



Citation: Lorenzo Migliorati (2022). L'impronta della memoria: per un'archeologia degli usi politici del passato. *Società Mutamento Politica* 13(26): 103-110. doi: 10.36253/smp-14022

Copyright: © 2022 Lorenzo Migliorati. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

L'impronta della memoria: per un'archeologia degli usi politici del passato

LORENZO MIGLIORATI

Abstract. Memory and trauma are closely interrelated notions, fully modern and no inert. The paper reconstructs the parabola of these concepts, starting from their appearance in scientific debate to observe their evolution and use in public and political debate. Both born under the sign of suspicion, the ideas of collective memory and of trauma have been fully integrated into the public space, granting them citizenship rights and originating new veridical political subjectivities: the witness and the traumatized. Advanced modernity, the accelerating processes of the contemporary, the multiplication of testimonial sources, and, not least, a certain current social and political destabilization--of which the pandemic is only the latest (indeed, already the penultimate, perhaps the third-last) example--have produced a new *remise en question* of the forms of representation of pain and memory in the contemporary. The politics of evidence rises to the source of truthfulness. Even in the face of the most unspeakable pain.

Keywords. Memory, Modernity, Cultural trauma, Political use of the past, Social time.

INTRODUZIONE

Nelle pagine che seguono intendo esplorare le parabole intrecciate di due nozioni centrali nelle pratiche e nelle politiche relative all'uso pubblico del passato: le memorie collettive e i traumi. Entrambe sono declinate in senso collettivo e fanno riferimento alle modalità attraverso cui gli attori e i gruppi sociali si appropriano del loro (o altrui passato) al fine di agire nel presente e progettare il futuro. Benché già il senso comune ci lasci intendere che tra le due nozioni in questione possa essere istituito un qualche nesso di reciproca significazione – il ricordo del passato doloroso è inequivocabilmente implicato nella generazione e nella costruzione dei traumi culturali nel presente; e viceversa, gli eventi cosiddetti traumatici creano letteralmente materiali memoriali per la definizione delle identità dei gruppi che li sperimentano – mi rendo perfettamente conto che l'operazione alla quale mi accingo è, a tratti, velleitaria e, per certi versi, spericolata. Tuttavia, è mia intenzione provare ad esplorarla comunque perché mi sembra di poter rilevare che la genealogia e la parabola storica di entrambe queste idee è sorprendentemente simile, apertamente politica e pienamente moderna.

Da un lato, infatti, quella di memoria collettiva è una sorta di variante moderna della tradizione, utile, almeno nelle intenzioni dei suoi fondatori,

a rendere conto della funzione del passato nella produzione dell'ordine e della coesione sociale presso gruppi e pubblici della modernità, maggiormente differenziati rispetto alle società di vecchio ordine¹. D'altro lato, la nozione di trauma si configura come una declinazione della memoria del dolore e della violenza subita; dai singoli, certo, ma anche dai gruppi. La prima nasce nel solco della rampante sociologia durkheimiana delle origini; la seconda si radica nella psichiatria europea e nordamericana del Novecento. Entrambe sono poi state sostenute dai grandi rivolgimenti del secolo breve: dall'irruzione della modernità industriale, alle guerre mondiali; dall'Olocausto a Covid-19.

Sia la memoria collettiva sia il trauma, così strettamente intrecciati, poggiano sulle medesime basi epistemologiche – l'idea che fatti anche profondamente individuali possano e debbano essere osservati come fatti sociali – e un destino sorprendentemente simile: nati sotto il segno del sospetto, questi oggetti della cultura hanno assistito ad un progressivo processo di istituzionalizzazione e normalizzazione che li ha introdotti nel mondo della vita quotidiana del Novecento, per tornare, infine, ad essere messi in discussione in nome dei regimi di oggettivazione che trascendono la veridicità dell'esperienza individuale nel contemporaneo.

La mia ipotesi è che queste genealogie, questi processi di normalizzazione e successiva *remise en question*, occorsi nel dibattito scientifico e pubblico del Novecento, ad opera di specialisti e rafforzati nella sfera pubblica, lungi dall'essere casuali, rispondono piuttosto ad un uso politico del passato, funzionale alla legittimazione del racconto del presente e alla produzione di identità multi-formi e frammentate della modernità avanzata.

Questo intervento non vuole essere soltanto una ricostruzione archeologica della filologia delle idee, ma è animato dall'ambizione di gettare un fascio di luce sui processi che possono rendere comprensibili alcuni usi politici, talvolta spregiudicati, del passato: dai revisionismi e negazionismi delle grandi tragedie del secolo breve fino ai destini dei processi di rimemorazione pubblica della pandemia. Faccio un esempio.

La mortalità attesa in provincia di Bergamo di marzo 2020 era, secondo le proiezioni Istat, meno di mille persone. Soltanto nel corso di quel mese ne morirono circa seimila, con un incremento percentuale di circa il 575%. Le immagini dei camion dell'esercito che trasportavano altrove le bare dei morti perché i servizi funerari locali erano al collasso hanno fatto il giro del mondo. La potenza di quell'immagine era così pervasiva che quel

giorno è finito nel calendario civile italiano. La legge n. 35 del 2021 ha, infatti, istituito la *Giornata nazionale in memoria delle vittime dell'epidemia di coronavirus*. E, tuttavia, Pam Morrigan e Tommix, vecchie conoscenze del sottobosco virtuale terrapiattista, complottista e no-vax, hanno proposto una verità alternativa via *social* e piattaforme *streaming*². Il comune di Bergamo ha sporto immediata querela.

Subito dopo la prima, tragica, ondata si è costituito un comitato a difesa dei familiari delle vittime del Covid in provincia di Bergamo. Poco meno di due anni dopo, il suo avvocato di punta ha tentato la carriera politica nelle file di Italexit, il partito «no green pass, no obbligo vaccinale e no identità digitale»³.

È soltanto un esempio, forse improprio, dell'esito dei processi che cercherò di descrivere nelle prossime pagine. Non sono interessato a giudicare il merito, quanto piuttosto a comprendere. Che cosa ha trasformato le vittime della pandemia in impostori nel dibattito pubblico? Dove si sono interrotti i processi di costruzione della memoria pubblica e collettiva di un evento che, mai come prima e come nessun altro, è stato globale e pervasivo e, in quanto tale, potenzialmente condiviso e pacificato? Cosa ha portato alla banalizzazione del trauma delle vittime e di tutti noi? La mia ipotesi è che abbiamo a che fare con uno degli esiti dei processi di accelerazione sociale della modernità più avanzata; una sorta di punto di arrivo della produzione di nuove soggettività politiche del contemporaneo e che lo scavo archeologico attorno alle nozioni di trauma e memoria che proverò a seguire nelle pagine precedenti può aiutare a dipanare.

IL TEMPO DEL SOSPETTO: VIGLIACCHI, SCROCCONI E IMPERIALISTI

Come è noto, la nozione di memoria collettiva nasce nel campo della scuola francese di sociologia, come declinazione del problema generale dell'ordine sociale, ad opera di un'intuizione di Emile Durkheim e di un successivo e raffinato processo di sistematizzazione sviluppato da Maurice Halbwachs (1877-1945).

Ne *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim 2013 [1912]) troviamo il primo cenno alla funzione svolta dal passato nella produzione di coesione sociale. Ciò che accade nei rituali commemorativi del passato mitico del clan è una forma di culto positivo che rinsalda i legami interni: «il gruppo rianima [...] il sentimento che ha di sé e della propria unità [...]: si è più

¹ Benché l'uso al singolare sia ampiamente consolidato, in realtà sarebbe più corretto l'uso plurale della nozione memorie collettive. Ogni gruppo sociale elabora la propria.

² <https://www.open.online/2021/11/12/covid-19-bergamo-bare-video-complottisti/>

³ <https://italexitperitalia.it/wp-content/uploads/2022/08/programma.pdf>

fermi nella propria fede quando si vede a quale lontano passato essa risale e quali grandi cose abbia ispirato» (Durkheim 1912 [2013]: 440). Sarà Maurice Halbwachs a circoscrivere il perimetro semantico e concettuale della nozione di memoria collettiva, nel pieno solco dell'intenzione durkheimiana, quella cioè di fondare il campo della sociologia come sapere autonomo dalle altre scienze umane (la psicologia, *in primis*) e dotarla di un metodo d'indagine proprio. *Les cadres sociaux de la mémoire* (Halbwachs 1995 [1925]) costituiranno lo sforzo più compiuto per il raggiungimento di quel duplice scopo. Halbwachs definirà un campo specifico di indagine, sottratto sia alla filosofia spiritualista à la Bergson (Bergson 1996 [1896]) che rappresentava il senso del passato come rigorosamente immateriale (la *mémoire pure*) e ancorato nella coscienza dell'individuo, sia alle declinazioni prettamente psicologiche per cui i ricordi sarebbero derivazioni soltanto dell'esperienza individuale. Sul piano metodologico, Halbwachs rispolvera il cavallo di battaglia durkheimiano, incardinando la memoria nel sistema delle rappresentazioni collettive del passato, inteso come fatto sociale funzionale alla produzione di ordine e coesione sociale: «è questo il motivo per cui la società tende a scartare dalla sua memoria tutto ciò che potrebbe separare gli individui, o allontanare i gruppi gli uni dagli altri, ed è per questo stesso motivo, che in ogni epoca essa rimaneggia i suoi ricordi in modo tale da metterli in accordo con le condizioni variabili del suo equilibrio» (Halbwachs 1996 [1925]: 234).

L'impostazione teorica di Halbwachs ha attirato da subito più di uno sguardo critico, talvolta apertamente risentito. L'argomento è comune ai vari osservatori: il sospetto che l'ardita costruzione dei durkheimiani celi, in realtà, il proposito di istituire – e istituzionalizzare – un oggetto nel campo sociologico, espropriandolo a terreni disciplinari più tradizionali e, forse, più consoni. Così, ad esempio, Marc Bloch, rileva l'arditezza della proposta (che, a tutta prima, sembrerebbe sacrificare l'individuo sull'altare del collettivo) e una certa inconsistenza pragmatica della nozione di memoria collettiva: «liberi noi di pronunciare la parola "memoria collettiva", ma conviene non dimenticare che una parte almeno dei fenomeni che noi designiamo così, sono molto semplicemente, degli atti di comunicazione fra individui⁴» (Bloch 1925: 79). Ancora più esplicito è Charles Blondel, studioso delle percezioni individuali, che non esita a denunciare come, con la pretesa di una memoria collettiva, «la sociologia tenda non soltanto a chiarire, completare e contribuire alla definizione della psicologia, ma ad assorbirla per intero» (Blondel 1926: 297). Di qui all'accusa

di «pansociologismo» o di «imperialismo sociologico» (Blondel 1926: 298) il passo è davvero breve.

Insomma, l'idea di memoria collettiva nasce nel segno del sospetto, alimentato dall'irresistibile ascesa del programma durkheimiano della prima decade del Novecento di una pretesa colonizzatrice della neonata sociologia; di una nozione, quella di memoria, utilizzata come una specie di cavallo di Troia per conquistare dall'interno, un diritto di cittadinanza, addirittura di primazia, a scapito delle altre scienze umane.

Un primo embrione di un'idea di trauma della psiche nasce nel pieno contesto dei grandi rivolgimenti dell'irruzione della modernità industriale dell'Inghilterra di fine Ottocento. Una nuova patologia, una sorta di nevrosi traumatica⁵, sembrava offendere il cervello di alcune vittime di incidenti ferroviari. Venne denominata, dapprima e appunto, *railway brain* e per poi assumere la curiosa e ben più divulgativa denominazione di sinistrosi. La nuova denominazione allargava il campo di applicazione della patologia anche alle vittime di incidenti sul lavoro, occorsi in società in pieno fermento economico e industriale. Essa presentava sintomi specifici quali affaticamento, incubi, dolori diffusi e rifiuto della vittima di tornare al lavoro finché, almeno secondo i primi esegeti della nuova patologia, non fosse stato accordato loro un risarcimento. La sinistrosi nasce sotto l'astro funesto di una vera e propria «patologia della rivendicazione» (Fassin, Rechtman 2020: 61).

Se una tale qualifica già da sola potrebbe bastare ad ammantare di sospetto la vittima di eventi scioccanti della vita quotidiana, l'enormità della Prima Guerra Mondiale aggrava ulteriormente la sua condizione. Facciamo riferimento ai soldati al fronte, quelli dei quali Walter Benjamin avrebbe detto di lì a poco che «che la gente tornava dal fronte ammutolita, non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile» (Benjamin 1962 [1955]: 248). Individui la cui continuità dell'esperienza era stata talmente scossa da averne soverchiato nientemeno che la possibilità stessa di dirla. Con la Grande Guerra gli stati maggiori degli eserciti europei si trovano alle prese con interi stuoli di feriti nel corpo e nell'anima da quanto avevano visto, subito e, perché no, anche perpetrato.

Lungi dal desiderare di morire per la patria, costoro vengono accusati, quando la loro condizione clinica si manifesta, neppure troppo velatamente, di infligger-

⁴ Qua e nelle successive due citazioni la traduzione è mia.

⁵ Sarebbe interessante, ma sfugge agli intendi queste pagine, ripercorrere il processo di istituzionalizzazione psichiatrica della nozione di trauma che, da un'iniziale ipotesi di prodotto di una lesione fisica del midollo spinale a seguito degli shock causati dagli incidenti, viene progressivamente spostata, grazie soprattutto al lavoro di Freud, nel mondo del subconscio come effetto sulla psiche di un qualche evento esterno. Per una trattazione sistematica della questione rimando a Fassin e Rechtman (2020) a cui parte della mia analisi di queste pagine è debitrice.

si ferite per sottrarsi ai combattimenti e al sacro ardore della guerra: «la nevrosi traumatica diviene rapidamente la scena centrale di un teatro dell'infamia [...] all'interno di un ampio dispositivo in cui il sospetto segna l'indirizzo diagnostico e terapeutico» (Fassin, Rechtman 2020: 69). La cura per il soldato nevrotico, la cui condizione rischia secondo gli ufficiali di intaccare il morale dei commilitoni, quando non di essere contagiosa, non può che essere una: lo stigma del vigliacco può essere curato soltanto con la brutalizzazione dei sintomi nel marchio dell'infamia.

Sarà la psichiatria freudiana ad avviare una progressiva, ancorché blanda, svolta tesa alla de-stigmatizzazione del traumatizzato, sulla base del riconoscimento del valore dell'inconscio. Il dolore traumatizzante determinato da uno shock esterno (l'evento) non colpisce, cioè, il corpo, il midollo spinale o il cervello, ma l'inconscio. Il trauma, in altri termini, non è determinato da una causa evenemenziale che lascerebbe un'impronta fisica nell'individuo, ma dalla sopraffazione del suo apparato psichico: questo spiegherebbe perché qualcuno tra i reduci aveva sviluppato i sintomi della nevrosi traumatica, mentre altri no. Nei nevrotici il trauma si sviluppava perché l'evento scioccante incontrava una psiche più labile.

La loro malattia era un prodotto delle loro inclinazioni, non delle condizioni storiche in cui essi si trovavano, loro malgrado, collocati. È un passaggio importante perché sancisce un primo embrione di ridimensionamento di un preteso dolo nelle richieste di risarcimento avanzate dagli individui colpiti da nevrosi traumatica. D'altra parte, resta evidente che, ancora alle soglie della Seconda Guerra Mondiale, costoro non sono affatto rappresentati come vittime, ma come impostori e scrocconi; nel migliore dei casi come rammolliti che minano il morale delle truppe e della patria. Questo scenario subirà un capovolgimento completo entro pochi anni.

VITTIME E TESTIMONI: PERSONE ORDINARIE IN SITUAZIONI STRAORDINARIE

La scena è potente; le parole che la descrivono lucidissime:

non salutavano, non sorridevano; apparivano oppressi, oltre che da pietà, da un confuso ritegno, che sigillava le loro bocche, e avvinceva i loro occhi allo scenario funereo. Era la stessa vergogna a noi ben nota, quella che ci sommergeva dopo le selezioni, ed ogni volta che ci toccava assistere o sottostare a un oltraggio: la vergogna che i tedeschi non conobbero, quella che il giusto prova davanti alla colpa commessa da altri, e gli rimorde che esista, che sia stata

introdotta irrevocabilmente nel mondo delle cose che esistono, e che la sua volontà buona sia stata nulla o scarsa, e non abbia valso a difesa (Levi 1963: 158).

È la scena dell'incontro tra la prima pattuglia di giovanissimi soldati russi che, per primi, varcano i cancelli di Auschwitz e Primo Levi, attorno a mezzogiorno del 27 gennaio del 1945. Nei liberatori e nei liberati, quell'istante scatena una ridda di tumultuosi sentimenti che testimoniano ancora nelle parole di Levi:

[sentivamo] che nulla mai più sarebbe potuto avvenire di così buono e puro da cancellare il nostro passato, e che i segni dell'offesa sarebbero rimasti in noi per sempre, e nei ricordi di chi vi ha assistito, e nei luoghi dove avvenne, e nei racconti che ne avremmo fatti. Poiché, ed è questo il tremendo privilegio della nostra generazione e del mio popolo, nessuno mai ha potuto meglio di noi cogliere la natura insanabile dell'offesa, che dilaga come un contagio. È stolto pensare che la giustizia umana la estingua. Essa è una inesauribile fonte di male: spezza il corpo e l'anima dei sommersi, li spegne e li rende abietti; risale come infamia sugli oppressori, e si perpetua come odio nei superstiti, e pullula in mille modi, contro la stessa volontà di tutti, come sete di vendetta, come cedimento morale, come negazione, come stanchezza, come rinuncia (Ibidem: 158).

Parole come queste⁶, come poche e più di molte, hanno prodotto un netto rovesciamento del campo concettuale della rappresentazione del dolore e dei traumi da esso provocati perché hanno consentito, per la prima volta, di dare voce alla più abietta delle esperienze. La loro potenza consiste nel saper dire l'indicibile e nominare l'empietà. In esse «diventerà possibile dare parola, concetti, rappresentazioni a ciò che appariva, allora, come l'assolutamente indicibile, l'esperienza che l'umanità non poteva immaginare» (Fassin, Rechtman 2020: 109).

Testimonianze come questa bastano e null'altro è necessario perché siano credute. Quei fantasmi che risalivano dall'inferno vestiti soltanto di un pigiama a righe non potevano più essere tacciati di essere vigliacchi imboscati o profittatori in cerca di un risarcimento. Essi sono piuttosto persone ordinarie che, loro malgrado, si sono trovate in una situazione straordinaria che le ha colpite e sommerse. E dalla quale soltanto pochi testimoni, neppure integrali (Levi 1987; Agamben 1998), hanno potuto salvarsi. Per comprendere questa esperienza, posto che sia possibile farlo, il male dei sinistrati e lo schema diagnostico della nevrosi traumatica non bastano più. È necessario invocare un nuovo sapere. Osser-

⁶ Queste parole contengono già anche il seme profetico di quel che sarà il futuro che Levi non vedrà, vale a dire il rovesciamento del valore morale della memoria che producono nell'onere della prova a carico del testimone. Sarà l'argomento del quarto paragrafo del presente articolo.

viamo qua, seguendo la linea analitica neo-foucaultiana tracciata da Fassin e Rechtman, l'emergere di una duplice traiettoria. La prima ha a che fare con la psichiatria del trauma che, di fonte a tali nuove condizioni esperienziali, si trova improvvisamente sprovvista dell'armamentario concettuale con cui aveva diagnosticato il male dei reduci della Grande Guerra. Il secondo dopoguerra della psichiatria di guerra occidentale, e americana in particolare, è stato un lungo cammino verso la definizione di una nuova patologia che apparirà descritta, per la prima volta, nel manuale diagnostico dell'American Psychiatric Association DSM-III del 1980: PTSD, *Post-traumatic stress disorder*, finalizzata a costruire un quadro diagnostico certo a sostegno clinico delle richieste di risarcimento delle vittime.

Al di là delle implicazioni e dei risvolti propriamente clinici che eccedono, come è ovvio, i limiti di questo lavoro e delle mie competenze, ciò che più mi interessa mettere in evidenza è il completo rovesciamento che mezzo secolo di psichiatria del trauma ha prodotto. Se, infatti, la nevrosi traumatica del sinistrato di inizio secolo colpiva, pur con qualche differenziazione, la psiche individui in un certo senso 'predisposti' in quanto fragili o interiormente esposti alle conseguenze degli eventi scioccanti e travolgenti, il disturbo da stress posttraumatico costituisce, invece, la normale reazione di individui normali in situazioni eccedenti. Non c'è più la reazione anormale prodotta da una psiche labile ad una situazione in cui altri reagiscono normalmente perché è l'evento in sé a produrre i disturbi, non la struttura psichica delle vittime. Chiunque, in fondo anche il perpetratore della violenza, posto in quella medesima situazione ne sarebbe stato traumatizzato⁷ perché è lo straordinario che precipita nell'ordinario, il male che spazza via il bene, l'abiezione che prende il sopravvento. L'individuo esposto ad eventi straordinari non è più aprioristicamente mendace o, nella migliore delle ipotesi, fragile: egli è per definizione credibile perché è l'evento straordinario ad averlo, suo malgrado, colpito. E non ha colpe perché chiunque, in quella situazione avrebbe reagito esattamente così: «allora ho sorriso, lo giuro, e sono convinto che chiunque, al mio posto, in quel giorno, non avrebbe fatto diversamente» (Frankl 1967: 36).

La seconda traiettoria implica, nel solco di quanto sin qui detto, il progressivo slittamento dell'esperienza traumatica (e successivamente memoriale) da un campo rigidamente individuale ad uno più marcatamente

sociale. Se la nevrosi traumatica aveva a che fare con la reazione soggettiva agli accadimenti ed era determinata da un sostrato psichico individuale fragile, l'esperienza traumatica dell'uomo ordinario ad Auschwitz (che assumo a paradigma assoluto di ogni altra tragedia più o meno dicibile) è – o, per meglio dire, potrebbe essere – quella di chiunque. In quanto testimone dell'indicibile, il superstita diviene il corpo e la voce, credibile e vero nella fisicità stessa della sua presenza fisica, di una memoria collettiva ad alta valenza morale.

Il trauma psichico della vittima può ora diventare il trauma collettivo delle vittime, prima, e di tutti coloro che lo stanno ad ascoltare, poi. Dell'umanità intera, nei casi più riusciti. La memoria ferita del soggetto dischiude il campo della memoria sociale del 'mai più'. È l'era del testimone che prende avvio, nelle parole di Annette Wieviorka, con il processo Eichmann al termine del quale «i testimoni non sono più restii al fatto che il loro passato sia conosciuto e a "trasmettere la loro esperienza come un lascito". Al contrario [...], il sopravvissuto, di cui si rifuggivano i racconti nel dopoguerra, è diventato una persona rispettabile e rispettata proprio in quanto sopravvissuto» (Wieviorka 1999: 115).

È questa stessa la condizione di possibilità della memoria felice, postulata da Paul Ricoeur, che riposa sulla duplice possibilità dischiusa dall'oblio e dal perdono, laddove il secondo può sorgere solo se una giustizia realmente riparativa ha permesso il primo. Ed entrambi sono luoghi del collettivo giacché «la facoltà del perdono e quella della promessa riposano su esperienze che nessuno può fare nella solitudine, [ma] si fondano interamente sulla presenza dell'altro» (Ricoeur 2000: 691).

Lungo la traiettoria che ho descritto, trauma e memoria assumono, attorno alla metà del Novecento e per circa mezzo secolo uno statuto completamente nuovo. Il trauma psichico diventa il luogo di produzione dell'impronta della tragedia nell'esperienza della vittima; essa è, a sua volta, accomunata ad altre vittime nell'esperienza collettiva che hanno subito, mentre il pubblico assiste al corteo dei testimoni la cui presenza e la cui testimonianza costituiscono garanzia di verità. Da impronta fisica nel corpo e nello spirito del sinistrato, passando per la ferita inferta all'inconscio di individui particolarmente fragili, il trauma si dispiega ora come istituto morale a valenza fortemente normativa nello spazio pubblico. Il sopravvissuto è pienamente testimone legittimo dell'abiezione; apostolo e profeta dell'imperativo sociale del ricordo. Il trauma generato dagli eventi e la necessità del ricordo che ne deriva producono nuovi soggetti politici: il traumatizzato e il testimone.

La memoria sociale, a sua volta, viene ora investita della funzione pienamente morale del dovere del ricor-

⁷ Il campo analitico di questa esperienza include, naturalmente, le vittime, ma dovrebbe essere esteso, a parti invertite, anche ai carnefici. Come ha scritto ancora Levi, «vittima ed oppressore [...] sono nella stessa trappola, ma è l'oppressore, e solo lui, che l'ha approntata e che l'ha fatta scattare, e se ne soffre, è giusto che ne soffra; ed è iniquo che ne soffra la vittima, come invece ne soffre» (Levi 1987: 14). Non possiamo, tuttavia, approfondire ulteriormente qua questo delicato tema.

do che si rivolge all'intero campo del sociale. Lungi dal poter essere tacciata di velleità imperialiste, la memoria collettiva istituisce ora le condizioni di possibilità della redenzione dal male indicibile: ricordare non è soltanto doveroso, ma necessario. E tanto bastava perché tutto ciò potesse avvenire. Ma un nuovo cambio di paradigma veniva annunciato dal tempo che passava e dalle generazioni che si alternavano.

LA POLITICA DELLA PROVA: UNA NUOVA ECONOMIA MORALE DEI TRAUMI E DELLE MEMORIE

Il combinato disposto della progressiva scomparsa dei testimoni delle catastrofi del Novecento, unitamente all'inflazione di racconti, testimonianze, immagini e narrazioni di nuove e inaudite sciagure – dai disastri naturali alle forme del terrorismo politico, delle persecuzioni, delle guerre e, non ultimo, della pandemia, tipiche dell'epoca contemporanea – ciascuna delle quali accompagnata dalla legittima richiesta di risarcimento sociale, simbolico o economico avanzata dalle vittime, ci portano verso una nuova evoluzione dell'uso politico dei traumi e delle memorie. La potremmo definire la politica della prova (Fassin, Rechtman 2020) che dischiude una inedita economia morale del trauma.

Per politica della prova intendo l'idea che nella società contemporanea, pervasa dalle narrazioni in tempo reale di qualsivoglia avvenimento, dai più insignificanti della vita quotidiana veicolati da ciascuno attraverso i *social network* (si pensi alle 'dirette' alle *stories*, ai *live*) ai grandi eventi della grande cronaca, l'attestazione di validità di quanto accade è consegnato all'idea di prove tangibili ed incontrovertibili. E questo vale, naturalmente e a maggior ragione, per quegli attori sociali che si candidano al ruolo di vittime.

Una polemica tutta agostana dei giorni in cui scrivo queste note riguarda Reinhold Messner che, "secondo nuove prove"⁸, nel 1985 non avrebbe conquistato per davvero la vetta dell'Annapurna, ma si sarebbe fermato cinque metri sotto la vetta, a 8.162 metri soltanto, in luogo degli 8.167 della sommità.

Non spetta a me giudicare e, del resto, dichiaro la mia incompetenza. Personalmente, ho reagito esattamente come forse il lettore ora: con un'alzata di sopracciglio e passando alla pagina successiva. Tuttavia, per quanto banale, questo esempio contiene almeno un elemento interessante: la testimonianza diretta

non basta più. L'onere della prova spetta soltanto a chi afferma.

Se nel contesto dell'epoca memoriale precedente il testimone era in garanzia sufficiente di veridicità e di validità della testimonianza, ora è necessario che il riconoscimento sociale che richiede venga, anzitutto, provato. Si può acquisire lo status di vittima soltanto se si è grado di provare di averne diritto. E l'acquisizione della condizione di vittima implica dei vantaggi relativi che, laddove non avvenga, produce varie condizioni conflittuali, prima fra tutte l'emersione di forme vittimistiche: «al riconoscimento dell'impossibilità di realizzare il desiderio segue spesso un cieco rifiuto del desiderio d'identificazione nei modelli sociali condivisi e desiderabili. L'esito finale vede il desiderio declinarsi come negazione dell'altro e dei valori socialmente condivisi» (Tomelleri 2009: 60).

L'uso strumentale dello status di vittima rende oggi profondamente ambivalente la difesa e la tutela dei diritti delle vittime. Non a caso, come quasi ogni status del tempo contemporaneo viene acquisito e, parimenti, può essere revocato. Si potrebbe aprire qua un percorso analitico che indagli i processi che hanno portato a questa svolta, osservando, ad esempio, le relazioni reciprocamente conflittuali tra vittime e carnefici, ma non rientra tra gli intenti di queste pagine⁹. Mi interessa, piuttosto osservare quali conseguenze questo abbia prodotto in relazione allo sviluppo degli oggetti culturali della memoria e del trauma.

Con riferimento al secondo, vorrei sottolineare l'operazione concettuale che una certa sociologia culturale ha tentato, con risultati assai convincenti, per espandere il campo sociale di applicazione dello status di traumatizzato. Mi riferisco alla proposta elaborata da Jeffrey Alexander (2018). Come è noto, questo autore si muove entro una prospettiva quasi radicalmente costruttivista in nome della quale la traumaticità non risiede intrinsecamente – 'naturalmente', direbbe – negli eventi, ma è uno status culturalmente e socialmente costruito. Una cosa sono gli eventi, altra cosa le loro rappresentazioni. È un ragionamento fallace quello che ascrive agli eventi un potenziale naturalmente traumatico perché questo non spiega perché alcuni eventi sono in grado di modificare, anche radicalmente, il senso dell'identità sociale di alcuni gruppi, mentre altri, parimenti consistenti, no. Affinché un evento raggiunga lo status di trauma culturale è necessario un lungo processo di significazione e di attribuzione simbolica, socialmente mediato. Il punto di partenza è il grido di rivendicazione di qualcuno

⁸ https://www.corriere.it/sport/22_agosto_07/reinhold-messner-niente-record-8mila-secondo-studio-tedesco-ridicolo-cccc5694-1634-11ed-9b98-cecb1a656088.shtml, consultato il 9 agosto 2022.

⁹ A mero titolo esemplificativo e riferendomi ad uno soltanto dei molti possibili esempi che traggio dall'esperienza della memoria pubblica italiana, mi permetto di rimandare a Migliorati (2010) e Migliorati e Mori (2011; 2013).

che ritiene di essere stato colpito, assieme ad altri, da un qualche evento che ne ha modificato radicalmente e irrimediabilmente il senso d'identità: «può essere una pretesa di fronte a qualche profonda ferita, l'urlo atterrito per la profanazione di un qualche sacro valore, il racconto di un processo sociale devastante o una domanda di riparazione e di ricostruzione sul piano emotivo istituzionale o simbolico» (Alexander 2018: 49). Se questo atto locutorio performativo avrà avuto successo, la spirale della significazione sarà stata innescata e altri verranno progressivamente convinti di essere stati vittime del medesimo evento rappresentato come traumatico. Il gruppo portatore sarà costituito e i suoi membri echeggeranno quel grido allargando progressivamente la spirale a pubblici sempre più ampi, fino a comprendere, nei casi più riusciti, l'intera umanità. È il caso dell'Olocausto, inizialmente descritto nei termini di 'distruzione degli ebrei d'Europa' (Hilberg 1973) e divenuto poi metafora del male assoluto. Ciò che mi interessa mettere in più chiara evidenza della proposta teorica di Alexander è il lavoro di progressiva sottrazione del trauma dal campo delle vittime, esposte ormai, come ho cercato di dire sopra, ad una sorta di processo di veridicità, in favore di un allargamento dell'attribuzione dello status di traumatizzato a pubblici sempre più vasti. La risposta alla domanda 'chi è stato colpito da questo dolore sconvolgente?' non è più limitata soltanto al campo delle vittime dirette, ma si allarga potenzialmente a tutti. Dipende dalla capacità persuasiva e, beninteso, dal potere simbolico di chi racconta. In questo modo, se le vittime sono esposte all'onere di provare ciò che è loro realmente accaduto e quanto questo sia stato traumatico, l'allargamento della spirale della significazione neutralizza, in un certo senso, il nuovo sospetto che le ammantava. Lungi dall'essere una condizione individuale, oggettiva e determinata dall'esterno, il trauma è, piuttosto, l'esito di un processo di attribuzione simbolica. Il senso di essere tutti traumatizzati 'tanto quanto' le vittime è la prova più solida della veridicità di quanto è accaduto.

Nel campo epistemologico della memoria è accaduto un processo simile, seppur differente negli esiti. L'era del testimone come scaturigine della memoria pubblica e istituzionalizzata degli eventi del passato meritevoli di essere collettivamente ricordati viene progressivamente sostituita, a partire dagli anni Ottanta del Novecento (epoca che coincide con l'inizio della progressiva scomparsa dei testimoni diretti delle catastrofi del Novecento e il lento revanscismo dei revisionismi e dei negazionismi), da una congerie di memorie collettive dei vari pubblici che compongono lo spazio pubblico. Sono le memorie dei passati difficili (Wagner-Pacifici, Schwartz 1991; Vinitzky-Seroussi 2002; Conway 2009) frammen-

tate, disunite (Wieviorka 2010) contese (Tota 2001). Il conflitto per il possesso e l'interpretazione della memoria diviene, in altri termini una delle cifre dei processi di significazione dei passati collettivi e, in questo, possiamo misurare tutta la distanza che separa la celebre annotazione di Halbwachs secondo cui «la società tende a scartare dalla sua memoria tutto ciò che potrebbe separare gli individui, o allontanare i gruppi gli uni dagli altri» (Halbwachs 1996: 234). Possiamo ipotizzare che questo esito discenda dalla differenziazione sociale della modernità avanzata e dalla frammentazione dei pubblici nella società comunicazione; oppure, possiamo ascrivere questi processi all'emergere di nuove e inedite possibilità di racconto e comunicazione anche del passato, alla post-politica o alla post-verità. Quel che mi pare innegabile è che, mai come nella nostra società contemporanea, il racconto del passato e i conti con le conseguenze di ciò che è accaduto non sono oggetti inerti.

Come altri, forse più di altri, memoria e trauma sono oggetti della cultura esposti a processi di costruzione del consenso: sono oggetti politici per nuove soggettivazioni politiche. Mi pare questo il senso più stretto dell'economia morale del trauma e della memoria.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agamben G. (1998), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Milano.
- Alexander J. (2018), *Trauma. La rappresentazione sociale del dolore*, Meltemi, Milano.
- Benjamin W. (1962 [1955]), *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.
- Bergson H. (1996 [1896]), *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Roma-Bari.
- Bloch M. (1925), *Mémoire collective, tradition et costume*, in «Revue de Synthèse Historique», 40: 73-83.
- Blondel C. (1926), *Compte rendu de M. Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 1: 290-298.
- Conway B. (2009), «Rethinking Difficult Pasts: Bloody Sunday (1972) as a Case Study», in *Cultural Sociology*, 3, pp. 397-413.
- Durkheim É. (2013 [1912]), *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Meltemi, Milano.
- Fassin D., Rechtman R. (2020), *L'impero del trauma. Nascita della condizione di vittima*, Meltemi, Milano.
- Frankl V. (1967), *Uno psicologo nel lager*, Ares, Milano.
- Halbwachs M. (1996 [1925]), *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli.

- Halbwachs M. (1988 [1941]), *Memorie di Terrasanta*, Arsenale, Venezia.
- Halbwachs M. (1987 [1968]), *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano.
- Hilberg R. (1973), *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Einaudi, Torino.
- Levi P. (1963), *La tregua*, Einaudi, Torino.
- Levi P. (1987), *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino.
- Migliorati L., Mori L. (2011), *Fuori dall'ombra delle forme. Memoria della Resistenza e commemorazioni conflittuali*, in «Studi di Sociologia», 3: 7-326.
- Migliorati L., Mori L. (2013), *La memoria difficile in Italia: trauma culturale e pratiche commemorative della Resistenza*, in «Sociologia Italiana – AIS Journal of Sociology», 1: 53-78.
- Migliorati L. (2010), *Il peggio è passato. Adesso arriva la guerra. Etnografia di una commemorazione fascista*, in «Etnografia e ricerca qualitativa», 3: 377-398.
- Ricoeur P. (2000), *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano.
- Tomelleri S. (2009), «Il vittimismo oggi. Il risentimento diffuso nelle relazioni sociali», in A. Bosi S. Manghi, (a cura di), *Lo sguardo della vittima. Nuove sfide alla civiltà delle relazioni*, Franco Angeli, Milano, pp. 55-62.
- Tota A. (2001) (a cura di), *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*, Franco Angeli, Milano.
- Vinitzky-Seroussi V. (2002), *Commemorating a Difficult Past: Yitzhak Rabin's Memorials*, in «American Sociological Review», 67, 1: 30-51.
- Wagner-Pacifici R., Schwartz B. (1991), *The Vietnam Veteran's Memorial: Commemorating a Difficult Past*, in «American Journal of Sociology», 97, 2: 376-420.
- Wieviorka A. (1999), *L'era del testimone*, Cortina, Milano.
- Wieviorka M. (2010), *La mémoire désunie. Le souvenir politique des années sombres, de la Libération à nos jours*, Seuil, Paris.