funzionare, perché risulterebbe troppo fredda formalistica e incomprensibile alla massa dei cittadini, perché la coesione sociale ha sempre bisogno di qualcosa di irrazionale che scaldi i cuori e che mobiliti gli animi. (Dovrebbe esser chiaro - a questo punto - da che parte si collocherebbero, in questa contesa, la memoria e la storia.)

14.3 Per una religione civile a bassa intensità

Si può anche convenire sul fatto che l'adesione empatica ai valori, l'entusiasmo collettivo, gli elementi simbolici non razionali e le narrazioni identitarie possano costituire un elemento coesivo efficace, soprattutto in una situazione come quella italiana, dove, per motivi che non stiamo qui a indagare, gli elementi disgregativi hanno costantemente prevalso su quelli aggregativi. Tuttavia, occorre anche meditare sul fatto che tutti questi elementi, come possono essere usati costruttivamente,

possono anche essere strumentalizzati per una qualsiasi causa. Perché si tratta di risorse potenti, ma potenzialmente a-morali, temibili, che “non guardano in faccia a nessuno”. Sono forze che possono essere messe al servizio di qualsiasi morale o anche dell’assoluta mancanza di moralità (come nella nostra storia nazionale è avvenuto significativamente nel periodo del fascismo, ma com’è avvenuto anche più recentemente).

Allora, pur convenendo sulla relativa utilità di una religione civile, occorre comunque sempre operare nella prospettiva del suo superamento, nella prospettiva dello sviluppo di una *cultura civica* dove prevalgano le componenti del discorso razionale e dove le dimensioni del simbolico e dell’irrazionale siano confinate, controllate e ridotte al minimo. Nello stesso momento in cui si gettano le fondamenta della comunità in termini simbolici, occorre allora già tuttavia mirare a una religione civile *a bassa intensità*, forse meno entusiasmante, ma più consapevole, più certa, più durevole, più critica, meno esposta alla demagogia. Una religione civile a bassa intensità potrà anche apparire a taluni come una religione civile *debole*, ma si tratta di una debolezza del tutto auspicabile, una debolezza compatibile con la storicità democratica. Naturalmente potremo permetterci una religione civile debole solo se questa verrà progressivamente integrata e sostituita da una cultura civica sempre più diffusa e sempre più robusta.

Che la religione civile debba essere maneggiata con cura, in effetti, lo si è visto recentemente nel nostro Paese: non appena è stato sviluppato un barlume di pedagogia istituzionale, si è scatenata una lotta per il riconoscimento da parte delle varie “memorie divise”, il revisionismo storico ha subito tentato di prendere la mano sulla storiografia, il campo della politica ha prepotentemente invaso la libertà di insegnamento, i mezzi di comunicazione di massa sono stati usati partigianamente in funzione di religione civile; anche le feste comandate sono state contese e sconvolte. Si è scoperto che chi controlla i simboli collettivi e le relative pratiche controlla anche le scelte elettorali e si è agito di conseguenza. Ma la guerra intorno alle identità e alle memorie che si è ben presto scatenata non ha contribuito a unire il paese più di quanto non abbia operato per dividerlo.

15 L’uso della memoria nell’educazione

Com’è stato ampiamente mostrato nelle sezioni precedenti, la memoria sta oggi diventando piuttosto pervasiva e sta progressivamente e problematicamente occupando molti spazi; è inevitabile dunque che, in un modo o nell’altro, si appresti anche a occupare lo *spazio educativo*. La scuola è sempre stata considerata come il luogo per eccellenza della trasmissione culturale, il luogo della formazione delle nuove generazioni. Dal punto di vista dei rapporti con il passato essa è tuttavia spesso apparsa in una duplice rappresentazione: da un lato quella dell’istituzione dove maggiormente dovrebbe venir sviluppata l’elaborazione e la trasmissione della memoria; dall’altro quella dell’istituzione che dovrebbe invece tendere

all'innovazione e adoperarsi per tenere a bada gli eccessi della memoria, per stemperare i suoi effetti discutibili e negativi. Così il problema del rapporto tra la scuola e la memoria è diventato via via sempre più ineludibile.

15.1 Rottura della memoria?

La convinzione secondo cui sarebbe avvenuta, negli ultimi decenni, una progressiva *rottura della memoria* tra le giovani generazioni e quelle che le hanno precedute è ormai divenuta un luogo comune. La rottura viene spesso presentata come un evento ineluttabile e già accaduto. I tentativi di diagnosi intorno a questo fenomeno si sono sprecati, anche se spesso sono rimasti a un livello alquanto superficiale, alla constatazione del fatto, ai vituperi, al rimpianto del bel tempo andato e ai buoni propositi per il futuro.

Va esplicitato anzitutto che nel concetto stesso di "rottura della memoria" è sottinteso un giudizio di valore. Si dà per scontato che la rottura sia qualcosa di dannoso e che la continuità nella trasmissione della memoria sia invece un fatto sempre positivo e desiderabile. La discussione che abbiamo condotto finora non ci autorizza tuttavia a coltivare simili ingenue certezze. Abbiamo constatato che le memorie possono essere plurime e divise, che il volume delle memorie che pretendono attenzione e riconoscimento è aumentato in forma esponenziale, tanto da rendere difficile soddisfare tutte le pretese di celebrazione, che la storiografia fa fatica a tener dietro all'urgenza delle memorie e che è sempre più difficile identificare un complesso di memorie degne di essere celebrate e trasmesse che siano pubbliche, ufficiali, democraticamente selezionate, che abbiano la sanzione univoca di tutta la comunità nazionale e internazionale. D'altro canto abbiamo anche considerato alcuni rischi intrinseci all'atteggiamento della commemorazione e abbiamo anche messo l'accento, per lo meno in talune occasioni, sui vantaggi dell'oblio. Il rischio che si sta correndo è che la nozione della rottura della memoria finisca per diventare una categoria *morale*, più che una categoria *storico sociologica*, e che quindi risulti di dubbia utilità per interpretare i processi di trasmissione culturale che stanno effettivamente accadendo nella nostra società. Le considerazioni finora svolte sono comunque sufficienti ad assicurarci che un'eventuale rottura della memoria, prima ancora che un problema scolastico, sia un problema connesso agli orientamenti di fondo della cultura della nostra epoca, un problema legato alle modalità con cui la nostra società provvede a rappresentare la propria storicità, un problema che, al di là degli individui, riguarda l'intera società, la cultura e la dimensione pubblica e istituzionale.

Tuttavia la scuola viene spesso considerata come la principale istituzione responsabile della trasmissione della memoria e quindi anche responsabile della preoccupante situazione di rottura della memoria che viene denunciata. In realtà la scuola, spesso, altro non fa se non adeguarsi alle tendenze dominanti e spesso viene utilizzata come un comodo parafulmine, come un inerme capro espiatorio su cui scaricare tutte le colpe. Colpevolizzare la scuola è un esercizio di moda, utile

evidentemente a procacciare facili assoluzioni e scarichi di responsabilità. Se vogliamo tuttavia concentrarci sull'istituzione scolastica, risulta immediatamente evidente come i problemi che vengono sollevati, quando si fa riferimento alla presunta rottura della memoria, siano in realtà almeno tre. Un primo problema è costituito dal fatto che la scuola non riesce a *insegnare la storia* in maniera efficace. Si tratta dunque di un problema strettamente legato ai programmi scolastici e alla didattica della storia. Il secondo problema concerne invece il fallimento dell'*insegnamento della cultura civica* e, in questo stesso ambito, la difficoltà di elaborare e trasmettere una *religione civile condivisa*. Il terzo problema concerne poi il ruolo eventuale che la scuola potrebbe giocare nell'ambito dell'effettiva *trasmissione delle memorie* (in senso ampio e plurale) da una generazione all'altra. Quest'ultima questione è assai complessa e coinvolge la possibilità che nella scuola possano trovare posto celebrazioni non ufficiali e, soprattutto, le scomode memorie divise. Prenderemo in esame queste tre questioni singolarmente.

15.2 La didattica della storia

La scuola deve anzitutto *insegnare la disciplina storica*. Si tratta di un compito istituzionale ampiamente riconosciuto, al di là delle varie opinioni e dei vari indirizzi di politica scolastica. Ciò significa, schematicamente, che essa deve anzitutto insegnare la logica e i rudimenti del *metodo storico* e che deve inoltre trasmettere alcuni dei *risultati* ritenuti più significativi tra quelli conseguiti dagli storici nella ricostruzione del passato. Non sempre questi obiettivi vengono effettivamente raggiunti: quando viene meno un insegnamento efficace della logica e dei rudimenti del metodo storico, allora gli allievi non riescono a conseguire l'abilità nel controllo critico dei risultati. Quando viene meno la trasmissione dei risultati più significativi, allora il bagaglio medio di informazione storica posseduto dai nuovi cittadini viene gravemente ridotto, con gravi danni per la democrazia. È accaduto così che varie inchieste giornalistiche abbiano ripetutamente messo in luce l'ignoranza clamorosa di tappe anche importanti della storia passata, non solo da parte dei giovani, ma anche da parte di adulti (e addirittura - recentemente - da parte di rispettabili parlamentari).

Va detto che, negli ultimi decenni, il panorama pedagogico è stato piuttosto ricco di proposte, sia a livello dell'innovazione metodologica nell'insegnamento della storia, sia a livello del rinnovamento dei contenuti. La prima ondata (fino agli anni Ottanta) ha messo soprattutto l'accento sul rigetto del vecchio paradigma nozionistico - nazionalistico, a favore di una maggiore caratterizzazione metodologica e di un consistente alleggerimento dei contenuti. Si è proposto di insegnare il metodo storico, più che i contenuti della storia. Va detto che - complessivamente - il livello medio di consapevolezza storico - critica dell'opinione pubblica non sembra sia particolarmente aumentato per effetto di questi orientamenti. La seconda ondata, più recente e forse indotta proprio da una nuova consapevolezza circa il fallimento della prima ondata, sembra ora occupata a riproblematizzare la definizione di qua-

li siano le informazioni storiche che il cittadino medio deve possedere, ovvero la problematica di ridefinire un *canone* condiviso nell'ambito dell'insegnamento della storia. Anche il dibattito sul canone sembra però ormai solo più destinato a pochi cultori, in quanto del tutto affossato dalla situazione di tendenziale *anarchismo contentutistico* (stranamente unito a un dilagante conformismo nelle scelte) che si respira nella scuola italiana, conseguenza della politica della cosiddetta autonomia scolastica. È di pochi giorni fa la polemica intorno alla ventilata proposta, da parte del Ministero della Pubblica Istruzione, di rinunciare all'elaborazione di programmi nazionali e di considerare come programmi validi i Piani dell'Offerta Formativa elaborati dalle singole scuole.³⁵ Proprio in questo dilagante anarchismo conformistico, la confusione di storia e memoria sembra essere sempre più all'ordine del giorno.

Nell'ambito dell'insegnamento della disciplina storica, la "memoria" indubbiamente non può che essere utilizzata esclusivamente in termini di *documento*. Si tratta, come abbiamo già osservato, dell'uso più normale e tradizionale, l'uso cui eravamo sempre stati abituati. In tal caso, tuttavia, la memoria va sottoposta al trattamento che di consuetudine, nell'ambito storiografico, viene riservato a tutti i documenti. La memoria dovrebbe essere considerata solo in quanto documento utile ad avvalorare o a contestare determinate conclusioni storiografiche. L'uso documentale della memoria implica tuttavia un processo assai complesso e difficoltoso, poiché sappiamo bene che la ricostruzione storiografica è *già* il prodotto di un'elaborazione critica delle memorie. Tornando alle memorie, la storiografia in fondo non fa che tornare sui suoi passi, dai suoi risultati essa ritorna indietro ai suoi materiali di lavoro, ai semilavorati.

Proprio qui si colloca un equivoco che ha attraversato la didattica della storia degli ultimi decenni e che sarebbe bene sciogliere definitivamente. Spesso sembra che il ricorso esemplificativo a qualche documento possa rendere più accattivante e più solido l'insegnamento della storia. In realtà si dimentica che la ricostruzione finale, così come emerge dalla narrazione storiografica, è frutto di una grande complessità di operazioni di ricerca e documentazione (ogni buon libro di storia è costruito sulle *note*, sulla bibliografia, sul riferimento ai documenti). La scientificità della ricostruzione storiografica non poggia solitamente su uno o pochi documenti, oppure su uno o pochi testimoni, bensì si basa sulla possibilità, per il lettore critico, di ricostruire *integralmente* il percorso interpretativo seguito dall'autore. È come se lo storico dicesse continuamente al suo lettore: se lo desideri, ripetendo integralmente il mio percorso di ricerca, giungerai inevitabilmente alle mie stesse conclusioni. L'intersoggettività (ciò che distingue la storia dalla letteratura) quindi si basa sulla *replicabilità integrale* del percorso di ricerca, non sulla *esibizione spettacolare o retorica* di *alcuni* documenti o testimoni (come invece spesso si fa nei libri di testo

³⁵ Si vedano, in proposito, gli articoli di Mario Pirani *La carica dei cinquecento in nome della Falcucci e I POF di Fioroni ispirati dal Papa* su Repubblica del 14 e del 20 maggio 2007.

delle scuole o nella miriade di progetti che compaiono nei POF, che spesso hanno la pretesa di essere, insieme, scientifici e celebrativi).

Non è davvero detto che un singolo testimone o un singolo luogo di memoria di per sé possa permettere di produrre una ricostruzione all'altezza dei risultati migliori della storiografia. La ragione di fondo è che la ricostruzione storica, quando non si tratti di mera cronaca, è prevalentemente *concettuale*.³⁶ Heichmann sarà pure, a modo suo, un testimone dello sterminio, ma la *banalità del male* è un concetto che nasce dalla rielaborazione storiografica, non certo dalla mera esibizione dello stesso Heichmann al processo di Gerusalemme. Dal contatto diretto con le memorie resistenziali difficilmente emergerà un concetto come quello de *le tre guerre* di Claudio Pavone, che è stato il frutto di un sofferto dibattito storiografico pluridecennale. Che dire di concetti ancora più astratti, come ad esempio quello di *totalitarismo*, oppure quello della *profezia che si autoadempie*, che non potranno tuttavia mai emergere immediatamente da singole testimonianze? Molti dei concetti costruiti dagli storici non possono, per definizione, essere mai stati "visti" da nessun testimone e non si possono reperire in nessun documento.

Nell'insegnamento della storia occorre dunque guardarsi bene dall'*appiattimento* sulla singola testimonianza o sul singolo documento. Paradossalmente, l'uso della singola testimonianza o del documento può essere più fruttuoso quando si intendano insegnare i *principi del metodo* storico, piuttosto che quando si vogliano insegnare i *principali risultati* della storiografia. L'enfasi sulla testimonianza e sulla documentazione, che era stata in origine introdotta nella didattica della storia allo scopo di rafforzare la consapevolezza metodologica degli studenti, sta ora scivolando pericolosamente verso la celebrazione memorialistica, fuoriuscendo cioè da qualsiasi parametro scientifico. Dunque, una minore enfasi sulla spettacolarità documentale e una maggior concentrazione sull'aspetto concettuale e interpretativo paiono necessari a chi abbia veramente a cuore l'efficacia dell'insegnamento della storia come disciplina scientifica.

Non è tuttavia questo il luogo per discutere ed elaborare una proposta complessiva di rinnovamento dell'insegnamento della storia. Quel che è certo è che il futuro dell'insegnamento della disciplina storica passa necessariamente per il riconoscimento dell'*autonomia* della disciplina storica come scienza. Occorre dunque distinguere accuratamente - almeno in linea di principio - tra quanto è *cognizione* e quanto è *valore*. Il rischio altrimenti è quello di produrre cattive cognizioni e cattivi valori. Un'educazione storiografica che si riduca alla celebrazione è sicuramente una cattiva educazione storiografica, poiché lascia fuori gran parte della storiografia. D'altro canto un'educazione civile che usi massicciamente come supporto la storiografia finisce inevitabilmente per dare ai valori che si vogliono proporre un fondamento para - scientifico che questi per definizione non hanno e non possono

³⁶ Con buona pace di Veyne 1971, il quale ritiene invece che la storia sia una sottospecie di arte letteraria e abbia poco o scarso bisogno di una concettualizzazione astratta.

avere. Allora bisognerebbe avere sempre l'onestà di *dichiarare* esplicitamente cosa si sta effettivamente facendo. Gli allievi dovrebbero sempre essere messi al corrente della finalità del lavoro scolastico: se la finalità è principalmente quella *cognitiva*, di apprendimento di una disciplina scientifica come la storia, oppure se la finalità è principalmente quella della *formazione ai valori condivisi* della comunità nazionale e, in questo ambito, della *celebrazione* di una qualche memoria pubblica ritenuta rilevante.

15.3 *L'educazione civica e la religione civile*

Nella nostra scuola la cultura civica non viene quasi mai esplicitamente insegnata, ed è insegnata sempre meno mano a mano che si passa dagli ordini di scuola inferiori a quelli superiori. Roberto Cartocci 2002, al termine di una delle pochissime approfondite indagini sociologiche sul senso civico dei giovani italiani, concludeva sconsolatamente:

“Com'è ben noto, nella quotidianità della vita scolastica l'educazione civica è ridotta dai curricula scolastici ad una condizione ancillare, materia - non materia, attribuita all'insegnante di storia e - negli ultimi anni - soppiantata nelle circolari ministeriali da più urgenti, e più politicamente corrette, priorità didattiche, come l'educazione stradale e l'educazione sessuale. In altri termini, nel destino dell'educazione civica all'interno dell'orario scolastico si può limpidamente leggere la radicale curvatura anti - istituzionale della nostra cultura e l'assenza del senso dello Stato degli italiani [...] Così l'educazione civica è materia fantasma: solo i “fessi” comprano un libro di testo che non verrà mai aperto durante l'anno scolastico” (Cartocci 2002: 234).

Le due culture politiche storicamente prevalenti nel secondo Novecento italiano, la cultura cattolica e la cultura della sinistra, non hanno mai ritenuto opportuno introdurre un vero e proprio insegnamento di cultura civica nella scuola, poiché potevano contare (o speravano di contare) su meccanismi di socializzazione politica assai diversi, collocati al di fuori della scuola stessa (cfr. G. Rinaldi 2000). Venuta meno, negli ultimi tempi, miseramente e brutalmente la capacità di socializzazione politica dei movimenti e dei partiti politici, è rimasta tuttavia la generale convinzione che la cultura civica insegnata a scuola sia qualcosa di superfluo, quando non di disdicevole. Oggi la cultura civica è ridotta all'insegnamento della cosiddetta *socializzazione* e all'insegnamento di un'*etica buonistica* che invita a preoccuparsi per la fame nel mondo e per la distruzione dell'ambiente, oppure ad accogliere i “diversi”. Tutte cose assai lodevoli, ma che c'entrano poco o nulla con la formazione del cittadino. Conseguenza di questo clima diffuso è il fatto che non ci sia mai stata una vera volontà politica di dedicare il giusto *spazio* all'educazione civica, nonché il fatto che nessuno si sia mai dato la pena di precisare *cosa sia* effettivamente la cultura civica. L'educazione civica continua a rimanere un gigantesco “buco nero”. Del resto una società nel complesso così poco civicamente educata (le lamentele cominciano tuttavia a farsi sentire) non può rendersi conto di avere prima di tutto bisogno di educazione civica.

L'insegnamento della cultura civica è qualcosa di veramente complesso e meriterebbe assai più dello spazio in cui esso viene solitamente relegato. Esso possiede indubbiamente diverse dimensioni. C'è la dimensione prevalentemente *cognitiva*, che comprende l'acquisizione di tutte quelle conoscenze che siano ritenute indispensabili per svolgere con coscienza ed efficacia il ruolo di cittadino. Queste conoscenze vengono di solito ritagliate da discipline consolidate, come ad esempio il diritto, l'economia, la sociologia, la psicologia sociale. C'è una dimensione *relazionale* che non è facilmente confinabile e che concerne tutte le abilità necessarie per stabilire buone relazioni sociali con gli altri e per integrarsi nella comunità: dal rispetto delle regole, alla partecipazione, alla capacità di stare in gruppo, allo spirito di servizio. C'è una dimensione *valoriale*, legata all'apprendimento dei valori che sono condivisi e che, per comune consenso, dovrebbero essere sottoscritti da tutti i membri di una specifica comunità. Alcuni di questi valori sono specificati dalla carta costituzionale, ma altri appartengono semplicemente a un patrimonio comune, spesso sviluppatosi storicamente. C'è infine anche una dimensione *memoriale* e celebrativa, riguardante tuttavia solo ed esclusivamente quelle memorie che si considerino davvero *comuni* a tutti i cittadini.

Occorre sottolineare con chiarezza che, per la sua complessità, anche se può utilizzare conoscenze di livello scientifico, la cultura civica *non* sarà mai riducibile a una disciplina scientifica. Mentre nell'insegnamento della storia la dimensione valoriale dovrebbe essere tenuta a distanza, nell'insegnamento della cultura civica la dimensione del valore non può che prendere un rilievo preponderante. Nell'insegnamento della cultura civica lo scopo che l'allievo aderisca a predeterminati valori diventa predominante. È chiaro che, a maggior ragione, allora diventa della massima importanza definire *il canone* della cultura civica che deve essere insegnata.³⁷ Tuttavia a tutt'oggi, quale sia questo canone e chi lo debba stabilire non è dato di sapere. Si può aggiungere che l'esigenza di definire con chiarezza un canone per la *formazione del cittadino* (comprese la definizione di quali siano le "memorie" ritenute fondamentali) è sempre più urgente poiché accadrà sempre più spesso di dover valutare il possesso - da parte di coloro che chiedono di acquistare la cittadinanza italiana - dei requisiti culturali necessari per ottenerla. Se non si vuol adottare un qualche riduttivo criterio tecnico (avere una residenza, un lavoro, oppure il fatto di aver abitato nel nostro paese per un certo numero di anni), ma si vuole entrare nel merito, allora occorre esplicitare una buona volta quale sia la

³⁷ Uno dei piagnistei più tipici del giorno d'oggi è la richiesta impellente che a scuola si torni a insegnare *i valori*. Tuttavia i protagonisti del piagnisteo di solito si guardano bene dal definire *quali siano* i valori che dovrebbero essere insegnati. Nonostante il gran parlare di valori, nel nostro paese la riflessione etica è un grave ritardo e sembra essere costantemente sopravanzata da una fin troppo facile *retorica dei valori*.

formazione civica ritenuta indispensabile per entrare nel novero dei cittadini italiani.³⁸

Nella scuola italiana, attualmente, ove non esiste una tradizione di insegnamento della cultura civica, tutto l'onere della formazione civica è scaricato sull'insegnamento della storia favorendo una dannosissima confusione. Poiché nella scuola lo spazio destinato alla cultura civica è, nei fatti, inesistente e poiché oggi sono un po' più forti le pressioni dell'opinione pubblica affinché si proceda a curare maggiormente questa disciplina, si sta così assistendo all'erosione costante da parte degli interventi tipicamente di cultura civica ai danni dell'insegnamento della storia. Intanto - si pensa comunemente - storia e cultura civica sono la stessa cosa. Non c'è differenza tra studiare la *shoah* e celebrare la memoria della *shoah*. In questo modo si compie però un doppio danno. Si suggerisce agli allievi - come abbiamo già osservato in precedenza - che la storiografia sia una specie di religione civile che fornisce orientamenti morali e civili (spesso seguendo le scadenze del calendario) e contemporaneamente si suggerisce che le rilevanze trasmesse in termini di cultura civica siano "storiche", ovvero scientificamente comprovate e quindi non suscettibili di alcuna problematizzazione o revisione critica. La storiografia si impadronisce di una prospettiva ideologica e di valore, mentre i valori civici acquistano dei vaghi quanto improbabili fondamenti scientifici o, per lo meno, si ammantano dell'autorevolezza della disciplina storica. Se poi tutto si fonde in un'unica materia scolastica e in un'unica persona (il professore di storia), tutto ciò appare come una mirabile sintesi.³⁹

In realtà, se è vero che l'insegnamento della storiografia compete all'insegnante di storia, l'insegnamento della cultura civica (e della correlativa memoria civile) dovrebbe in linea di principio *competere a tutti gli insegnanti*. Ciò è vero anzitutto perché, come si è detto ampiamente, depositari della cultura civica e della memoria non sono gli specialisti, bensì tutti i cittadini. E non vale l'obiezione che in alcuni ordini di scuola dove ci siano le materie apposite, come economia, diritto, l'insegnamento della cultura civica dovrebbe avvenire in quell'ambito: si può conoscere a menadito il diritto, ma non essere assolutamente un cittadino "bene educato" (quanti esempi finiscono sui giornali, tutti i giorni!). Problemi di distinzione tra discipline scolastiche e cultura civica possono ritrovarsi anche in ambiti diversi dalla storia. L'insegnante di letteratura italiana che voglia insegnare - poniamo - lo sterminio degli ebrei attraverso la letteratura, oppure attraverso il cinema, dovrà distinguere accuratamente quanto è di competenza disciplinare in termini di critica letteraria o cinematografica, da quanto invece è materia di commemorazione. Può accadere infatti - ed è accaduto - che opere letterarie o film decisamente bruttini

³⁸ Negli USA, anche se non necessariamente costituiscono un modello, chi vuol diventare un cittadino americano deve superare uno specifico esame di cultura civica.

³⁹ Questo pasticcio ci riporta alla nazionalizzazione delle masse, ovvero all'uso ideologico e propagandistico che gli Stati nazionali hanno fatto della formazione storica.

sul piano della critica possano risultare più che utili e significativi in termini di cultura civica e pedagogia della memoria. E viceversa!

Cosa sta attualmente accadendo nella scuola italiana, nel campo dell'insegnamento della cultura civica e della trasmissione della memoria ufficiale? Nell'ambito dell'assai proclamata e sempre poco realizzata autonomia scolastica, la *pedagogia dei progetti* per l'arricchimento dell'offerta formativa si presta grandemente a produrre innumerevoli interventi (non strettamente curricolari) che hanno il lodevole scopo di produrre un'educazione civile, ma che tuttavia risultano, a volte, assai letali sul curricolo di storia. In mancanza d'indirizzi univoci, radicati nella tradizione e democraticamente decisi in modo esplicito, abbiamo sempre più una proliferazione disordinata di committenti, di iniziative occasionali, decise spesso con procedure casuali, seguendo le mode, il conformismo, le conoscenze personali, le preferenze e gli arbitrii individuali, le ondivaghe circolari ministeriali.⁴⁰ A tutto ciò contribuiscono grandemente le sollecitazioni che provengono dalla politica, da varie istituzioni locali, da varie associazioni consacrate alla "memoria", da compagnie teatrali, gruppi corali. Spesso queste iniziative prevedono momenti celebrativi in cui hanno un posto di primo piano le "autorità", sono vissute come giornate speciali, diverse da quelle di routine, della normale attività scolastica. Che si tratti di *iniziative speciali e non strettamente curricolari* è provato dal fatto che i risultati conseguiti con queste attività non sono quasi mai oggetto di valutazione per gli allievi.

In questo fiorire d'iniziative, caotico più che democratico, ogni tanto, tra le varie agenzie della memoria, s'insinuano le agenzie portatrici di memorie parziali, conflittuali, quando non distorte. Si tratta quindi di un pluralismo pericoloso, perché, avallando la presenza di una qualche memoria particolare e conflittuale, si crea il presupposto per la rivendicazione di introduzione nella scuola di qualsiasi altra memoria. Se si ricorda la *Shoah*, perché non dovremmo ricordare le vittime delle foibe? Perché non dovremmo ricordare gli italiani della Dalmazia cacciati dalle loro terre? Perché non dovremmo promuovere la cultura italiana in Dalmazia, diffondendo il sentimento irredentista delle terre italiane perdute, strappate dalla "violenza comunista"? Se celebriamo la memoria della Resistenza nelle scuole, perché non dovremmo anche ammettere a scuola il punto di vista dei "ragazzi di Salò"; perché non dovremmo, magari nello stesso giorno, nella stessa cerimonia, ascoltare una bella conferenza sulle formazioni partigiane, accanto ai ricordi della guerra d'Africa di qualche "testimone", oppure alla celebrazione dell'attività civilizzatrice degli italiani in Libia? In altri termini, si assiste a una balcanizzazione dell'orario scolastico, ad una spartizione in tanti brandelli dello spazio formativo in base a un supposto *diritto al riconoscimento* che ogni memoria avanza.

⁴⁰ Fanno forse eccezione - come già ricordato - il "giorno della memoria" e il "giorno del ricordo", la cui istituzione è avvenuta con espliciti provvedimenti legislativi nazionali. Sembra ora si debba aggiungere la giornata dedicata alle vittime del terrorismo.

La retorica dell'attenzione dovuta alle proposte che "provengono dal territorio", unita alla retorica dell'autonomia, stanno così determinando una situazione quanto mai incerta. L'esigenza di un *canone* di cultura civica condiviso, consapevole, democraticamente deliberato, sembra destinata a restare disattesa. Nel proliferare delle iniziative estemporanee, a nessuno sarà mai dato di sapere quali insegnamenti di cultura civica avranno ricevuto i ragazzi del nostro paese alla fine del loro ciclo di studi, cioè, a nessuno sarà mai dato di sapere quale *complessiva formazione alla cittadinanza* avranno, o non avranno, ricevuto. E, soprattutto (fatto questo davvero mirabile), non si saprà mai chi sia o di chi non sia la responsabilità.

15.4 La trasmissione della memoria e i suoi limiti

Al di là dell'insegnamento della disciplina storica e dell'insegnamento della cultura civica (e delle memorie civili condivise), si apre lo spazio sconfinato della *trasmissione delle memorie particolari*. Si tratta di tutte quelle memorie disseminate ovunque e che vengono ritenute e trasmesse attraverso una molteplicità di canali, individuali o collettivi. È chiaro che, in questo ambito, in presenza di tutte queste sollecitazioni concorrenti, la scuola si trova in difficoltà. Dal punto di vista della scuola, credo sia necessario distinguere preliminarmente tra diversi tipi di memorie. Anzitutto le memorie pubblicamente *condivise*. Sono quelle che le istituzioni hanno definito come tali. Sono memorie che *devono* essere obbligatoriamente fatte proprie dalle istituzioni, poiché, per definizione, fanno parte del patrimonio comune. Abbiamo poi le memorie *particolari non conflittuali*. Sono memorie particolari, opzionali, che tuttavia non entrano in conflitto con le memorie condivise, con altre memorie, o con i valori condivisi. Abbiamo poi un terzo gruppo, quello delle memorie *particolari, ma conflittuali*, quelle memorie che si trovano in conflitto con le memorie condivise, con altre memorie particolari o con i valori condivisi.

Per quanto concerne il primo gruppo, abbiamo già detto: sono le uniche memorie che dovrebbero avere una completa cittadinanza nella scuola, tanto che dovrebbero entrare a far parte dell'insegnamento della cultura civica, qualora questo fosse meglio definito e più solidamente prescritto. L'esempio più tipico è la memoria della *shoah*, la cui celebrazione si appresta a diventare una prescrizione non solo nazionale, ma mondiale.⁴¹

Per quanto concerne le memorie del secondo gruppo, esse possono tranquillamente essere *tollerate* nella scuola, anche se *non* sembrano sempre del tutto utili e necessarie. Non è infatti scopo istituzionale della scuola quello di *celebrare* le memorie particolari. Un eccesso di celebrazione di memorie particolari toglierebbe solo spazio alle attività di apprendimento delle discipline, senza nulla aggiungere alla conoscenza storica e all'educazione civica comune a tutti i cittadini. Al più, la ce-

⁴¹ Tralascio qui di considerare quali possono essere le conseguenze nefaste dell'istituzionalizzazione di una memoria. Il problema è assai complesso. Rinvio alla coppia concettuale proposta da Todrov: sacralizzazione e banalizzazione.

lebrazione di queste memorie, in quantità non eccessiva, potrebbe essere intesa come un *complemento* alla cultura civica di base. Per queste memorie esiste tuttavia un ben più ampio spazio celebrativo nella società civile, a livello locale, in tutte le segmentazioni comunitarie, etniche e culturali. Qualora alcune di queste memorie riuscissero a imporsi all'attenzione del pubblico, potrebbero benissimo, per via democratica, diventare memoria condivisa e passare dunque nel primo gruppo. Occorrerebbe tuttavia un riconoscimento istituzionale.

Per quanto concerne, invece, le memorie del terzo tipo, quelle particolari e nello stesso tempo conflittuali, sarebbe opportuno che venissero del tutto *bandite* dalla scuola pubblica. La loro introduzione nella scuola potrebbe generare dei gravi contrasti con il nucleo delle memorie condivise, con i valori condivisi, potrebbe comunque creare delle spaccature, generare dei conflitti, offendere delle minoranze. In alcuni casi potrebbero anche trovarsi in conflitto con la legge. Anche queste, comunque, sarebbero disfunzionali nei termini di un'eccessiva occupazione del tempo, altrimenti destinato all'apprendimento.

A scanso di equivoci, nel prospettare queste distinzioni non s'intende proibire o censurare la libertà, per i docenti, di occuparsi di qualsivoglia *argomento*. Occorre distinguere accuratamente tra argomenti e celebrazioni: tutti gli argomenti, in quanto argomenti, sono del tutto leciti e passibili di attenzione nella scuola (purché nell'ambito di un piano educativo ben fondato e articolato), ma cessano di esserlo quando gli stessi diventano celebrazioni. Possiamo studiare a lungo D'Annunzio in letteratura italiana, ma una cerimonia commemorativa in nome del poeta - vate sarebbe piuttosto disdicevole. Possiamo leggere il Corano e utilizzarlo in ambito storico - critico, ma se ci mettessimo a *recitare* le sure avremmo varcato il limite. Se è giusto passare molto tempo a riflettere, nelle maniere più appropriate, sulla natura del fascismo, non pare proprio lecito organizzare una gita scolastica alla tomba di Mussolini (quand'anche tutti, i ragazzi e le famiglie, i presidi e i professori, fossero d'accordo!).

16 Religione civile e libertà di insegnamento

Se nella scuola si tenderà, come sembra ormai prevedibile, a conferire sempre maggiore importanza alla religione civile e alle memorie condivise, occorrerà essere consapevoli che ciò comporterà una serie di problemi connessi alla trasmissione pubblica e istituzionale dei valori. Questi problemi riguardano la facoltà d'intervento dello Stato e delle Istituzioni nei contenuti dell'insegnamento, la libertà di insegnamento e la libertà di scelta degli utenti.

Sono in gioco tre problemi strettamente intrecciati: da un lato, *il diritto da parte della maggioranza* (impersonata nello Stato e nelle Istituzioni) di far sì che il personale dello Stato esegua efficacemente le direttive democraticamente decise. D'altro canto, abbiamo la *libertà individuale dell'insegnante* di dissentire dalla religione civile decisa dalla maggioranza e la *libertà di insegnamento* che può essere rivendicata fino

al punto di spingersi a promuovere una memoria particolare e conflittuale con altre memorie. D'altro lato ancora, possiamo anche individuare un qualche *diritto* da parte della minoranza degli utenti di sottrarsi all'insegnamento di determinati contenuti, decisi dalla maggioranza o proposti da un insegnante in base alla sua libertà di insegnamento, con cui non si concordi o che siano ritenuti offensivi.

Ormai la casistica comincia a essere ampia. Professori che promuovono la memoria del fascismo o che insegnano il negazionismo. Insegnanti che, per rispetto alle minoranze religiose presenti in classe, evitano di celebrare il Natale cristiano, ma che sono rimbrottati dai sindaci locali, difensori invece del natale cristiano e delle tradizioni locali, oppure dirigenti scolastici che, in orario scolastico, autorizzano lo svolgimento di funzioni religiose. La polemica, qualche anno fa, ha investito anche violentemente gli autori dei libri di testo: i difensori della memoria delle foibe hanno considerato fossero troppo poche le righe destinate al loro argomento. Abbiamo poi la questione, parallela a quella di cui stiamo trattando, mai risolta, dell'esposizione in aula dei simboli religiosi o dell'esibizione in classe di particolari simboli e abbigliamenti chiaramente connotati in termini ideologici. Le soluzioni che si prospettano sono essenzialmente due.

La prima soluzione consiste in una stretta limitazione (che potrebbe anche prendere la forma matura dell'*autolimitazione*): si tratta di introdurre nelle aule scolastiche solo gli elementi di cultura civica e dunque le memorie condivise (cioè, quelle democraticamente decise). In questo caso, se abbiamo una legge che ha deliberato il giorno della memoria, il fatto di avere in classe qualche allievo negazionista non sarebbe un buon motivo per evitarne la celebrazione. In tal caso, il rispetto dovuto alle opinioni dell'allievo negazionista passa in secondo piano nei confronti del rispetto dovuto alle Istituzioni. Lo stesso vale nel caso ci sia un professore negazionista. Al più (ma si tratta già di un cedimento) si potrà riconoscere al professore il diritto individuale all'obiezione di coscienza, ma gli allievi parteciperanno egualmente alla commemorazione.

La seconda soluzione consiste nel rinunciare a qualsiasi direttiva globale e nell'ammettere dentro la scuola tutte le commemorazioni che siano decise, a livello *locale*, dagli organi opportuni. È la risposta oggi di gran lunga più popolare, connessa alla cosiddetta *autonomia scolastica*. Ciascun Collegio dei docenti, o addirittura ciascun Consiglio di classe, in piena autonomia, dovrebbe essere libero di deliberare quali memorie celebrare. Questa soluzione apparentemente è la più pluralistica, quella che si appresta ad accontentare tutti. La pratica di questa soluzione tuttavia risulterebbe assai complessa, poiché le memorie particolari ormai hanno una diffusione assai eterogenea, anche e soprattutto a livello locale. In tal modo, un Collegio dei docenti a maggioranza cattolica potrebbe decretare di celebrare la memoria del santo locale, oppure, in una classe dove le famiglie siano d'accordo, si potrebbe celebrare la memoria dell'eroe partigiano, nella classe vicina si potrebbero invece ricordare i caduti della Decima. In una classe a maggioranza islamica si potrebbe leggere il Corano. In tutte queste situazioni rimarrebbe comunque sem-

pre inevaso il problema delle minoranze. Anche se l'intero gruppo di riferimento fosse d'accordo (poniamo, una classe tutta composta di studenti islamici), tuttavia una simile proliferazione di memorie in conflitto con altre non avrebbe alcun senso nella scuola pubblica. Quella che sembrava una soluzione pluralistica si appresta a diventare una sorgente continua d'incomprensioni, di conflitti e di tensioni. Una soluzione, di fatto, infattibile.

L'unica soluzione davvero praticabile consiste, ancora una volta, nell'autolimitazione, nell'*alleggerimento* del peso dei valori e delle memorie. Nel *raffreddamento valoriale*. La scuola pubblica deve promuovere quei valori e quelle memorie fondamentali per le quali esista un consenso generalizzato. Le celebrazioni degli altri valori e delle altre memorie possono bene essere svolte al di fuori della scuola. La scuola non è l'istituzione totale che debba avere il monopolio assoluto delle memorie e delle celebrazioni, ma non è neppure una piazza fuori controllo dove qualunque imbonitore possa vendere la sua mercanzia. Un malinteso intento di "aprire la scuola" al territorio e alle culture locali ha finito per togliere qualsiasi confine e barriera e ha finito per ledere l'effettivo spazio di autonomia della scuola nei confronti dei condizionamenti esterni: la scuola oggi si vende agli sponsor, intrattiene contatti e collaborazioni con chiunque abbia qualche interesse a farlo, spesso senza controllare la neutralità valoriale delle più disparate iniziative.

È chiaro che l'*alleggerimento* è possibile solo se si avrà il coraggio morale, politico e culturale di sviluppare e diffondere una sola cultura civica, *una sola* religione civile, omogenea e pubblicamente condivisa e di lasciare tutto il resto alla libertà di opinione e di coscienza della società civile. Solo in questo modo la scuola può continuare a rimanere un *terreno neutro*, dove tutti gli argomenti siano consentiti, dove tutti i punti di vista si possano discutere e confrontare, ma dove si prescriva la celebrazione solo di ciò che costituisce effettivamente una base comune, un elemento coesivo della cittadinanza. Tutte le altre celebrazioni è meglio che rimangano fuori, le si lascino al mercato, senza rimpianti.

17 Multiculturalismo, storia e memoria

Un modo per aggirare il problema dell'incompatibilità delle diverse memorie particolari sarebbe quello - come suggeriscono alcuni - di favorire la proliferazione delle scuole private. Molteplici scuole private potrebbero essere consacrate - oltre che a fornire una stessa base culturale - alla propagazione di determinati valori e di determinate memorie (di tipo civile, di tipo religioso, di tipo etnico). I genitori quindi eserciterebbero un loro diritto iscrivendo i figli nella scuola dove meglio venissero rappresentate le proprie propensioni, in termini di valori e di memorie. È chiaro che, in un'epoca di proliferazione delle memorie, si avrebbe un'eguale proli-

ferazione delle scuole corrispondenti.⁴² Questa soluzione – alquanto controversa – ci porta ad affrontare il problema del *multiculturalismo*.

Un rischio che si sta correndo sempre più, nel privilegio unilaterale della memoria ai danni della storia, è quello di suggerire che la storiografia sia ormai superflua e che ci bastino le memorie. Ci sono delle correnti culturali che hanno in effetti sostenuto che la storiografia sia sempre di parte, rispecchi gli interessi del potere dominante, non riconosca tutte le memorie minoritarie, escluse dal potere, che sarebbero sempre considerate come irrilevanti, vuoi quantitativamente, vuoi moralmente. In sostanza, la storiografia viene considerata, in blocco, sempre e soltanto come una *memoria di parte* che astutamente cerca di farsi passare, in nome della scienza, come “la” memoria sopra le parti. La conseguenza che ne deriva è abbastanza immediata: contro le pretese imperialistiche della storiografia ufficiale è giusto che ogni individuo, ogni gruppo, ogni istituzione riconosca, difenda e affermi la sua irriducibile memoria (questa concezione non è molto distante da quella di Nietzsche).

Queste teorie si sono oggi strettamente connesse con il multiculturalismo, il quale ha negato che una ricostruzione obiettiva della storia abbia una sua legittimità e una sua fattibilità e ha sempre sostenuto che ci siano tanti punti di vista altrettanto validi (e irriducibili gli uni agli altri) quante sono le culture⁴³ o le etnie. Ogni cultura, quindi, avrebbe diritto alla propria storia (storia che - a questo punto - possiamo considerare tranquillamente come una particolare “memoria” tra le tante). La conseguenza di questa impostazione è chiara; una società multiculturale sarà una società dove le molte memorie staranno collocate le une accanto alle altre, sopportandosi benignamente, ma ignorandosi altrettanto seccamente. Qualunque tentativo di storicizzazione (secondo l’accezione che abbiamo definito in precedenza) verrebbe considerato come un affronto alle singole tradizioni culturali. Questa concezione è solo una variante del fatto che ormai si è anche avvezzi a ritenere che ciascuna cultura abbia le sue specifiche pratiche scientifiche e che queste siano tra loro intraducibili e incommensurabili. Una società costituita di tante memorie collettive incomunicabili è una società dove nessuno dialoga con nessuno e dove tutti i gruppi si limitano a reclamare il riconoscimento delle loro peculiarità o, come si dice spesso, della loro *differenza*. Una società ove gli individui hanno rinunciato a condividere il proprio passato, una società che, insomma, ha così anche *rinunciato alla storia*. Le memorie collettive divise che invadono la storia e la saccheggiano non possono approdare altro che a una *storicità divisa*. E una storicità divisa tra

⁴² Questo effetto si avrebbe ugualmente anche nella scuola pubblica, qualora lo Stato rinunciasse a fornire programmi nazionali uguali per tutti e avallasse, al loro posto, l’adozione dei Piani dell’Offerta formativa di ogni singolo Istituto.

⁴³ Costoro ignorano che la scienza antropologica ha ormai denunciato come un grave errore di metodo e di sostanza il ritenere che esistano delle culture come entità statiche, metafisicamente intese. Le culture, come sono oggi concepite dagli antropologi, sono dei costrutti mutevoli, assai diversi da come le vorrebbero i multiculturalisti (cfr. Aime 2004).

molteplici culture incomunicabili rappresenta indubbiamente non certo un bell'esempio di pluralismo – come alcuni credono – bensì una grave minaccia per la coesione sociale e per la democrazia.

18 Principi di pedagogia della memoria

Nel momento in cui la memoria e la commemorazione si apprestano a fare il proprio ingresso nelle istituzioni educative, diventa urgente l'elaborazione di una riflessione pedagogica e metodologica specifica. Se è vero che la commemorazione di per sé non ha un metodo, e non possiede neppure degli specialisti appositamente formati, è però vero che, qualora essa rientri nell'attività scolastica, dovrebbe per lo meno sottoporsi alla metodologia tipica delle scienze dell'educazione. Diventa allora necessario sviluppare un nocciolo di teoria intorno ai metodi utili a far sì che gli allievi diventino *consapevoli* portatori di memoria. In base alle distinzioni che abbiamo tracciato in precedenza, una simile elaborazione non è destinata a far parte della didattica della storia, ma a rientrare in una didattica della cultura civica.

Affinché la *memoria condivisa*, qualunque essa sia, venga trasmessa consapevolmente ed efficacemente da una generazione all'altra, in un quadro istituzionale come quello scolastico, occorreranno un complesso di accorgimenti di carattere pedagogico di ordine assai generale, che dovrebbero essere ben identificati e di cui gli operatori dovrebbero essere profondamente consapevoli. Trattandosi di un terreno del tutto nuovo, non ancora del tutto sondato, provvederemo a individuare una serie di principi che, a nostro giudizio, possiedono una fondazione teorica e scientifica, che hanno dimostrato di essere efficaci e di cui si dovrebbe sempre tener conto nella progettazione degli interventi scolastici che abbiano una finalità celebrativa. Questi principi tengono conto della discussione che abbiamo fin qui condotto intorno ai rapporti tra storia e memoria e intorno al posto che la memoria dovrebbe avere nella scuola pubblica. Si tratta di principi che, purtroppo, non sempre vengono adottati, sia principalmente nella scuola, ma anche nella società più ampia, presso i media e presso le famiglie e di cui pertanto si auspica una maggior diffusione e una maggior consapevolezza. Intorno a questi principi sarebbe quanto mai utile lo sviluppo di un dibattito a livello pedagogico, unito allo sviluppo di ulteriori ricerche. Lo spazio esiguo non consente un'analisi dettagliata della questione. Ci si limiterà a procedere individuando alcuni punti fondamentali.

1- *La memoria è un'esperienza complessiva.*

Se la storia come disciplina può essere studiata per lo più dal punto di vista cognitivo, la memoria – oltre ad aspetti specificatamente cognitivi – possiede molte altre dimensioni che la assimilano ad un'esperienza complessiva, esistenziale, di apprendimento sociale (si ricordi Halbwachs). La memoria si apprende da persone significative, viene interiorizzata, viene caricata di valori, di simboli, di elementi affettivi ed emotivi. La memoria entra costitutivamente a far parte di noi, nella nostra biografia. Costituisce un allargamento della nostra esperienza del mondo sto-

rico, sociale e culturale. Per diventare portatori di memoria occorre dunque andare oltre l'aspetto cognitivo, occorre che la memoria giunga a costituire in un certo senso un'esperienza *globale*. Ogni apprendimento relativo alla memoria deve tener conto della dimensione globale dell'esperienza. In questo senso, i riferimenti più interessanti, dal punto di vista delle scienze dell'educazione, non possono che essere reperiti nella tradizione che comprende Dewey, Bruner e Gardner.

2- *Apprendere le cognizioni indispensabili.*

Ogni memoria si fonda tuttavia su un nucleo basilare d'informazioni, di cognizioni (in varia forma, linguistiche, per immagini, ...) che deve essere saldamente posseduto in via preliminare. Questo insieme d'informazioni, per essere validamente appreso, deve possedere una sua coerenza interna e deve essere creduto come vero (fino a prova contraria) e avere solidi fondamenti scientifici (nelle società democratiche *non* dovrebbe mai essere in conflitto con la storiografia). Ogni memoria possiede dunque un nucleo basilare d'informazioni che non può essere sottovalutato. Accade spesso tuttavia che la commemorazione si concentri sull'adesione valoriale e tralasci proprio gli aspetti informativi fondamentali. Si rischia così di trasmettere il valore senza l'informazione fattuale: in questo modo il valore zoppica, diventa forse più facilmente un assoluto, ma poi rimane a galleggiare nel vuoto. Se è vero che la memoria non si riduce mai al contenuto cognitivo, occorre tuttavia prestar grande attenzione a esso.

3- *Condivisione dei criteri di valutazione.*

Oltre al nucleo delle cognizioni, la memoria porta con sé - come elemento caratteristico - un complesso di valutazioni, che spesso sono solo implicite ma che comunque risultano essenziali. Occorre avere ben chiaro che l'apprendimento dei valori (o interiorizzazione dei valori) possiede una sua specificità e non va confuso con l'apprendimento di un qualsiasi coacervo di informazioni. I valori sono degli organizzatori ad alto livello della nostra esperienza, per cui devono avere una loro centralità e una loro coerenza rispetto a tutti gli altri elementi della nostra esperienza (i valori incamerati in forma frammentaria sono deboli e inefficaci). Ogni nuovo valore interiorizzato deve essere sistematizzato nella trama complessiva dei valori di cui l'individuo è portatore. Se i valori sono organizzatori dell'esperienza, non possono semplicemente essere acquisiti con dichiarazioni retoriche o con procedimenti superficiali d'inculcazione (come avviene spesso per gli slogan); occorre un processo di adesione, di scelta consapevole, di ristrutturazione complessiva del quadro valoriale individuale.

4- *Rilevanza dell'impatto emotivo.*

Gli studi sulla memoria insistono sul fatto che si ricorda solo ciò che è accompagnato da una tonalità emotiva, da una "marca emotiva" (cfr. Damasio 1994 e 1999). Tutte le nostre cognizioni e valutazioni sono in qualche modo legate a elementi

emotivi. Nella trasmissione della memoria occorre dunque riconoscere l'importanza dell'impatto emotivo, sebbene questo non debba essere esagerato: non ha senso che l'impatto emotivo prenda il sopravvento, oppure addirittura sia prodotto artificialmente. L'impatto emotivo è solitamente assai efficace, ma per sua natura è povero di articolazioni cognitive e, soprattutto, è esposto a essere velocemente soppiantato da altri impatti emotivi di segno diverso. L'impatto emotivo non può essere quindi il fine, bensì un utile punto di partenza. È massimamente importante tutto quello che succede *dopo* l'impatto emotivo.

5- *Tradurre in pratica le cognizioni, i valori, le emozioni.*

Se la memoria è un'esperienza globale (fatta di cognizioni, valori, emozioni), occorre che essa abbia degli sbocchi pratici (cioè qualcosa da fare effettivamente - il rituale è uno dei più tipici sbocchi pratici, ma ci sono molte altre forme d'impegno pratico che possono essere previste). La traduzione in pratica della memoria è la cosa più difficile (soprattutto nella scuola, dove la dimensione della pratica non è molto curata), ma anche la più indispensabile, poiché solo così si distingue la mera retorica (o anche la semplice conoscenza storica) dall'esperienza vissuta della memoria. Occorre tener presente che, in certe condizioni, le pratiche di commemorazione possono perdere impatto emotivo e perdere il contenuto cognitivo: così diventano ritualistiche e assai poco formative. Spesso la pratica si riduce al *dovere di celebrazione*, ovvero al dovere di partecipare ai rituali celebrativi istituiti. Se la memoria ha davvero importanza per il presente, dovrebbe tradursi in pratiche importanti, in un complesso di scelte connesse alla vita del tempo presente.

6- *Sintesi simboliche.*

Occorre che l'esperienza vissuta della memoria (il complesso delle cognizioni, valutazioni, emozioni) sia sintetizzata in *elementi simbolici*, percepiti in forma positiva, condivisi dalle comunità di riferimento entro le quali la memoria viene celebrata e "vissuta". Il simbolo è un segno che è in grado di connettere metaforicamente una grande quantità di significati che altrimenti andrebbero dispersi. Si pensi al valore simbolico di una bandiera, dell'inno nazionale, di un luogo della memoria. Anche i simboli devono essere conosciuti, valutati e sentiti. Le sintesi simboliche si prestano a essere investite di marche emotive molto potenti. Sono però pericolose perché poco suscettibili di essere tradotte in elementi narrativi ed esplicativi argomentati. Talvolta le sintesi simboliche, impoverite della conoscenza approfondita dei loro contenuti, si riducono a slogan, a immagini o ad allegorie curiose; se caricate emotivamente possono diventare anche simboli minacciosi che possono sfuggire dalle mani di coloro che li maneggiano. L'uso dei simboli deve sempre guardarsi dal rischio di scatenare delle vere e proprie guerre intorno ai simboli.

7- Sviluppare un ragionevole bisogno di memoria.

Essere portatori di memoria è un'esperienza che ci costituisce in termini d'identità personale. In termini di maturazione individuale l'esperienza della memoria può essere considerata come un bisogno, il bisogno di avere alle spalle un retroterra, una tradizione. Di fronte a un ragionevole bisogno di memoria è facile passare agli eccessi della dittatura del passato sul presente o del rifiuto sistematico di qualsiasi memoria o tradizione. Alcune culture giovanili che tendono a rivivere dogmaticamente certe mitologie del passato (si tratti di naziskin, d'integralisti cattolici, oppure di gruppi anarchici non fa molta differenza) hanno sicuramente sviluppato un bisogno di memoria che li estranea dalla società contemporanea. D'altro canto, alcuni orientamenti culturali odierni che si definiscono come anti tradizionalisti finiscono per rifiutare qualsiasi tradizione, non rendendosi conto di produrre - così facendo - un impoverimento sistematico. Irridere a tutti i simboli, ai valori, alle esperienze della tradizione può apparire come un atteggiamento molto rivoluzionario, in realtà è solo nichilismo autolesionistico. Occorre allora diventare consapevoli dei meccanismi che sopravvivono in noi nel nostro rapporto con la memoria. Certo le memorie ci vengono incontro indipendentemente da noi, ma possiamo sviluppare un atteggiamento critico, sviluppare la capacità di operare, nel flusso delle esperienze, le scelte che s'integrano meglio con il nostro passato, con il nostro presente e con i progetti che abbiamo per il futuro. Se la scuola propone a tutti le memorie condivise, occorre tuttavia che ciascuno abbia quelle competenze che gli permettano di farsi carico criticamente di altre memorie, magari memorie particolari, senza per questo sviluppare forme di separatismo o di fondamentalismo.

8- Rafforzamenti periodici.

Abbiamo sottolineato più volte il carattere ripetitivo e pubblico della commemorazione. Se commemorare vuol dire che dobbiamo "ricordare insieme" allora vuol dire che, in un certo momento, dobbiamo sospendere ogni altra attività e ritrovarci insieme (fisicamente o idealmente) in nome di una memoria. Occorrono dunque rafforzamenti periodici della memoria. Nella società della comunicazione l'attenzione viene invece continuamente distratta, per i motivi più futili. La memoria, se vuol sopravvivere, deve avere la capacità di riproporsi periodicamente, discretamente ma fermamente, pena l'indifferenza, la sovrapposizione, l'oblio. Per questo troppe memorie sono controproducenti. Il continuo tentativo dei rappresentanti delle più svariate memorie particolari di attrarre l'attenzione è più dannoso che utile. Ricordare tutto è come non ricordare nulla. Occorre selezionare, occorre concentrarsi su ciò che è veramente considerato come degno e valido. Ciò che davvero ci costituisce. Ciò implica una grande responsabilità per le istituzioni, per i docenti e per coloro che, nelle comunità, hanno l'onere di gestire le occasioni della "religione civile".

9- *Condivisione.*

Occorre che le memorie condivise, che sono oggetto di celebrazione nella scuola, godano del consenso nell'ambiente sociale di riferimento (le istituzioni, gli uomini di cultura, i leader riconosciuti), occorre avere la percezione che *gli altri* condividono le nostre stesse memorie e valutazioni. Si ha così lo sviluppo di un vero e proprio "senso di appartenenza" a una comunità di memoria. Occorre tuttavia prestare molta attenzione alla dinamica del confine "noi - loro" che può venirsi a creare e che può avere esiti degenerativi. Ogni memoria di gruppo alimenta l'antimemoria: occorre stare attenti a che non prevalga l'identificazione *contro* il nemico. Ad esempio, l'identità antifascista è povera, se è solo *anti*, se non riesce a elaborare gli elementi positivi di unione del gruppo.

10- *Integrazione.*

Occorre che l'esperienza della memoria venga integrata nell'ambito delle altre esperienze, nell'ambito dell'identità complessiva. Una memoria che sia in contrasto con tutta l'esperienza di una persona è una memoria che chiede troppo. Occorre sempre che la memoria s'integri con le altre esperienze, vuoi di tipo sociale o di tipo culturale. Il problema dell'integrazione della memoria è assai presente nei contesti multietnici e ad esso dovrebbe essere data una particolarissima attenzione. Se la memoria è viva, aiuta a organizzare tutta l'esperienza di vita; un'esperienza di vita autentica ha bisogno di memorie autentiche su cui basarsi per dirigersi e per consolidarsi. La mancata integrazione provoca la giustapposizione di esperienze, la frammentazione che non è mai utile e può risultare assai pericolosa. Ma per integrare l'esperienza occorre passare dal piano dell'immediato al piano della rielaborazione intellettuale; non è possibile integrare elementi che siano cognitivamente schematici e emotivamente troppo carichi.

11- *Accettare le dissonanze.*

Poiché la memoria si presenta sempre con forti connotazioni di valore, essa tende a rifiutare qualsiasi elemento dissonante (cfr. Festinger 1957). In generale è bene che l'esperienza della memoria non sia dissonante nei confronti di altri elementi (cognitivi, valutativi, emotivi,...) già appresi o diffusi nell'ambiente. Ma nessuna memoria è aliena da contraddizioni. Occorre allora sviluppare la capacità di confrontarsi apertamente con le dissonanze. Le dissonanze vanno consapevolizzate, altrimenti verranno negate, messe da parte in maniera inconscia e imprevedibile, aprendo la strada al dogmatismo e all'intolleranza. In ogni caso, il bisogno della riduzione delle dissonanze non deve mai portare a stravolgere i fatti, bensì deve portare ad approfondire i fatti, nella direzione di una maggior consapevolezza.⁴⁴ Se

⁴⁴ Ad esempio, chi è abituato a considerare i deportati dei campi nazisti come vittime, potrà essere assai colpito dalle imbarazzanti figure dei *kapo*, collaborazionisti e aguzzini.

una memoria dovesse risultare troppo dissonante, si può anche prendere in considerazione il suo abbandono.

12- *Verbalizzare.*

Occorre necessariamente che l'esperienza della memoria, nell'ambito della comunità di discorso, venga tradotta nel linguaggio verbale, orale e scritto. Solo attraverso l'uso del linguaggio si può realizzare un'autentica interiorizzazione consapevole. Solo in questo modo le dinamiche profonde possono diventare coscienti, ci si può render conto delle proprie motivazioni, le questioni possono essere analizzate e sottoposte al vaglio critico; solo in questo modo si possono trovare le parole per produrre un'ulteriore disseminazione della memoria rivolta ad altri (una memoria che teniamo dentro, che non diventa parte del nostro discorso esplicito, che non siamo in grado di tramandare, non serve a nulla). Il rischio della verbalizzazione è che produca un eccessivo sganciamento dall'esperienza, dai fatti: può venirsi a creare una "scolastica" o una retorica della memoria, una memoria vuota e autoreferenziale che non ha più alcun aggancio con la realtà e che non è più capace di tradursi in pratica.

13- *Argomentare.*

L'argomentazione razionale rappresenta il livello più maturo dell'uso del linguaggio. La memoria di cui si diventa portatori deve essere argomentabile e argomentata. Ciascuno dei portatori di memoria deve sapere sostenere e difendere con argomentazioni razionali i fondamenti dei propri valori, deve conoscere i simboli in cui si identifica, deve trovarsi in sintonia con le proprie emozioni e deve saperle controllare, giustificare e spiegare agli altri. Non si dovrebbe mai giungere al faticoso "tu non puoi capire!". L'applicazione della facoltà argomentativa sottopone la memoria a un trattamento critico, a una relativizzazione. È l'equivalente del passaggio dalla commemorazione alla storicizzazione, di cui ci siamo ampiamente occupati. Ma si tratta di un passaggio necessario, se si vuole mantenere un fecondo contatto tra la memoria e la storia.

14- *Relativizzare.*

Nessuna memoria è immune da riconsiderazioni, precisazioni, revisioni, smentite. Poiché una pedagogia della memoria deve essere consapevole di stare maneggiando "materiali infiammabili", occorre assolutamente che l'educazione alla memoria sia accompagnata da un forte senso di relativismo, ovvero l'atteggiamento che consiste nel non considerare come assolute le proprie scelte, le proprie adesioni, la propria identità. Deve essere promossa la consapevolezza del fatto che la "memoria" cui si aderisce è una scelta politica della comunità cui si appartiene, nello stesso senso in cui il patto costituzionale è una scelta cui tutti direttamente o indirettamente decidiamo di aderire. Ciò anche perché i portatori di memorie devono sapere che comunque si troveranno, prima o poi, ad entrare in contatto con le

“memorie degli altri”, con memorie diverse, quando non opposte. Occorre essere preparati al *dialogo* tra le memorie. Anche qui, si apre la necessità di un passaggio dalla memoria alla storia.

Come si può facilmente constatare, questi sintetici principi di pedagogia della memoria assumono che le memorie condivise siano importanti, ma tentano di stemperarne il potere esplosivo, attraverso il sistematico passaggio da componenti a carattere prevalentemente emotivo, valoriale ed esistenziale, verso componenti di riflessione critica, di discorso pubblico, di confronto con i dati. In questo modo si può alimentare quella *religione civile a bassa intensità*, capace aprire e consolidare uno spazio pubblico e capace di costituire effettivamente un valido supporto per la democrazia. Altrimenti, una pedagogia della memoria rischia di diventare – diciamo chiaro – una pedagogia del lavaggio del cervello e dell’indottrinamento, atta a sviluppare personalità rigide e identità fondamentaliste. Di questo non abbiamo proprio bisogno.

19 In conclusione

Dal complesso delle analisi che abbiamo presentato, è risultato evidente che l’uso intensivo del termine “memoria” al posto di “storia” e di altri termini consimili, già facenti parte del nostro patrimonio e ben più precisi, non può che alimentare la confusione e la genericità (che di per sé sono già abbastanza abbondanti). L’unico guadagno che si può sperare di ottenere è una certa qual ricchezza metaforica ed evocativa, ma queste cose le possiamo lasciare tranquillamente ai retori, ai sacerdoti della religione civile, ai poeti, agli ideologi e ai cultori del “pensiero vago”. Si tratta allora di mantenere quanto più possibile separata l’attività storiografica dall’uso dei risultati della storiografia. Mentre l’attività storiografica è guidata da regole metodologiche interne, stipulate nell’ambito della disciplina storiografica, l’uso dei risultati della storiografia è guidato dalle più svariate concezioni etiche, politiche, filosofiche che fioriscono, più o meno liberamente, tra gli individui, le comunità e le istituzioni.

Dopo aver guadagnato la convinzione che storia e memoria sono due ambiti diversi, da tenere accuratamente distinti, ci siamo addentrati a esplorare i vari significati della memoria, nel tentativo di rendere più definito un concetto che, altrimenti, sarebbe destinato a rimanere nel vago. Abbiamo introdotto varie utili distinzioni, come quelle relative al livello di aggregazione coinvolto (individuale, collettivo o istituzionale), oppure quelle relative al veicolo della memoria (persona o cose). Ma crediamo di avere dimostrato che la specificità più autentica della “memoria” sia costituita dalla sua connotazione di valore (da cui può emergere il “dovere di memoria” e tutto quel che ne consegue). L’emergere della problematica della memoria (e del suo irrisolto e problematico rapporto con la storia) è stato spiegato con le caratteristiche peculiari della storia del ‘900 che ha complicato la

nostra visione del passato, ha moltiplicato i soggetti che si occupano della sua ricostruzione e ha provocato una vera e propria pressione della memoria sulla stessa storiografia.

In conseguenza delle acquisizioni precedenti, abbiamo quindi accuratamente distinto tra storicizzazione e celebrazione e abbiamo discusso le peculiarità, i vantaggi e gli svantaggi dell'uno e dell'altro orientamento. Storicizzazione e celebrazione per molti aspetti sono risultati come atteggiamenti diametralmente opposti, così come figure opposte sono risultate quelle dello storico e del celebratore. Di qui a maggior ragione l'esigenza di distinguere accuratamente, invece di confondere - come si fa invece spesso - i due momenti. Abbiamo poi messo in evidenza lo stretto legame tra la democrazia e la storiografia, evidenziando invece le varie possibili e pericolose derive antidemocratiche della memoria. È stato così possibile conferire piena legittimità e opportunità - al di là del proliferare delle memorie e della loro legittimità - di un "dovere di storia" che sia in grado di controllare e spegnere le più frequenti "malattie della memoria" e, quindi, di produrre una ricostruzione del passato scientificamente fondata, condivisa e utile per il dialogo e la decisione democratica.

Abbiamo poi anche preso in considerazione gli usi della memoria, ovvero le politiche della memoria, trattando ampiamente della religione civile. In contrasto con i pericolosi fanatismi delle identità, abbiamo postulato l'esigenza di una religione civile a bassa intensità, una religione civile consapevole e stemperata dagli eccessi che, pur rispettando tutte le memorie, senza tuttavia enfatizzarle, sia in grado di evolvere con relativa tranquillità verso una cultura civica democratica. In ultimo, abbiamo affrontato la questione dell'uso della memoria in campo educativo, connettendola strettamente alla cultura civica. Anche in questo caso si tratta di dare certamente spazio, dentro all'educazione, a una cultura della memoria, a elementi di religione civile, purché questi siano democraticamente deliberati, storiograficamente validati e evitino tutti i facili eccessi tipici delle malattie della memoria. Siamo anche entrati nel merito, delineando una serie di principi pedagogici di riferimento, utili per celebratori, insegnanti, dirigenti scolastici e, in generale, uomini di cultura e - perché no? - agli aspiranti protagonisti della storia del tempo presente.

Nel nostro paese, al contempo sembra convivere un eccesso di memoria accanto a un'incapacità di padroneggiare in modo chiaro e distinto i problemi effettivi che la memoria comporta in rapporto alla storiografia scientifica e alla società democratica. Solo affrontando consapevolmente la questione della verità storica, del tipo di storicità indispensabile per la democrazia, della cultura civica e dell'educazione civica delle nuove generazioni possiamo dare, senza fanatismi e prevaricazioni, il giusto spazio alla memoria e alla storia e, cosa non del tutto secondaria, chiamare le cose con il loro nome.

BIBLIOGRAFIA

- 2004 Aime, Marco
Eccessi di culture, Einaudi, Torino.
- 1983 Anderson, Benedict
Imagined Communities, Verso, London. Tr. it.: *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma, 1996.
- 1992 Assmann, Jan
Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung un politische Identität in frühen Hochkulturen, Oscar Beck, Munchen. Tr. it.: *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino, 1997.
- 1999 Assmann, Aleida
Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, Beck, Munchen. Tr. it.: *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- 2002 Cartocci, Roberto
Diventare grandi in tempi di cinismo, Identità nazionale, memoria collettiva e fiducia nelle istituzioni tra i giovani italiani, Il Mulino, Bologna.
- 1983 Cortellazzo, Manlio. & Zolli, Paolo.
Dizionario etimologico della lingua italiana, Zanichelli, Bologna.
- 1994 Damasio, Antonio R.
Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain, Penguin Putnam Inc., New York. Tr. it.: *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano, 1995.
- 1999 Damasio, Antonio R.
The Feeling of What Happens, Harcourt. Tr. it.: *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano, 2000.
- 2006 Demaria, Cristina
Semiotica e memoria, Carocci, Roma.
- 1957 Festinger, Leon
A Theory of Cognitive dissonance, Row-Peterson, Evanston (Ill.). Tr. it.: *La teoria della dissonanza cognitiva*, Angeli, Milano, 1973.
- 1999 Gallerano, Nicola
Le verità della storia. Scritti sull'uso pubblico del passato, Manifestolibri, Roma.

- 2000 Ginzburg, Carlo
Rapporti di forza. Storia, retorica, prova, Feltrinelli, Milano.
- 2006 Ginzburg, Carlo
Il filo e le tracce. Vero, falso, finto, Feltrinelli, Milano.
- 1950 Halbwachs, Maurice
La mémoire collective, in World Wide Web, in data 24-05-2007, all'indirizzo, http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- 1983 Hobsbawm, Eric. J. & Ranger, Terence (a cura di)
The Invention of Tradition, Cambridge University Press, Cambridge. Tr. it.: *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1994.
- 2005 Jervis, Giovanni
Contro il relativismo, Laterza, Bari.
- 2007 Lerner, Gad
L'ossessione della memoria, in La Repubblica, del 28-04-2007.
- 2004 Margalit, Avishai
The Ethics of Memory, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London. Tr. it.: *L'etica della memoria*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- 1974 Mosse, George L.
The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich, Howard Ferting, New York. Tr. it.: *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1975.
- 1874 Nietzsche, Friedrich
Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweiterstück, Vom Nutzen un Nachteil der Historie für das Leben. Tr. it.: *Considerazioni inattuali. Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Newton Compton, Roma, 1993.
- 2001 Pethes, Nicolas. & Ruchatz, Jens
Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexicon, Rowholt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbeck. Tr. it.: *Dizionario della memoria e del ricordo*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.
- 1996 Remotti, Francesco
Contro l'identità, Laterza, Bari.
- 1998 Ricoeur, Paul
Das Rätsel der Vergangenheit Erinnern. Erinnern, Vergessen, Verzeihen, Wallstein, Göttingen. Tr. it.: *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna, 2004.

- 2000 Ricoeur, Paul
La mémoire, l'histoire, l'oubli, Editions du Seuil, Paris. Tr. it.: *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003.
- 1999 Rinaldi, Giuseppe
Costituzione e identità nazionale nel recente dibattito storiografico, in *Quaderno di storia contemporanea*, n. 25-26 del 1999.
- 2000 Rinaldi, Giuseppe
La cultura civica dal fascismo alla Repubblica, in Gaballo, G. & Ziruolo, L. (a cura di), *La scuola negli anni della Costituente. L'esperienza della provincia di Alessandria*, Isral - Impressioni Grafiche, Alessandria.
- 1960 Rokeach, Milton
The Open and the Closed mind. Investigations into the Nature of Beliefs Systems and Personality Systems, Basic Books Inc., New York.
- 1997 Rusconi, Gian Enrico
Patria e repubblica, Il Mulino, Bologna.
- 2007 Tambareau, Caroline
Pierre Nora. La Mémoire divise, l'Histoire réunit, in Word Wide Web, in data 24-05-2007, all'indirizzo, <http://www.clionautes.org>
- 2000 Todorov, Tzvetan
Mémoire du mal Tentation du bien, Robert Laffont, Paris. Tr. it.: *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano, 2001.
- 1971 Veyne, Paul
Comment on écrit l'histoire, Editions du Seuil, Paris. Tr. it.: *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, Laterza, Bari, 1973.

Sommario

1	Introduzione.....	1
2	Caratteristiche della storia e della memoria.....	2
2.1	La memoria vaga.....	2
2.2	La storia non è memoria.....	3
2.3	I limiti della memoria di fronte alla storia.....	4
3	La memoria si dice in molti modi.....	5
4	La memoria delle cose.....	7
4.1	Il monumento.....	9
4.2	Il cimelio.....	10
4.3	I luoghi della memoria.....	11
4.4	Conservazione documentale e conservazione memoriale.....	12
5	L'arcano della memoria: il valore e il dovere di ricordare.....	13
5.1	Memoria e valore.....	13
5.2	Il dovere di ricordare come prospettiva specifica del '900.....	16
5.3	Pluralità e conflitti delle memorie.....	17
6	Commemorazione vs storicizzazione.....	19
6.1	La storicizzazione.....	20
6.2	La commemorazione e i commemoratori.....	22
6.3	I committenti della memoria e della storia.....	24
7	Il conflitto tra la memoria e la storia.....	25
7.1	L'anarchia delle memorie e la lentezza della storiografia.....	25
7.2	La pressione delle memorie sulla storia.....	27
8	Le malattie della memoria.....	30
8.1	Sacralizzazione e banalizzazione.....	31
8.2	La tirannia del passato sul presente.....	32
8.3	Gli effetti perversi della memoria.....	32
9	Della rimozione e del "dovere di dimenticare".....	33
9.1	La rimozione e la cancellazione.....	34
9.2	Il dovere di dimenticare e la dittatura del passato sul presente.....	34
9.3	La storia e l'oblio.....	36
9.4	Ricordo e conciliazione.....	37
10	La memoria contro la storia.....	38
10.1	La storia di fronte all'indicibile.....	38
10.2	La malattia storica.....	40
11	Dovere di storia e democrazia.....	42
11.1	Secolarizzazione e democratizzazione.....	43
11.2	La rottura con il vitalismo.....	43
11.3	Una nuova storicità.....	44
11.4	La storicità degli uomini comuni.....	44

11.5	La gestione democratica del rapporto con il passato	45
12	La storiografia della memoria.....	46
13	L'uso pubblico della memoria e dei risultati della storiografia.....	48
14	Memoria e religione civile	49
14.1	La religione civile	49
14.2	Memoria e religione civile.....	50
14.3	Per una religione civile a bassa intensità	51
15	L'uso della memoria nell'educazione	52
15.1	Rottura della memoria?	53
15.2	La didattica della storia	54
15.3	L'educazione civica e la religione civile.....	57
15.4	La trasmissione della memoria e i suoi limiti.....	61
16	Religione civile e libertà di insegnamento	62
17	Multiculturalismo, storia e memoria	64
18	Principi di pedagogia della memoria	66
19	In conclusione.....	72