

Memorie conflittuali e ricostruzione storica: i termini di un problema **di Fabio Cereda**

Il tema che intendiamo affrontare nasce dall'esigenza di provare a fare un po' di chiarezza sul rapporto fra memoria e storia in relazione alle complesse e spesso laceranti vicende che hanno accompagnato la (relativamente) breve storia del nostro paese. Il riferimento alla presenza di memorie divise e, in più o meno stretto rapporto con ciò, della necessità di ritrovare o ricostituire una memoria condivisa, risuonano con una certa insistenza nel dibattito pubblico. La posta in gioco sembra essere l'identità stessa della nazione, un'identità che si riconosce come fragile e che rischia di risultarlo ancora di più qualora le lacerazioni del passato non trovino una loro composizione. I tempi e i modi con cui questo tipo di richiamo è stato negli anni passati avanzato ha per altro suscitato più che giustificate diffidenze. Come da più parti è stato detto il richiamo alla memoria condivisa cela spesso un'operazione o volta a riscrivere la storia o, quanto meno, a 'sterilizzarla' da eventi che si pretende di rimuovere.

"E' chiaro – ha detto recentemente Walter Barberis – che l'invito alla memoria condivisa ha uno scopo virtuoso, quello di consegnare alle giovani generazioni una lezione come potrebbe essere l'invito a resistere ad ogni dittatura. Ma può essere anche altrimenti. Può accadere che dietro all'invito a far tacere le polemiche e le visioni di parte, ci sia un'altra intenzione: di riscrivere a freddo una storia dalla parte dei vinti, una storia che nel calore del dopoguerra fu scritta dai vincitori. Se è così fosse, il richiamo ad una memoria condivisa non sarebbe che un ennesimo episodio di recriminazione, un desiderio di rivincita da parte di coloro che furono fascisti o afascisti nei confronti di coloro che furono più apertamente antifascisti (*Una storia, tante memorie: la formazione di una difficile identità nazionale*. Conferenza tenuta a Milano il 17.1.11)."

E prosegue, citando Primo Levi de *I sommersi e i salvati* ("La memoria umana è uno strumento meraviglioso, ma fallace") per sostenere che

"la memoria è soggettiva, non può essere condivisa; può essere confrontata, ma non condivisa. Ciò che si può cercare di condividere non è una memoria, ma una storia. (*ibidem*)"

In termini analoghi si era pronunciato nel 2004 Sergio Luzzatto sostenendo che

"occorrerebbe spiegare che la memoria *collettiva* sulla quale si affaticava la mente geniale di uno studioso come Marc Bloch non equivale necessariamente alla memoria *condivisa* [...]: perché l'una rimanda ad un unico passato, cui nessuno di noi può sottrarsi e che coincide appunto con la nostra storia; mentre l'altra sembra presumere un'operazione più o meno forzosa di azzeramento delle identità e di occultamento delle differenze. Il rischio di una memoria condivisa è una 'smemoratezza parteggiata', la comunione della dimenticanza." (*La crisi dell'antifascismo*, p. 23)

E, ancora in una recente intervista, Claudio Pavone:

"Quanto alla memoria comune, è un concetto privo di senso. Non c'è niente di più soggettivo della memoria: un ex partigiano e un reduce della Rsi non potranno mai avere la stessa visione del passato. Erano italiani entrambi, ma volevano due Italie diverse, inconciliabili. Mettere una pietra sopra alle ragioni del conflitto non è un progresso né civile né storiografico. Tra l'altro così si finisce per banalizzare il fascismo che invece fu un fenomeno molto serio." (*Corriere della sera*, 26.11.2010).

Il presupposto comune di queste posizioni sembra essere lo stesso: altra cosa è la memoria individuale, altra è la cosiddetta memoria collettiva che alla fine viene ad identificarsi di fatto con la storia. E' in tal senso che Luzzatto accosta la distinzione fra memoria (privata) e rievocazione storica alla distinzione platonica fra *anamnesis* e *mneme*, con la prima che indicherebbe il recupero (necessariamente soggettivo) di ciò che era stato precedentemente sperimentato e la seconda il riferimento allo stratificarsi di qualcosa di oggettivo, in quanto effettivamente accaduto. Si tratta di posizioni, quelle qui brevemente richiamate, che appaiono di primo acchito convincenti, soprattutto nella loro denuncia delle finalità a cui il richiamo alla memoria condivisa vorrebbe giungere, ma che rivelano, ad una considerazione più attenta non pochi elementi di fragilità su cui vorremmo provare a compiere qualche riflessione.

Il nostro iniziale obiettivo è di giungere ad una messa a fuoco di termini e nozioni a cui nel dibattito storico e politico si fa costantemente riferimento, ma che ci pare vengano spesso usati in modo se non equivoco, quanto meno generico. Ci sembra a tal fine necessario provare ad esplorare una serie di distinzioni, da quella di fondo fra storia e memoria, a quella fra memoria individuale e memoria collettiva a quella – per certi versi più raffinata – fra memoria collettiva, memoria comune, memoria sociale e memoria pubblica, nonché fra storia e storiografia, fra ricerca storica e uso pubblico della storia. Si tratta di un'operazione che richiede per la sua stessa natura apporti provenienti non solo dalla riflessione storiografica ma anche della sociologia, della filosofia e dell'antropologia, il che rischia di rendere per certi versi piuttosto tortuoso il percorso analitico, ma dovrebbe garantire di condurre la discussione al di fuori di recinti disciplinari spesso troppo angusti. Per altro la consapevolezza della natura intricata e complessa di questo ambito problematico sembrerebbe automaticamente collocarlo al di fuori della pratica scolastica. Siamo però altrettanto convinti che qualche forma di chiarezza in questo campo sia non solo utile, ma addirittura necessaria proprio in relazione alle finalità dell'insegnamento della storia e all'immagine che di questa disciplina lasciamo come insegnanti ai giovani.

Senza voler anticipare le considerazioni a cui ci sembra di essere giunti, possiamo dire che uno delle maggiori difficoltà – purtroppo non l'unica – che caratterizza oggi l'insegnamento della storia sia quello di far comprendere ai ragazzi il suo particolare statuto epistemologico. Dietro questo obiettivo espresso in modo così altisonante vi è una problema molto più spicciolo, quello di conciliare due esigenze contrastanti: da una parte mostrare come la disciplina storica sia non solo, come la scienza in genere, un sapere aperto, passibile di continue correzioni, interpretazioni, riformulazioni ma che proprio dalle domande di un presente per forza di cose sempre mutevole trae lo stimolo e la necessità di porre sempre nuovi interrogativi; dall'altra ribadire che la pluralità delle prospettive, delle letture, delle interpretazioni e delle narrazioni storiche che ne derivano non implicano necessariamente l'adozione di un relativismo indifferente alla ricerca della verità. Il fatto stesso che il tema del rapporto fra storia, memoria e identità si collochi, come è inevitabile che sia, sul piano del dibattito pubblico e politico e che si assoggetti in qualche misura alla sua logica, rischia in tal senso di far passare l'idea che la storia costituisca un repertorio di ricostruzioni da poter strumentalmente usare per fini di altra natura e che la validità delle sue formulazioni si identifichi tout court con la loro efficacia comunicativa. Esito che appare pressoché inevitabile per una generazione i cui contatti (per altro sporadici) con la politica si limitano spesso ai talk show televisivi. Insomma, come sottrarsi da un lato all'ingenua convinzione di un passato oggettivo che la storia pretenderebbe di restituire tale e quale e dall'altro alla riduzione della narrazione storica a costruzione testuale e, quindi a genere letterario.

Proviamo quindi a riprendere il filo del discorso proprio a partire dalla distinzione fra attività di rimemorazione e stratificarsi del ricordo a cui sopra si accennava. In primo luogo ci sembra legittimo chiederci – proprio partendo dalle considerazioni degli autorevoli storici che abbiamo in apertura citato – fino a che punto sia utile ricorrere all'idea di una memoria collettiva, se questa non è che una metafora – necessariamente imprecisa – di un fenomeno che alle sue radici è squisitamente individuale e se per indicarla c'è un altro concetto più adatto, appunto quello di 'storia' ?

E' l'interrogativo che si è recentemente posto il filosofo israeliano Avishai Margalit: dal momento che il concetto di memoria si applica in prima battuta agli individui e che la nozione di memoria collettiva è una metafora,

“la questione [che va posta] è se si tratti di una metafora non ingannevole. Una metafora ingannevole è una metafora in cui dall'ambito primario, la psicologia individuale, all'ambito secondario, la psicologia collettiva, vengono trasferite caratteristiche dissimili assieme a quelle genuinamente simili. Il fatto che queste caratteristiche diverse passino per simili ci fa ottenere una metafora falsata della psicologia collettiva” (*L'etica della memoria*, p. 48).

Partendo da queste premesse Margalit propone una propria distinzione fra memoria comune e memoria condivisa, per molti aspetti opposta a quella implicita nelle parole di Luzzatto. La prima

consisterebbe un fenomeno aggregativo, addirittura elaborabile in forma statistica: se una certa percentuale di persone in una società si ricorda di un avvenimento che ciascuno ha vissuto individualmente si può dire che esso è entrato a far parte della memoria comune. Al contrario la memoria condivisa implica un processo di comunicazione: essa

“mette in sintonia ed integra le differenti prospettive di coloro che ricordano l’episodio in una versione unica. [...] La memoria condivisa è costruita su una divisione del lavoro mnemonico. [...] in una società complessa [come quella] moderna viaggia da persona a persona attraverso istituzioni, come per esempio gli archivi, e attraverso degli espedienti mnemonici come i monumenti e i nomi delle strade. [...] Ma l’idea della divisione mnemonica del lavoro può essere estesa anche in senso diacronico [dando vita ad una catena che lega le generazioni e che] finisce con un ricordo di prima mano di un evento reale.” (ibidem, p. 49-51, 54-55)

Insomma la memoria condivisa di una comunità non si riduce ad un comun denominatore, ma presuppone la presenza di processi comunicativi, quali quelli che sostengono l’esistenza stessa dei gruppi. Se non che, osserva sempre Margalit, mentre nell’accezione individuale del termine ricordare, esso è simile a ‘sapere’, nell’uso collettivo – e soprattutto quando questo ricordo innesca una catena tran generazionale – è semmai riportabile a ‘credere’:

“La memoria condivisa di un evento storico che va al di là dell’esperienza di tutti coloro che sono in vita è una memoria di memoria e non necessariamente una memoria che, attraverso la divisione diacronica del lavoro, fa capo ad un evento reale. [Questo non implica che] appartenere ad una comunità di memoria condivisa [implichi] necessariamente rinunciare all’idea che i ricordi di eventi siano ricordi di eventi reali. [Ma proprio perché la linea di memoria che ci riporta a quell’evento è unica, in un certo senso ‘chiusa’, quella cioè] autorizzata dalla tradizione della comunità in quanto linea di memoria canonica, la questione della veridicità resta in ogni caso sospesa” (ibidem, p. 55-56).

Proprio questo dovrebbe consentirci di operare una netta distinzione fra memoria (condivisa, secondo l’accezione di Margalit) e storia:

“La *storia*, la storia critica, differisce dalla memoria condivisa per la sua riluttanza a fare affidamento sulle memorie chiuse, cioè per via del suo impegno a cercare percorsi alternativi che connettano un evento passato alle sue descrizioni storiografiche presenti. Quando si fa storia, si assume un impegno ontologico a render certo l’evento che è oggetto della memoria; così non è nel caso della memoria condivisa tradizionale. (ibidem)”

In quanto alla memoria collettiva, la sua contrapposizione alla storia è vista da Margalit come analoga a quella fra senso comune e scienza: “così come la scienza è vista come senso comune sistematico e critico, così la storia viene vista come una memoria collettiva sistematica e critica.”

Prima di ritornare su questo delicato tema delle differenze fra storia e memoria collettiva, vale la pena di trovare una conferma in ambito sociologico del fatto che la memoria collettiva costituisca qualcosa di più di una metafora. Vi è in primo luogo da considerare, come sostiene Eviatar Zerubavel, che

“nel trascendere le reminiscenze strettamente individuali, la sociologia della memoria dà rilievo a ciò che ricordiamo *come esseri sociali*. Mentre ci sono tanti ricordi che non condividiamo con nessun altro, esistono ricordi specifici che vengono condivisi da interi gruppi. I ricordi di qualcuno in quanto polacco, mormone o giudice, per esempio non sono evidentemente solo personali. [Addirittura] l’essere sociale presuppone la capacità di esperire cose che accaddero ai gruppi a cui apparteniamo ben prima che noi vi comparissimo, e di esperirle come fossero parte del nostro passato individuale. [Tale] identificazione con il passato collettivo fa parte del processo di acquisizione di ogni identità sociale, e far familiarizzare i membri con quel passato è lo sforzo principale di una comunità per assimilarli.” (Mappe del tempo, p. 13-14)

Su un piano ancor più radicale si era posto negli anni Trenta del Novecento Maurice Halbwachs, sostenitore del carattere sociale o, quanto meno, socialmente condizionato della memoria. Nelle sue opere (*I quadri sociali della memoria*, *La memoria collettiva*) il sociologo francese sostiene infatti che la stessa memoria individuale viene a strutturarsi in virtù dell’appartenenza del singolo a gruppi sociali e dei processi comunicativi che si svolgono all’interno di essi. Noi infatti registriamo le nostre esperienze e le rievochiamo (i due aspetti principali dell’attività mnemonica) grazie ad

un'organizzazione, a 'quadri di riferimento' che condividiamo con altri: "l'atto del ricordare non esiste se non a condizione di collocarsi dal punto di vista di una o più correnti di pensiero collettivo" (*La memoria collettiva*, p. 92), per quanto a tale influenza del contesto sociale finiamo col divenire insensibili. E' evidente come, in tale prospettiva, la memoria collettiva non appaia una (più o meno felice) metafora: anche se è vero che le collettività non hanno in senso stretto memoria, esse giungono a determinare la memoria dei loro membri. A richiedere di esser spiegata non è più la nozione di identità collettiva in quanto connessa alla memoria collettiva, ma quella di identità personale. Il sentimento dell'unità (e, specularmente) della differenza dell'io nasce dall'intersezione delle memorie collettive che derivano dalla partecipazione dell'individuo a diversi gruppi sociali. Tralasciando le implicazioni che questo comporta a livello di psicologia individuale, resta da vedere che cosa questa posizione comporti rispetto alla conservazione di una memoria collettiva e al rapporto fra memoria e storia. Riguardo al primo aspetto Halbwachs sostiene che un gruppo sociale che si costituisca come comunità del ricordo mira a conservare il proprio passato (presupposto del mantenimento della propria identità) nella prospettiva della sua specificità (evidenziandone cioè le differenze con l'esterno, con gli altri) ma soprattutto della sua continuità. Proprio lo sforzo di attenuare il cambiamento costituirebbe il principale elemento di contrapposizione fra memoria e storia, dal momento che quest'ultima parte dal presupposto che ogni elemento può essere confrontato con ogni altro (contro il paradigma della specificità) e che la prospettiva della discontinuità si ponga al centro dell'attenzione. Ciò implica che la storia si svincoli dal riferimento a gruppi o identità specifiche:

"Ogni memoria collettiva ha per supporto un gruppo limitato nello spazio e nel tempo. Non si può raccogliere la totalità degli avvenimenti in un unico quadro se non a condizione di separarli dalla memoria dei gruppi che ne custodivano il ricordo, di recidere i legami attraverso cui erano uniti alla vita psicologica degli ambienti sociali dove si erano prodotti, e di non conservarne che lo schema cronologico e spaziale." (*ibidem*, p. 161).

E' su questa base che Halbwachs può sostenere che la storia comincia ad essere scritta là dove la memoria finisce, conclusione che viene così commentata da Paul Ricoeur:

"Halbwachs nel suo testo quasi autobiografico, scritto in prima persona, sottolinea il ruolo dei racconti ricevuti per bocca degli anziani di famiglia, in un allargamento dell'orizzonte temporale che consacra la nozione di memoria storica. Addossato al racconto degli antenati, il legame di filiazione viene a innestarsi sull'immenso albero genealogico, le cui radici si perdono nel suolo della storia. E quando, a sua volta, il racconto degli antenati cade nel silenzio, l'anonimato del legame generazionale prevale sulla dimensione carnale dei legami di filiazione. Allora non resta più che la nozione astratta di successione delle generazioni: l'anonimato ha fatto ribaltare la memoria viva nella storia." (*La memoria, la storia, l'oblio* p. 567)

Insomma, secondo questa prospettiva storia e memoria incarnerebbero – come osserva un altro sociologo che si è a lungo occupato di diffondere e chiarire le posizioni di Halbwachs, Paolo Jedlowski –

"due modi distinti di porsi rispetto al tempo trascorso: la memoria tende ad unire il presente e il passato, o meglio a rendere presente il passato; la storia, pur partendo dalle domande del presente, ne ratifica e ne persegue la irreparabile separazione. Si potrebbe dire che in un certo senso la memoria rifiuta la morte e la storia la accetta." (*Introduzione a A. Rossi-Doria, Memoria e storia* p.13).

E ancora:

"mentre la storia, in quanto processo consapevole di conservazione del passato, non può fare a meno di misurarsi con col problema dell'oggettività dei fatti storici e della loro cronologia, la memoria non è tanto interessata alla conoscenza quanto alla pratica: del passato non conserva immagini "fedeli", ma immagini che servono al presente e sono significative per la continuità della vita di un gruppo. E ciò è ovvio: se la storia è raccolta e interpretazione di eventi passati che si pone in qualche modo sempre *dall'esterno*, da un punto di vista che è colto come presente proprio in quanto *distinto* dal passato, la memoria è invece la continuità del passato in un presente che dura. In questa continuità, le immagini del passato sono costantemente rimodellate e selezionate di nuovo nell'esigenza di adeguarsi ai bisogni dell'oggi. (Idem, *Memoria, esperienza, modernità*, p.48-49).

Per altro la distinzione, essenziale dal punto di vista metodologico, fra storia e memoria (secondo Halbwachs *inevitabilmente* collettiva) non va neppure irrigidita. Come osserva, a commento delle posizioni del sociologo francese, la storica tedesca della letteratura Aleida Assmann,

Tutti riconoscono ormai che non esiste narrazione storica che non sia, al contempo, anche un lavoro di ricostruzione basato sulla memoria e, quindi, inevitabilmente legato alle condizioni dell'interpretazione, alla parzialità e all'identità. [...] La rigida contrapposizione fra storia e memoria mi sembra altrettanto inadeguata che la loro completa identificazione. (*Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, p. 149)

Il riferimento è qui alle diverse forme di interazione che la memoria (individuale e collettiva) ha con la storia. In primo luogo si tratta di riconoscere il ruolo svolto dalla memoria autobiografica e dalle 'storie di vita' nell'importante ambito della storia orale; si tratta, come ha più volte ricordato in Italia una storica come Luisa Passerini, di un materiale di cui occorre saper fare – per altro non diversamente da ogni altro documento – un uso metodologicamente avvertito, ma la cui rilevanza per la disciplina storica non può essere oggi in nessun modo sminuita. Di un analogo rapporto di interazione fra una memoria 'vivente' e una memoria 'astratta' parla la stessa Assmann prima citata, differenziando - in senso analogo alla distinzione greca fra *anamnesis* e *mneme* – una memoria-funzione da una memoria-archivio.

Per superare *l'impasse*, contrapposizione o identificazione tra storia e memoria, bisogna fare un passo in avanti e intendere il funzionamento di memoria vivente e memoria astratta come due diverse modalità del ricordo. Propongo di definire «memoria funzionale» la memoria vivente. Le sue caratteristiche peculiari sono: l'essere inerente al gruppo, la selettività, l'eticità e l'orientamento verso il futuro. Le discipline storiche si interessano invece a un secondo tipo di memoria: una sorta di memoria delle memorie, che include tutto quanto abbia già perduto una relazione vitale con il presente. Propongo di definire «memoria-archivio» questa memoria delle memorie.

Un'altra strada per evitare di irrigidire la contrapposizione fra memoria e storia cercando al contrario di coglierne il complesso gioco di intrecci è quella di sviluppare fra i due poli della memoria individuale e della storia una serie di passaggi intermedi che ne sottolineino la continuità. E' quanto, sempre a partire dagli studi di Halbwachs e del suo più autorevole continuatore, il sociologo francese Gérard Namer, prova a fare il già citato Paolo Jedlowski. Egli propone un'articolata distinzione fra memoria individuale, memoria comune, memoria collettiva, memoria sociale e memoria pubblica. La memoria comune si riferirebbe a ricordi che

“sono comuni in quanto ciascuno è stato esposto a stimoli analoghi, ma non necessariamente questi stimoli sono stati selezionati e interpretati collettivamente. Naturalmente possono esserlo, e in questo caso si potrà parlare di 'memoria collettiva': ma fino a che ciò non succeda essi sono parte di una *memoria comune* che va analiticamente distinta dalla 'memoria collettiva', poiché non si riferisce al lavoro interpretativo di un gruppo, ma al mero dato dell'esposizione diffusa ad analoghi contesti di vita. [...] Ciò che [infatti] costituisce propriamente una *memoria collettiva* [...] non è tanto il carattere comune dei suoi contenuti, quanto il fatto che questi siano il prodotto di una interazione sociale, di una comunicazione che sia in grado di scegliere nel passato ciò che è rilevante e significativo in relazione agli interessi e all'identità dei membri di un gruppo.” (*ibidem*, p.117)

A sua volta la memoria sociale si fonda necessariamente sulle memorie collettive di cui i vari gruppi che compongono una società sono portatori, ma non può di fatto coincidere con nessuna di esse:

“In una società fortemente segnata dalla divisione del lavoro e dalla stratificazione sociale ciascun gruppo distinto è il portatore di saperi specifici e di memorie particolari, legati alla propria storia e alle proprie attività caratteristiche, ai propri simboli e alla propria sottocultura particolare. Tanto più una società è complessa, cioè costituita da una molteplicità di gruppi che si affiancano e che si intersecano, tanto più vengono ad essere numerose le memorie collettive locali che in essa si costituiscono. Differenti spezzoni del passato sono conservati in gruppi diversi, e diverse interpretazioni si contendono l'immagine del passato laddove gli oggetti della memoria si sovrappongono. Se tale memoria esiste, essa non può essere che il frutto di una mediazione, di incroci e di integrazioni di memorie diverse.” (*ibidem*, p.49).

In tale contesto

“la memoria sociale è l’insieme di ciò che si offre virtualmente a tutti i membri di una società come contenuto possibile della loro memoria. Essa è, insomma, l’insieme delle tracce del passato che permangono e si offrono all’interpretazione. [...] Costituisce il serbatoio a cui diverse memorie collettive di gruppi particolari possono attingere per estrarne elementi del passato congruenti ai propri progetti e alle proprie visioni. [...] In questa prospettiva, la memoria collettiva appare il luogo di una sintesi tra materiali della memoria sociale e interessi, bisogni e affetti di gruppi che operano nel presente. In questi, le tracce contenute nella memoria sociale vengono rivitalizzate e rese attuali.” (*ibidem*, p. 62-63).

Jedlowski sviluppa anche una riflessione sull’evoluzione delle forme in cui gli individui e le società sviluppano la propria memoria e, in particolare, sugli effetti che si determinano a seguito dell’introduzione di nuove tecnologie della comunicazioni. E’ fin troppo scontato osservare come

“i mass media producono una crescita immensa delle memorie *sociali* e *comuni*, e al contempo costituiscono nuove opportunità per le memorie *collettive*. Per quanto riguarda la memoria sociale, è evidente che il patrimonio di tracce del passato virtualmente disponibili a ognuno cresce parallelamente alla crescita dell’offerta mediale. [...] Quanto alle memorie comuni, la frequenza dell’esposizione agli stessi messaggi cresce di pari passo con la portata e la diffusione dei media di massa, e cresce di conseguenza l’ambito dei ricordi potenzialmente determinati da ognuno in comune con gli altri. [...] D’altra parte, la differenziazione dei generi mediali e dei loro pubblici comporta la creazione di una pluralità di memorie comuni: gli amanti della musica leggera hanno una memoria comune diversa dagli spettatori delle *telenovelas*, chi segue l’informazione politica ha in comune con chi ha lo stesso interesse ricordi che non condivide con chi consuma in prevalenza programmi sportivi, e così via. [In ogni caso] grazie ai media le memorie collettive di ogni gruppo possono definirsi oggi pescando a piene mani negli immensi serbatoi delle memorie sociali e comuni.” (*ibidem*, p. 121-122)

E’ in riferimento a questo contesto segnato dalla pervasività dei mass media che Jedlowski introduce l’ultimo concetto, quello di *memoria pubblica*. Se, sulla scorta di Habermas, definiamo la sfera pubblica

“come l’ambito della vita delle moderne società democratiche al cui interno i convincimenti dei cittadini si confrontano e si influenzano reciprocamente sulla base di una logica argomentativa di carattere razionale accessibile, in linea di principio, a tutti,”

la memoria pubblica si viene a configurare come l’insieme dei discorsi sul passato che sorreggono tali argomentazioni. Essa

“assolve due funzioni di primaria importanza. In primo luogo la memoria pubblica è oggi il luogo di confronto delle memorie collettive che vivono in senso a una società: tale confronto può vedere il prevalere di un gruppo o di un altro, ma, fintanto che la sfera pubblica esiste in quanto tale, esso favorisce comunque il riconoscimento reciproco e la possibilità di espressione di identità differenti. In secondo luogo, i processi di elaborazione della memoria pubblica sono quelli entro cui si definiscono i criteri di plausibilità e di rilevanza mediante i quali l’immenso patrimonio della memoria sociale è selezionato e offerto alla società nel suo insieme al fine di rendere possibile il formarsi di opinioni competenti riguardo alle questioni di maggiore interesse generale. [E’ per altro evidente che] come la colonizzazione della sfera pubblica [da parte di gruppi di pressione organizzati] significa la perdita da parte della società della possibilità di porre un freno e di criticare il perseguimento arbitrario di meri interessi particolaristici, allo stesso modo l’asservimento della memoria pubblica a questo o a quel gruppo di pressione organizzato può significare il venir meno della capacità della società nel suo insieme di riflettere liberamente sul proprio passato e di trarre insegnamento dalle esperienze maturate. Nella misura in cui la memoria pubblica si costituisce oggi prevalentemente sulla scena mediatica, il controllo democratico delle istituzioni mediali e la preservazione di una diffusa possibilità di accesso ai media sono condizioni della sussistenza degli ordinamenti democratici stessi.” (*ibidem*, p. 123-124)

E’ ovviamente a questo livello che l’intreccio fra memoria e storia si rivela particolarmente stretto. Secondo la prospettiva proposta, infatti, la memoria pubblica è portata ad avvalersi dei dati dell’indagine storica incorporandoli e finendo quasi con l’identificarsi con essa. Pensiamo in particolare alle modalità con cui i risultati della ricerca, soprattutto quando vengono fatti circolare all’interno di strutture sociali ed istituzionali, quali ad esempio l’insegnamento scolastico, contribuiscono a strutturare la memoria pubblica e, tramite essa, la stessa identità collettiva.

Si tratta di un aspetto che appare particolarmente rilevante ai fini del nostro discorso e che ci rimanda all'ampio e controverso tema dell' 'uso pubblico della storia'. Come è noto l'espressione 'uso pubblico della storia' venne introdotta dal filosofo Jurgen Habermas nel corso dell' *Historikerstreit*, ovvero della disputa fra gli storici tedeschi sulla specificità del nazismo. Con essa egli intendeva distinguere il piano della ricerca scientifica (in cui ci si esprime 'impersonalmente' o, come lui dice, 'in terza persona') dall'uso che di essa fa chiunque, animato da intenti pedagogici o politici, voglia creare consenso attorno ad alcuni valori (e che, proprio in virtù di questo, parlerebbe 'in prima persona'):

“La cultura politica della Repubblica federale - egli osserva - viene certamente influenzata dal lavoro comparativo di storici e di altri studiosi; ma solo grazie alle paratoie degli intermediari e dei mass-media i risultati dell'uso scientifico, ritornando alla prospettiva degli interessati, affluiscono nel pubblico alveo in cui ci si appropria della tradizione. [...] Si tratta dell'uso pubblico della storia.” (*L'uso pubblico della storia* in G.E. Rusconi (a cura di) *Germania: un passato che non passa*, p.106).

Secondo la prospettiva del filosofo tedesco l'uso pubblico della storia appare quindi un'attività di tipo sostanzialmente manipolatorio, connotazione ulteriormente rinforzata dal veicolo della sua prevalente trasmissione, ovvero i mass media; esso rientrerebbe pertanto in quelle manifestazioni della cultura di massa verso cui Habermas, autorevole erede del pensiero francofortese, mette costantemente in guardia.

Tale accezione dell'uso pubblico della storia, negativa fino al limite della demonizzazione, non è per altro da tutti condivisa. Significativa è in tal senso la posizione di Nicola Gallerano, interessato, per sua esplicita ammissione, a dilatare l'ambito a cui tale nozione fa riferimento sottraendola all'identificazione con un uso manipolatorio (di tipo prevalentemente politico) della storia:

“Ci sono anche, nei mass media e altrove, manifestazioni dell'uso pubblico della storia non così intenzionalmente mirate, che offrono puro intrattenimento o evasione; e ci sono infine usi del passato che coinvolgono direttamente memoria, identità individuali e collettive e hanno a mio giudizio tutt'altro significato e potenzialità liberatorie. L'uso pubblico della storia non è insomma una pratica da rifiutare o demonizzare pregiudizialmente: può essere un terreno di confronto e di conflitto che implica il coinvolgimento attivo dei cittadini, e non solo degli addetti ai lavori, attorno a temi essenziali; può rivelare lacerazioni profonde e ferite della memoria e farle tornare alla luce; può d'altra parte essere una forma di manipolazione che stabilisce analogie fuorvianti e appiattisce sul presente profondità e complessità del passato.” (Idem (a cura di), *L'uso pubblico della storia*, p.18).

Questa differente impostazione fa sorgere due problemi:

- 1 – Che cosa rende legittimo o illegittimo, corretto o scorretto l'uso pubblico della storia ?
- 2 – La costruzione e il consolidamento di un'identità collettiva quale quella nazionale può prescindere da un uso pubblico della storia ?

Sulla prima questione Gallerano ci invita a non scordare o disconoscere i presupposti del lavoro critico dello storico e il suo imprescindibile rapporto con un ideale di verità e di obiettività:

“la selettività della storiografia è interna alla logica disciplinare: e, proprio per questo motivo, niente è estraneo allo sguardo dello storico. La memoria collettiva o di gruppo, che è propriamente quella che attiva larga parte dell'uso pubblico della storia e da esso viene influenzata, lavora invece lungo sentieri obbligati ed esclusivi, definiti da urgenze individuali o collettive imprevedibili e discontinue.” (*ibidem*, p. 26).

Vi è per altro una ineliminabile dimensione 'pubblica' del lavoro dello storico a cui si riferisce Enzo Traverso. Egli prende spunto dalla vicenda personale di Saul Friedländer, ebreo sfuggito alla persecuzione hitleriana (in cui perirono i suoi genitori) e storico del Terzo reich, per mostrare come per lo storico la distinzione fra discorsi in prima persona e discorsi in terza persona non sia sempre facilmente delineabile:

“Lo storico non lavora rinchiuso nella classica torre d'avorio, al riparo dai rumori del mondo, e non vive neppure in una stanza refrigerata, protetto dalle passioni del mondo. Egli subisce i condizionamenti di un contesto sociale, culturale e nazionale, e non può neppure sfuggire all'influenza dei suoi ricordi personali, né a quella di un sapere ereditato, dai quali può cercare di emanciparsi non negandoli, ma sforzandosi di stabilire nei loro confronti la necessaria distanza

critica. In questa prospettiva, il suo compito non consiste nell'abbandonare la memoria – personale, individuale e collettiva -, ma piuttosto nel metterla a distanza e nell'inserirla in un contesto storico più ampio. (*Il passato: istruzioni per l'uso*, p. 30).

La stessa empatia legata al vissuto dello storico e che può stabilirsi fra lui e il suo oggetto di studio (sia nei termini di un transfert positivo che di un transfert negativo) non necessariamente produce effetti di distorsione, a patto ben inteso che egli ne sia consapevole e non ne venga dominato. A cavallo fra passato che esplora e presente in cui vive, lo storico può addirittura sfruttare i privilegi di tale posizione. Richiamandosi alle riflessioni dello storico e sociologo tedesco Siegfried Kracauer (altro esule dalla Germania hitleriana), Traverso aggiunge:

“Come l'esule può acquisire familiarità con il paese di residenza e portare su di esso uno sguardo critico, al tempo stesso interno ed esterno, fatto insieme di adesione e di distanza, così lo storico può – non è la norma, è una possibilità – conoscere in profondità un'epoca passata e ricostruirne i tratti con una chiarezza maggiore di quella data ai contemporanei, in virtù di uno sguardo retrospettivo. La sua arte consiste nel ridurre al minimo gli ostacoli dovuti alla distanza e nello sfruttare al massimo i vantaggi epistemologici che ne derivano. In quanto pastore (*Grenzgänger*) extraterritoriale, lo storico è debitore nei confronti della memoria, ma agisce a sua volta su di essa, dal momento che contribuisce a formarla e a orientarla. Proprio perché non vive rinchiuso in una torre ma partecipa alla vita della società civile, egli contribuisce alla formazione di una coscienza storica, quindi di una memoria collettiva (plurale e inevitabilmente conflittuale, che attraversa l'insieme del corpo sociale).” (*ibidem*, p. 37).

Non solo lo storico non può sottrarsi alle sue differenti appartenenze, ma la messa in circolazione del suo sapere entro canali più o meno istituzionali (scuola, mass media, ecc.) dà vita ad un gioco di azioni e reazioni da cui non è pensabile ci si possa chiamar fuori. Il problema, come sottolinea attraverso il titolo stesso di un suo testo Aldo Giannuli, non è nell'uso pubblico della storia ma, semmai, nell'abuso di essa:

“Sarebbe assai ingenuo intendere l'obiettività scientifica dello storico allo stesso modo di quella dello scienziato naturale. [...] Lo storico trae il suo quesito dall'osservazione di un oggetto – la società del suo tempo – e, se non ha il poter di cambiare il passato, tuttavia il suo lavoro (quando avrà successo) contribuirà a mutare il presente e, di riflesso, modificherà i quesiti, costringendolo a cambiare angolo di osservazione. Perché le decisioni politiche che verranno assunte – poco importa se in sintonia o in opposizione alle indicazioni scaturite dalla sua ricerca – condizioneranno lo storico tanto sul piano della vita personale, quanto su quello dell'attività scientifica (ad esempio spostando gli interessi della sua ricerca). In definitiva, fra storico e realtà politica circostante non può esserci indifferenza reciproca. Tuttavia, una volta scelto l'oggetto della sua ricerca, lo storico ha il dovere di operare secondo le regole scientifiche: lo storico ha diritto di porre al passato le domande che ritiene, ma non di dettare al passato la risposta che vorrebbe sentire.” (*L'abuso pubblico della storia*, p. 334-335)

La denuncia dell'uso pubblico della storia appare particolarmente ipocrita laddove essa è chiamata a svolgere un ruolo di rafforzamento dell'identità collettiva, col che ci introduciamo nella seconda questione. Si tratta di un obiettivo che, come ricorda Gallerano, la storiografia nell'intera sua evoluzione, almeno fino a tempi recenti, non ha mai rinunciato a perseguire:

“regolazione della memoria e dell'oblio per plasmare i tratti dell'identità collettiva di una comunità e distinguerla dalle altre; costruire, attraverso il passato, un progetto e una profezia del futuro; sono i connotati visibili dell'impresa storiografica fino a tempi recenti e mai completamente dismessi; e sono, al tempo stesso, gli elementi forti di ciò che contraddistingue, appunto, l'uso pubblico della storia” (*ibidem*, p. 21).

Come osserva Gianpasquale Santomassimo, nessuna collettività può sottrarsi alla costruzione e al consolidamento della propria identità:

“l'uso pubblico della storia in quanto tale non deve essere oggetto di deprecazione, se non nelle sue forme di falsificazione più ignobili e scoperte; perché si tratta di un uso in larga misura inevitabile, che è sottinteso ad ogni forma di celebrazione, ad ogni forma di memoria pubblica o di affermazione di identità. [Occorre pertanto] diffidare della contrapposizione drastica e ricorrente, e se vogliamo anche aristocratica, tra storiografia scientifica e ogni forma di discorso pubblico intorno alla storia. La contaminazione fra questi terreni è inevitabile, si tratta però di esserne consapevoli, nel proprio lavoro e nelle riflessioni di ognuno attorno al rapporto con il passato e alle sue implicazioni. Quello che bisogna capire e riconoscere è che c'è sempre una costruzione, una elaborazione della memoria pubblica e

che questo non è proprio solo dei cosiddetti «regimi» più o meno autoritari. E' inevitabile anche nella formazione di ogni *educazione civica*: lo stesso termine contiene in sé l'indicazione di un processo, di una costruzione. E' infatti un processo implicito nella costruzione delle *virtù civiche* dei cittadini di una democrazia. [...] E' un processo della costruzione della memoria pubblica che tutti hanno vissuto, che noi come italiani abbiamo vissuto in tutte le fasi della nostra storia unitaria, durante e dopo il Risorgimento, nel periodo fascista, ma anche negli anni della Repubblica. C'è un rapporto inevitabile che si istituisce con il passato, c'è una *selezione* del passato che viene operata. Qui l'uso pubblico della storia è inevitabile e manifesto, ed è lecito, purché sia consapevole e dichiarato. (*Guerra e legittimazione storica* in Idem, *Antifascismo e dintorni*, p. 153-154)

In questa particolare forma di 'uso pubblico della storia' riconosciamo un processo centrale rispetto al tema che stiamo analizzando: la narrazione storica, nel momento in cui viene veicolata contribuisce a plasmare la memoria collettiva (o sociale, se vogliamo mantenere la distinzione proposta da Jedlowski) e in tal modo fornisce ad una società i presupposti per la definizione della sua stessa identità, il che equivale a dire la sua esistenza. Come afferma infatti lo storico dell'antichità Jan Assmann,

“la differenza fra l'identità in quanto «io» e l'identità in quanto «noi» non va assolutamente individuata nel principio per cui la prima sarebbe «naturale» e spontanea, mentre la seconda sarebbe una costruzione culturale: un'identità «naturale» non esiste. Una differenza è invece costituita dal fatto che l'identità collettiva, diversamente da quella personale, non è riferita all'evidenza naturale di un sostrato fisico. L'evidenza dell'identità collettiva sottostà a un processo di conformazione esclusivamente simbolico. Il «corpo sociale» non esiste come realtà visibile o tangibile: è una metafora, una grandezza immaginaria, un costrutto sociale; in quanto tale, però, esso appartiene senz'altro alla realtà. Con *identità collettiva* o *identità in quanto «noi»* intendiamo l'immagine che un gruppo costruisce di sé e in cui i suoi membri si identificano. L'identità collettiva è una questione di *identificazione* ad opera degli individui che vi hanno parte: non esiste «di per sé», bensì sempre e solo nella misura in cui individui determinati la professano. Essa può essere forte o debole a seconda di quanto è viva nella coscienza dei membri del gruppo e di quanto è in grado di motivarne i pensieri e le azioni. [...] I gruppi basano tipicamente su eventi del passato la coscienza della propria unità e peculiarità. Le società hanno bisogno del passato in primo luogo ai fini della loro auto definizione. [...] L'idea della comunità nazionale dipende dall'idea di una continuità che risale indietro fino ai tempi più remoti.” (*La memoria culturale*, p. 60-61).

Sembrirebbe a questo punto delinearsi un duplice livello di elaborazione: in prima battuta è la stessa pratica storica a costituirsi inevitabilmente attraverso processi di selezione e costruzione; in seconda istanza il suo uso pubblico finalizzato al costituirsi di una memoria in grado di preservare l'identità di una collettività (in particolare di una nazione) implicherebbe un ulteriore grado di selezione e ricostruzione.

In entrambi questi processi, sia quello che dà vita alla narrazione storica, sia quello che sta a fondamento della memoria collettiva, appare centrale il rapporto con l'oblio. A tale proposito è impossibile prescindere dalle riflessioni compiute da Friedrich Nietzsche nel 1874 nella seconda delle sue *Considerazioni inattuali* dal titolo *Dell'utilità e del danno della storia per la vita*. Si tratta in ampia misura di un'apologia dell'oblio, il che rende appunto le sue considerazioni in proposito 'inattuali' in quanto formulate in un periodo storico (la seconda metà del XIX secolo) in cui la massima era la fiducia nella storia in quanto strumento in grado di indicarci la strada del futuro.

“Per ogni agire ci vuole oblio [...] Chi volesse concepire ogni cosa esclusivamente dal punto di vista storico, sarebbe simile all'uomo costretto ad astenersi dal sonno o all'animale costretto a vivere soltanto di ciò che ha ruminato, ruminandolo nuovamente. [...] Esiste un certo grado di insonnia, di rielaborazione, di senso storico, dannoso all'essere vivente che infine ne muore, sia esso un uomo, un popolo o una cultura. [...] chi non sa adagiare sulla soglia dell'attimo, dimenticando tutto il passato, chi non sa soffermare su un punto come una Vittoria alata, senza vertigini e senza timore, non saprà mai che cosa è la felicità e, peggio ancora, non farà mai nulla, che renda felici gli altri.” (*Dell'utilità e del danno della storia per la vita*, in *Considerazioni inattuali*, p.)

Il richiamo nietzscheano si riferisce ovviamente ad una dimensione funzionale della storia in cui rientra a pieno titolo il suo uso pubblico. Del resto dell'esigenza dell'oblio all'interno della dimensione pubblica il passato ci fornisce numerosi esempi. Aristotele ne *La costituzione degli ateniesi* ci racconta come nell'Atene del 403 a.C. dopo la caduta del regime tirannico dei Trenta e la restaurazione della democrazia i nuovi governanti ritennero condizione necessaria per ricostruire il

tessuto di solidarietà democratica che aveva fatto la grandezza di Atene quella di imporre a tutti i cittadini (sotto pena di morte) di non ‘rimestare nel passato’. Analogamente nella Francia della fine del XVI secolo, alla fine del drammatico periodo delle guerre di religione, l’Editto di Nantes che segna la pacificazione del paese stabilisce che il ricordo delle dolorose azioni compiute “sia estinto e soppresso [...] come se nulla fosse mai accaduto.” Al di là del problema di che cosa possa significare obbligo giuridico di dimenticare (ma anche quello speculare di ricordare) – questione di estrema delicatezza su cui non intendiamo in questa sede soffermarci – vi è da chiedersi fino a che punto un’operazione di rimozione del passato possa conciliarsi con l’esigenza di salvaguardare un’identità. Si chiede a questo proposito la sociologa Loredana Sciolla:

“Esiste qualche elemento, evento o esperienza, che non può essere dimenticato? O che, se rimosso, ritorna come una sorta di fantasma a tormentare i nostri sonni? In termini di soggetti collettivi, fino a che punto una nazione può continuare a ritenersi la stessa, espellendo eventi o periodi del proprio passato? O, al contrario, fino a punto può ritenersi diversa auto-assolvendosi per le proprie azioni passate?” (*Memoria, identità e discorso pubblico*, in M. Rampazi, A.L. Tota (a cura di) *Il linguaggio del passato*, p.26)

Una possibile risposta a questo interrogativo ci viene proprio offerta dall’originaria accezione psicoanalitica del termine rimozione e dal concetto di rielaborazione che ad esso in un certo senso si contrappone. Pierre Nora ricordava come scopo del trattamento psicoanalitico non sia “di chiudervi definitivamente nella ripetizione del vostro passato, ma di liberarvene.” Mentre la rimozione comporta conseguenze patologiche, paralizzando le possibilità di realizzazione dell’individuo, la rielaborazione dei ricordi rimossi consente di evitare che il passato condizioni in forma negativa il presente.

Osserva in tale prospettiva Loredana Sciolla,

“come colui che ha subito un trauma può cercare di rimuovere un passato umiliante o, invece, trasformare l’esperienza estrema in valore esemplare e in progetto futuro, anche un’entità collettiva (la sua autorità politica) come una nazione può mettere tra parentesi fatti scomodi, oppure accettare “il peso del passato”. Accettarne la responsabilità forse non è la stessa cosa che stabilire la verità storica, ma significa rinsaldare il sentimento collettivo che un trattamento equo sia possibile”. (*Ibidem*, p. 30)

E’ questo un tema su cui si è espresso in più occasioni Tzvetan Todorov:

“Nella vita pubblica il ricordo del passato non ha in sé stesso la propria giustificazione. Per essere veramente utile richiede, come il racconto personale, un processo trasformatore (*durcharbeiten* – letteralmente ‘elaborazione approfondita’ – è il termine usato da Freud) La trasformazione consiste nel passare dal caso particolare a una massima generale, principio di giustizia, ideale politico, regola morale – che devono essere legittimi in se stessi, e non perché provengono da un ricordo che ci è caro. La singolarità del fatto non impedisce l’universalità della lezione che se ne trae. [...] E’ superfluo domandarsi se bisogna o meno conoscere la verità sul passato: la risposta è sempre affermativa. Diversamente accade per gli scopi che si vogliono raggiungere con questo richiamo al passato, e il giudizio che ce ne facciamo proviene da una scelta di valori, non dalla fedeltà al ricordo. [...] Se non si vuole che il passato ritorni, non basta recitarlo. Chi non conosce la formula stanca del filosofo americano George Santayana secondo cui quelli che dimenticano il passato sono condannati a ripeterlo? Ora, sotto questa formula generale, la massima o è falsa o è priva di senso. Il passato storico, non più dell’ordine della natura, non ha senso in sé stesso, non scerne da solo alcun valore: senso e valore vengono dai soggetti umani che li interrogano e li giudicano. [...] Il passato potrà contribuire tanto alla costituzione dell’identità, individuale o collettiva, quanto alla formazione dei nostri valori, ideali, principi - ammesso che accettiamo che questi ultimi siano sottoposti all’esame della ragione e alla prova della discussione, piuttosto che volerli imporre semplicemente perché sono i nostri.” (*Memoria del male, tentazione del bene*, p. 208- 212)

Si può quindi dire che la rielaborazione, pur non assumendo i caratteri dell’oblio, opera una sorta di depotenziamento del passato, consentendogli di divenire effettivamente passato, risorsa per il presente, ma non ipoteca paralizzante. Va per altro osservato che il discorso di Todorov si riferisce esplicitamente alla ‘vita pubblica’ e non si applica in senso stretto alla storia.

Anche per quest’ultima, tuttavia, si tratta di fare i conti con l’oblio e questo proprio in virtù del suo carattere narrativo. Come osserva Paul Ricoeur,

“per raccontare è necessario omettere avvenimenti, peripezie, episodi considerati non significativi, non importanti, dal punto di vista dell’intreccio privilegiato. [...] La storia, in virtù dei propri legami col racconto, ne assume su di sé l’attività selettiva. Tale assunzione comincia già a livello dei documenti: non ogni traccia merita di essere seguita e, prima ancora, di essere conservata, archiviata. L’istituzionalizzazione che presiede alla costituzione di archivi di qualunque istituzione merita di essere interrogata relativamente alla sua politica di selezione. [...] La tendenza di ogni storia [è infatti quella di] organizzarsi in storia *ufficiale*. (*Ricordare, dimenticare, perdonare*, p. 107)

Va per altro precisato che tale selettività della storia ha caratteri differenti da quelli della memoria (privata o pubblica che sia). Come osserva lo storico Yosef Hayim Yerushalmi,

[Non si tratta di affermare] che la moderna storiografia non sia selettiva, ma solo che i suoi criteri di selettività sono strettamente interni alla disciplina: lo stato degli studi, la coerenza dell’argomento, la struttura dell’esposizione. In linea di principio, comunque, da quella stessa prospettiva peculiare alla disciplina deriva che nessun aspetto del passato, fino al dettaglio più remoto, può essere considerato indegno di analisi e di pubblicazione. Ed è chiaro che così deve essere. Se è la conoscenza del passato che noi cerchiamo, chi può decidere a priori quale fatto non sia potenzialmente prezioso? [...] Per lo storico, Dio dimora certamente nei dettagli, mentre la memoria, da parte sua, insorge contro il fatto che i dettagli tendono a diventare dei. (*Riflessioni sull’oblio* in AA.VV., *Usi dell’oblio*, p.21)

In altri termini, la necessità per la storia di adottare filtri selettivi – necessità che secondo Ricoeur sta alla base della sua tendenza a diventare storia *ufficiale* – non giustifica le manipolazioni e le cancellazioni di cui i regimi totalitari del Novecento si sono mostrati abili artefici. E’ stata soprattutto la letteratura, prima con Orwell e poi con Milan Kundera, a darci efficacissime descrizioni di questa dinamica. Al romanziere ceco dobbiamo in particolare questa indimenticabile pagina:

Nel febbraio del 1948 il dirigente comunista Klement Gottwald si affacciò al balcone di un palazzo barocco di Praga per parlare alle centinaia di cittadini che gremivano la piazza della Città Vecchia. Fu un momento storico per la Boemia. Un momento fatidico, come ce ne sono uno o due in un millennio. Gottwald era circondato dai suoi compagni e proprio accanto a lui c’era Clementis. Cadeva la neve, faceva freddo e Gottwald era a capo scoperto. Clementis, premuroso, si tolse il berretto di pelliccia e lo mise sulla testa di Gottwald. La sezione propaganda diffuse in centinaia di migliaia di copie la fotografia del balcone da cui Gottwald, con il berretto di pelliccia in testa e i compagni al suo fianco, parlava al popolo. Su quel balcone cominciò la storia della Cecoslovacchia comunista. Sui manifesti, nei libri di scuola e nei musei, ogni bambino conobbe quella foto. Quattro anni dopo Clementis fu accusato di tradimento e impiccato. La sezione propaganda lo cancellò immediatamente dalla storia e, naturalmente, anche da tutte le fotografie. Da allora Gottwald su quel balcone è solo. Là dove c’era Clementis ora c’è il muro vuoto del palazzo. Di Clementis è rimasto unicamente il berretto sulla testa di Gottwald. [...]

Gli uomini gridano di voler creare un futuro migliore, ma non è vero. Il futuro è solo un vuoto indifferente che non interessa nessuno, mentre il passato è pieno di vita e il suo volto ci irrita, ci provoca, ci offende, e così lo vogliamo distruggere o ridipingere. Gli uomini vogliono essere padroni del futuro solo per poter cambiare il passato. Si battono per poter entrare nel laboratorio dove si ritoccano le fotografie, dove si riscrivono le biografie e la storia. (*Il libro del riso e dell’oblio*, p. 13, 35)

Il riferimento ai regimi totalitari rischia però di farci ritenere che solo nella prospettiva della falsificazione da essi operata la storia *ufficiale* introduca lacune o riannodi fili infranti. Si tratta al contrario di una componente per molti aspetti strutturale della narrazione storica che si manifesta in qualsiasi operazione volta a segmentare lo scorrere del tempo. In *Mappe del tempo* Eviatar Zerubavel utilizza una metafora musicale, quella del *fraseggio storico*, per indicare le modalità attraverso cui la narrazione storica fornisce una struttura retrospettiva al passato:

“Esistono due modalità per rappresentare la progressione temporale al suo interno. Una di queste presenta i periodi della storia come essenzialmente contigui, confluenti l’uno nell’altro come le note musicali di un fraseggio «legato»; l’altra tende ad evidenziare le discontinuità che separano un episodio storico apparentemente discreto dal successivo, proprio come le note nello «staccato»” (*op. cit.*, p. 56).

Non ci è difficile riconoscere l’operare di tali modalità di ‘punteggiare’ il passato in funzione della volontà di porre l’accento sulla continuità di un processo (pensiamo allo sforzo di rintracciare tracce di italianità nella lettura del passato compiuta dalla storiografia e, in generale, dalla cultura poststrisorgimentale) o di evidenziare rotture come preludio a radicali ‘rifondazioni’, anche a costo di

processi di rimozione; lo stesso Zerubavel parla della rappresentazione dei padri fondatori riferita agli ebrei giunti in Palestina dall'Europa orientale nel 1882,

“un'immagine che implica la cancellazione mnemonica di ogni altro ebreo che vi arrivò prima – per non parlare di tutti quelli che non lasciarono il paese durante quei diciotto secoli che i sionisti definiscono convenzionalmente come periodo della «Diaspora», [nonché] di tutti i non-ebrei che vivevano in quelle terre quando vi giunsero i coloni” (*op. cit.*, p. 159).

Del resto è inevitabile che in un processo di fondazione o di rinascita collettiva ci si preoccupi di mettere in ombra quegli elementi del passato che possono costituire un vincolo o una 'zavorra' rispetto ad una volontà di rinnovamento. E' in tal senso che un antropologo come Ugo Fabietti, attento esploratore dei modi con cui le relazioni fra le culture contribuiscono a ristrutturarne l'identità, parla di 'deriva di memoria':

“Cos'è una «deriva di memoria»? Una deriva di memoria è il processo attraverso il quale, in seguito a spostamenti dell'attenzione collettiva, avviene uno slittamento da certe rappresentazioni della propria identità verso altre rappresentazioni di quest'ultima; rappresentazioni che mettono in uno “stato di oblio” la memoria (e quindi l'identità) precedente. Una deriva di memoria non è quindi una semplice “perdita di memoria”, ma il processo attraverso il quale si determina tale perdita. Perché si abbia una deriva di memoria non è necessario che si produca un evento traumatico come la distruzione della memoria di un gruppo da parte di qualcuno. E' sufficiente che nella società si imponga (o venga imposta) un'idea o un complesso di idee nuove capace di attirare su di sé l'attenzione di una parte preponderante della società perché la memoria di quest'ultima si ristruttururi in funzione di tale idea, o complesso di idee. Tali derive si producono, infatti, indipendentemente dal contatto fra culture.” (*Memoria e oblio nell'incontro fra culture*, p. 409)

E' però soprattutto all'esigenza di contribuire con la propria costruzione narrativa a sottolineare la dimensione della continuità che la storia è sembrata il più delle volte assoggettarsi. E' quanto ha messo in rilievo Eric J. Hobsbawm attraverso l'immagine (per molti versi volutamente provocatoria) di 'invenzione della tradizione”

“Per «tradizione inventata» si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive, nelle quali è automaticamente implicita la continuità [...] con un passato storico opportunamente selezionato. (*L'invenzione della tradizione*, p. 3-4)

Ma anche al di fuori di un'esplicita e intenzionale volontà di ristrutturazione del passato, ma proprio – come già si è visto in Ricoeur – per la sua struttura narrativa, la storia (l'*historia rerum gestarum*) evidenzia il suo carattere interpretativo rispetto agli eventi accaduti (le *res gestae*). E' stata in particolare la corrente statunitense della cosiddetta 'svolta linguistica' a porre con forza l'accento sulla dimensione testuale del sapere storico. Una sottolineatura, osserva Enzo Traverso, di per sé meritoria in quanto ci consente di riconoscere che

“che la scrittura della storia è una pratica discorsiva che incorpora sempre una parte di ideologia, di rappresentazioni e di codici letterari ereditati che si rifrangono nell'itinerario individuale di un autore. Così facendo [è possibile] stabilire una dialettica nuova tra realtà e interpretazione, testo e contesto, ridefinendo le forme della storia intellettuale e interpellando in modo salutare lo statuto dello storico, di cui non si può più ignorare l'implicazione multiforme nel suo oggetto di studio” (*op. cit.* p. 63-64).

Tale salutare riconoscimento deve però, come osserva lo stesso Traverso in riferimento al relativismo radicale di autori come Hayden White, evitare l'identificazione della narrazione storica con l'invenzione letteraria:

“Il fatto è che la storia non è assimilabile alla letteratura, perché la “messa in storia” del passato deve rispettare il reale e la sua argomentazione non può fare a meno, se necessario, dell'esibizione di prove. [...] Certo, lo storico non può evitare il problema della “tradizione testuale” della sua ricostruzione del passato, ma non potrà mai, se vuole fare storia, strapparla al suo irriducibile zoccolo fattuale. Sia detto per inciso: qui sta tutta la differenza tra i libri di storia sul genocidio degli ebrei e la letteratura negazionista, perché le camere a gas rimangono un fatto prima di divenire oggetto di una costruzione discorsiva. [...] Pierre Vidal-Naquet ha posto il problema in termini molto chiari, scrivendo che “se

il discorso storico non si ricollega, attraverso tutte le mediazioni che si vogliono, a ciò che chiameremo, finché non si troverà una definizione migliore, il reale, rimarremo sempre nel discorso, ma questo discorso cesserà di essere storico.” (*ibidem*, p. 64-66).

Per altro anche in questo richiamo alla ‘esibizione di prove’ e allo ‘zoccolo fattuale’ costituito dal reale può annidarsi un equivoco, quello di attribuire alla storia il compito di emettere sentenze e, in particolare, di emettere sentenze definitive. Quella del ‘tribunale della storia’ è un’immagine che, a partire dalla sua formulazione da parte di Schiller (“La storia del mondo è il tribunale del mondo”) e della sua ripresa da parte di Hegel, ha conosciuto un’ampia e trasversale diffusione, ma che presenta non poche ambiguità. Come ha osservato Carlo Ginzburg, il fatto che il giudice e lo storico condividano lo stesso scopo, ovvero la ricerca della verità, e un metodo di lavoro che si avvale di prove, non li pone nella stessa posizione in quanto la verità dello storico resta in ogni caso parziale e provvisoria, passibile di revisioni e di riformulazioni (ben inteso sulla base dell’emergere di nuovi interrogativi, nuove interpretazioni e nuovi elementi fattuali). Eppure la tentazione di ‘tirare per la giacca’ la storia e chiamarla a dirimere in via definitiva contrasti e conflitti di ordine politico sembra costituire una forma di uso pubblico della storia a cui nessuno, ma proprio nessuno, sembra disposto a rinunciare. Probabilmente la posta in gioco è troppo alta perché sia possibile eliminare alle radici questa forma di strumentalizzazione. Osserva a tal proposito Paolo Jedlowski:

“Il punto è che la funzione principale della memoria collettiva è effettivamente [...] quella di favorire la coesione di un gruppo sociale e di garantirne l’identità. Poiché nel mondo moderno, tuttavia, le identità possono difficilmente essere date per scontate, la definizione dei contenuti della memoria collettiva è un’arena conflittuale. Le rappresentazioni collettive del passato servono a legittimare le credenze della società e ad ispirarne i progetti, legittimando così le élite che li incarnano: quanto più una società è complessa e quante più élite diverse competono per il predominio, tanto più la definizione del passato è oggetto di strategie volte ad imporre le rappresentazioni che meglio si conformano agli interessi dominanti.” (*op. cit.* p. 112-113)

A questa complessità e conflittualità la disciplina storica non sembra potersi sottrarre, ma questo non implica – come osserva Peppino Ortoleva – l’accettazione da parte sua di un ruolo supinamente subordinato.

Dobbiamo leggere la conoscenza storica che circola in una società in un certo momento (e in particolare la conoscenza storica relativa ai periodi più vicini) come un sistema complesso, fatto di tante istituzioni diverse ma interdipendenti e mai rigidamente separabili, dalla famiglia alla scuola, dall’Università ai diversi settori dell’industria culturale. La storia «scientifica» [...] non può essere posta all’esterno del sistema sociale della storia, ma va collocata essa stessa nei suoi propri luoghi sociali, va riconosciuta come una tra le diverse sedi di produzione e di circolazione del sapere storico, dotata, generalmente, di un compito specifico di ricerca e innovazione, ma sempre condizionata dalle richieste della società e del mercato. È bene chiarire che il sottolineare la natura socialmente determinata e socialmente condizionata della storia scientifica non muove da una rassegnazione alla sua inutilità, ma al contrario appare essenziale a preservarne l’insostituibile funzione. Solo la riflessione critica degli storici su se stessi e sul loro ruolo può permettere loro di difendersi dai condizionamenti deformanti e dalle costrizioni degradanti. (*Storia e mass media* in Gallerano (a cura di), *L’uso pubblico della storia*, p. 75).

ooooo

Possiamo ora, al termine di questo – per altro non lineare – percorso, provare a meglio articolare i motivi o, meglio, le condizioni che possono rendere equivoco l’appello ad una memoria condivisa. A tal fine cerchiamo di riformulare in termini sintetici alcune delle acquisizioni a cui il nostro itinerario ci ha condotto:

- La nozione di ‘memoria collettiva’, pur rispondendo a criteri e meccanismi differenti da quelli propri della memoria individuale, presenta una sua piena legittimità, in quanto incarna un fenomeno reale (Margalit)
- Non solo vi è qualcosa che ricordiamo proprio in quanto membri di una collettività (Zerubavel), ma la stessa memoria individuale appare pienamente comprensibile solo in riferimento alle nostre appartenenze sociali (Halbwachs)

- Memoria e storia incarnano due modalità diverse di rapportarsi al passato, ma tale loro distinzione non va irrigidita sia per la presenza di una serie di gradazioni intermedie che le collegano (memoria collettiva, memoria comune, memoria sociale e memoria pubblica - Jedlowski), sia per le loro interazioni. In particolare quello che è stato definito ‘uso pubblico della storia’ (Habermas) comporta una regolazione della memoria e dell’oblio che ha sempre costituito una costante dell’impresa storiografica (Gallerano).
- Dal momento che nessuna identità collettiva può sussistere in assenza di una continuità col passato (Assmann), il ricorso all’uso pubblico della storia appare inevitabile e lecito, purché reso evidente (Santomassimo) e l’indagine storica di cui ci si avvale sia condotta nel rispetto dei criteri metodologici propri della disciplina (Giannuli).
- Nel ricostruire il passato ai fini dei compiti del presente le operazioni di selezione e di rielaborazione sono inevitabili. Rielaborare è però cosa diversa dal rimuovere (Sciolla, Todorov), così come organizzare in forma narrativa (Ricoeur) non significa ‘inventare’ il passato (Traverso).
- E’ comunque fuorviante pensare che la storia possa essere chiamata a formulare sentenze definitive (Ginzburg) nei confronti dei contrasti ideologici e politici tipici di una società sempre più pluralista e complessa come la nostra.

Come si configura allora e che cosa comporta la presenza nel nostro paese di ‘memorie divise’ un fenomeno così vistoso che recentemente uno storico inglese, John Foot, ha potuto dedicarvi un saggio di quasi cinquecento pagine? In primo luogo, direi, un riconoscimento di questo fatto che non ne faccia una lettura riduttiva, ma ne riconosca le implicazioni. Intendo dire che l’esistenza di una pluralità di memorie collettive non si colloca sullo stesso piano della (inevitabile) pluralità di memorie individuali, ma indica l’esistenza di divisioni all’interno del tessuto sociale. Anche questo fatto può essere considerato per certi versi inevitabile. Importante è comprendere fino a che punto tali divisioni mettano a repentaglio superiori (ovviamente in senso sociologico e non assiologico) livelli di identità collettiva come può essere l’identità nazionale. Con ciò non si vuole affermare che l’identità nazionale debba costituire un ‘totem’ da salvaguardare ad ogni costo e a cui sacrificare ogni altra considerazione. Se la nazione è davvero secondo la nota definizione di Renan “il plebiscito di ogni giorno” si tratta di verificarne la consistenza; ma non ci si può neppure nascondere che un paese in cui permangano memorie collettive profondamente diverse, se non divergenti deve fare i conti con un problema di identità non indifferente. Questo non può per altro significare appellarsi ad una memoria condivisa se questa – come sembra di capire da quanto affermano i suoi sostenitori – viene costruita a colpi di pareggiamenti e soprattutto di rimozioni all’insegna del “chi ha avuto ha avuto, chi ha dato ha dato: scurdammoce o’passato” – motivetto che stranamente nessuno ha ancora proposto come nuovo inno nazionale.

In tutto ciò che ruolo può avere la storia? Escluderei quello di formulare verdetti, secondo la logora metafora del ‘tribunale’ a cui sopra ci si riferiva. C’è per altro qualcosa di paradossale nel vedere la storiografia di orientamento progressista che per decenni ha rivendicato la necessità di allargare la propria visione oltre la ‘storia scritta dai vincitori’ escludere di prendere in considerazione determinate visioni solo perché ‘condannate dalla storia’. Ma se non dobbiamo chiedere alla storia di emettere giudizi, possiamo chiederle di fare il suo mestiere che è quello di comprendere e interpretare, il che significa nel caso specifico mostrare quali contrasti abbiamo generato memorie contrapposte e che cosa abbia contribuito a perpetuarle, in modo da consentirci di capire, ad esempio, se tali contrasti mantengano la loro ragion d’essere nel contesto attuale e se esse siano compatibili all’interno di una comune appartenenza. Come ricorda con tono appassionato Yosef Yerushalmi,

“la storiografia non può fungere da sostituto della memoria collettiva, né può tentare di creare una tradizione alternativa che possa essere condivisa della collettività: ma la dignità sostanziale della vocazione storica rimane e il suo imperativo morale mi sembra, oggi più che mai, pressante. Nel mondo in cui viviamo il problema da affrontare non è più solo il declino della memoria collettiva e la sempre minore consapevolezza del proprio passato; è la violazione brutale di quanto la memoria ancora conserva, la distorsione deliberata delle testimonianze storiche, l’invenzione di un passato

mitico costruito per servire i poteri delle tenebre. Soltanto lo storico, con la sua rigorosa passione per i fatti, per le prove e le testimonianze, che sono determinanti del suo fare, può realmente montare la guardia contro gli agenti dell'oblio, contro coloro che fanno a brandelli i documenti, contro gli assassini della memoria e i revisori delle enciclopedie, contro i cospiratori del silenzio, contro coloro che, come nella bellissima immagine di Kundera, possono cancellare un uomo da una fotografia in modo che ne rimanga solo il cappello. (*op. cit.* p. 23-24)