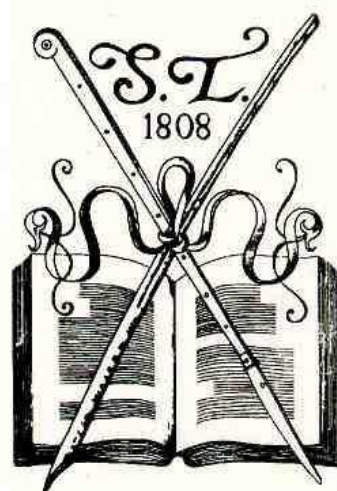


BOLLETTINO

della

SOCIETÀ LETTERARIA

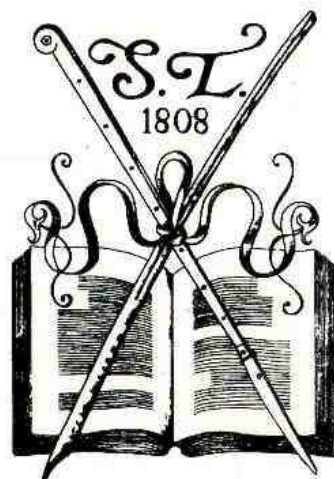


2000

BOLLETTINO

della

SOCIETÀ LETTERARIA



2000

BOLLETTINO
della
SOCIETÀ LETTERARIA

Fondato nel 1925

Redazione, amministrazione
Piazzetta Scalette Rubiani 1
37121 Verona
telefono e fax 045 595949
indirizzo Internet - <http://www.univr.it/slvr>
e-mail:
slvr01@chiostro.univr.it
letteraria.vr@libero.it

Registrazione n. 59 presso Tribunale di Verona del 24.07.1953
Composto in caratteri garamond e stampato da Cierre Grafica, Verona,
su carta Arcoprint Edizioni Avorio 100 gr/m²
copertina Old Mill 250 gr/m²

Direttore responsabile: Giambattista Ruffo
Coordinatore editoriale: Alberto Battaglia
Comitato redazionale: Paola Azzolini, Daniela Brunelli, Albertina Dalla Chiara,
Arnaldo Ederle, Francesco Monicelli, Carlo Saletti

Questo numero del Bollettino
viene stampato anche grazie al contributo
di Cierre Grafica Scarl

Sommario

Introduzione, <i>Giambattista Ruffo</i>	5
---	---

Della guerra

Nota della curatrice, <i>Maria Geneth</i>	9
Dalla guerra vera alla guerra che non c'è, <i>Adriana Cavarero</i>	13
Vita e morte, natura e cultura, <i>Emanuela Donini</i>	19
Il diritto, la guerra e la costituzione, <i>Pedrazza Gorlero</i>	33
Perché Salomone, <i>Manuela Fraire</i>	39
La balcanizzazione della ragione, <i>Rada Ivekovic</i>	53

Coscienze della Shoah

Nota di Philippe Mesnard	61
La costruzione della "pedagogia della Shoah" tra imperativi e paradossi <i>intervista a Emma Schnur</i>	65
L'atto memoriale nell'epoca di Internet, <i>intervista a Régine Robin</i>	77
Memorie grigie, <i>intervista a Tzvetan Todorov</i>	91
Generazioni e destini: il ricordo della Shoah in Ungheria, <i>intervista a Imre Kertész</i>	97
Israele e il senso della memoria dell'Olocausto: il punto di vista di un nuovo storico, <i>intervista a Tom Segev</i>	107
Memorie che emergono, memorie che configgono nell'Italia della "Seconda Repubblica", <i>Carlo Saletti</i>	117

Riscontri

La città si racconta, <i>Paola Azzolini</i>	175
---	-----

Biblioteca

Nota della curatrice, <i>Daniela Brunelli</i>	195
<i>La biblioteca</i> , Renato Nisticò	199
Elenco dei libri acquistati (1996-1999)	213

Notiziario Sociale

Elenco cariche sociali anno 1999/2000	223
Bilancio Società Letteraria - anno sociale 98/99. Stato patrimoniale	224
Bilancio Società Letteraria - anno sociale 98/99. Conto economico	225
Notizie sui collaboratori di questo numero	227
Bollettino della Società Letteraria. Sommario degli ultimi numeri	229

Introduzione

Nella pubblicazione del Bollettino della Società Letteraria 2000, vengono trattate ed approfondite tematiche tanto attuali quanto scottanti, che negli ultimi anni hanno occupato grandi spazi nei quotidiani e nelle pubblicazioni in genere, attirando l'attenzione anche del grande pubblico con incontri, dibattiti, tavole rotonde e seminari di studio e ricerca. Per la prima volta, si parla del tema della guerra e della cultura della guerra con particolare riferimento a quanto di recente intervenuto nella zona balcanica: dramma da noi tutti vissuto con grande timore, apprensione e partecipazione, anche perché molte delle notizie sulla sua ferocia e crudeltà ci venivano fornite direttamente da chi, profugo, le aveva vissute o addirittura subite sulla propria persona. Siamo grati pertanto al Filo di Arianna per tale contributo approfondito e di spessore importante, che ha contribuito a rendere più interessante il nostro Bollettino.

Il secondo aspetto trattato, "Coscienze della Shoah", rappresenta invece la continuità di una tematica che da anni il nostro Sodalizio ha scelto di portare avanti ed approfondire, dando contributi di alto spessore culturale con interventi, incontri e documentazioni spesso in anteprima nazionale o europea. Ritengo che l'apporto di ricerca dato dalla Società Letteraria alla cultura ebraica in genere ed in particolare al dramma del genocidio di tale popolo, sia stato sia stato di grande rilievo e positivo. Infine, come avevo comunicato nella precedente edizione, continua ad essere proposto alla conoscenza dei soci il settore portante del nostro Gabinetto di Lettura, la Biblioteca, con un significativo intervento di Renato Nisticò, la nota della curatrice e l'elenco delle acquisizioni. Ritengo che il nostro patrimonio biblioemerotecario sia fondamentale per la città, non solo per il numero dei volumi, ma anche per la qualità e talvolta l'unicità degli stessi e che la strada che stiamo perseguendo con la collaborazione precisa e la grande competenza e passione di Daniela Brunelli, curatrice della sezione, e di Leone Zampieri, ci darà a breve meritate soddisfazioni, facendoci raggiungere obiettivi e traguardi fino a poco tempo fa insperati.

Queste brevi osservazioni credo che evidenzino il rilievo da noi sempre più attribuito al Bollettino, diventato un punto di riferimento editoriale ed un appuntamento annuale irrinunciabile, sia per fornire ai soci tutte le notizie possibili sull'arricchimento e l'aumentata consistenza del nostro patrimonio, sia per pubblicare quanto di più rilevante è stato trattato e curato nella nostra attività culturale.

Il Presidente della Società Letteraria
Giambattista Ruffo

Della guerra

**a cura di
Maria Geneth**

**testi di
Adriana Cavarero, Elisabetta Donini
Maurizio Pedrazza Gorlero, Manuela Fraire, Rada Ivekovic**

Nota della curatrice

IL FILO DI ARIANNA

"Non rimuovere la guerra d'altri: guerre umanitarie e disumanità delle guerre"

Il progetto di seminario nasce dalle riflessioni e dal dibattito che hanno accompagnato le guerre nell'ex-Yugoslavia a partire dal 1991, raggiungendo l'acme nella primavera del 1999.

Il Filo di Arianna dal 1984, ospitato dalla Società Letteraria, organizza seminari e convegni, con l'impegno di osservare il mondo da un angolo visuale dichiaratamente femminile, ora che il pensiero della differenza sessuale ha smascherato il soggetto universale falsamente neutro. Il nostro amore per le diversità non si esaurisce nella valorizzazione della differenza femminile, ma si estende alla pluralità di culture, appartenenze, provenienze, con una attenzione costante al mutare della realtà.

La guerra del Kosovo ci ha indotto a condividere l'orrore e il rifiuto dell'indifferenza: morte, massacri sono entrati nella nostra quotidianità attraverso lo spettacolo mass-mediologico, con una ferocia e nitidezza sovente insopportabili. Spontanea nasceva in tutte la domanda: che possiamo fare? come fermare questo meccanismo mortifero? Nel dibattito, per settimane cristallizzato sul dilemma intervento/non intervento, è emerso il senso di impotenza che ciascuna, pur nella diversità delle posizioni, cercava di esorcizzare: partecipando alle manifestazioni per la pace, o sostenendo l'inevitabilità dell'intervento armato.

Ben presto abbiamo sentito che il dilemma, l'interrogarci incessante su quale fosse la giusta posizione poteva, poco utilmente, bloccare il confronto. Abbiamo scelto di provare a diversificare i piani della nostra riflessione.

Sul piano del 'fare', continuiamo a cercare un'informazione completa su ciò che accade nel mondo, resistendo all'abitudine all'orrore, conservando la capacità di indignarci. È necessario considerare l'elaborazione dell'impotenza come il primo passo, indispensabile, per inventare una cultura di pace, concretamente praticabile nelle nostre vite, a partire dai soggetti che siamo, nei nostri luoghi e nelle nostre relazioni. Anche se, più fortunate di altri, possiamo godere dei vantaggi di un ordinamento democratico che ci fa balenare la possibilità di avere peso nelle scelte collettive, spesso dobbiamo prendere atto del fatto compiuto e diveniamo consapevoli dei vincoli e dei limiti nel potere dei singoli, vincoli che sembrano paradossalmente crescere al crescere del livello di responsabilità.

Sul piano del 'comprendere', il seminario, svoltosi tra l'Ottobre e il Dicem-

bre 1999, si proponeva una elaborazione teorica sui meccanismi di base dell'agire umano, quelli che al di là e oltre gli eventi di natura economica e sociale, da sempre hanno governato la storia. Alludiamo all'aggressività, al desiderio di dominio, al militarismo, all'amore per le proprie radici, al senso di appartenenza. È indispensabile capire perché la valorizzazione delle differenze, un concetto a noi caro, sia all'origine di guerre di indipendenza, secessione, liberazione, come se affermare con orgoglio la propria specificità passasse necessariamente per una rottura violenta delle vecchie appartenenze.

Altro tema centrale è quello della possibile diversità tra donne e uomini in tema di aggressività, violenza, guerra, a partire da alcuni presupposti, quali la constatazione che da secoli sono gli uomini al vertice del potere politico e loro sarebbe la scelta pace/guerra, mentre d'altro canto l'attenzione al vivente e l'attitudine a prendersene cura è iscritta nella biologia femminile e rinforzata dal ruolo.

Più degli uomini le donne sono vittime della violenza nei conflitti: le guerre del Novecento vedono una inversione drammatica nella proporzione fra vittime civili e militari, mentre le guerre dei Balcani hanno mostrato l'utilizzo dello stupro come umiliazione del nemico, volontà di contaminarne la purezza del sangue, ma soprattutto riduzione delle donne a corpi di cui altri sarebbero legittimi proprietari e custodi.

Le relatrici e il relatore invitati portano importanti contributi alla discussione:

Adriana Cavarero, a partire dal pensiero di Hobbes, enuncia il paradosso di una aggregazione di Stati moderni che fa guerra a Stati pre-moderni per estendere ad essi i valori della liberal-democrazia.

Elisabetta Donini affronta la citata, spinosa questione se si ponga, tra donne e uomini, una diversità di comportamento nell'esercizio del dominio e nell'uso della forza, se sia vero che le donne sono naturalmente portate alla pace, mentre gli uomini sarebbero naturalmente aggressivi, sottolineando nelle sue argomentazioni che il nesso esiste, anche se si tratta di realtà legate alla contingenza storica, aperte al cambiamento.

Maurizio Pedrazza Gorlero chiarisce gli aspetti problematici della Costituzione italiana a proposito di guerra.

Manuela Fraire afferma paradossalmente che, se la guerra viene scatenata per portare la pace, il conflitto non va spento o evitato ma correttamente gestito: il suo dispiegarsi permette alle diversità di vivere; mentre l'uniformità è il frutto dell'assenza di dialettica. Per evitare la guerra bisogna mantenere alta la conflittualità e il concetto di alterità resta centrale, anche se in contraddizione con il naturale desiderio di fare legame.

Rada Ivekovic, osservando il suo Paese dal volontario esilio in Francia, afferma che le guerre dei Balcani hanno determinato la nascita di nuovi soggetti

politici, ma anche un'avanzata del patriarcato, perché, quando l'enfasi sull'etnia e la purezza del sangue diventa cruciale, è necessario un controllo ferreo sulle donne. A lei dobbiamo una annotazione preziosa, che concorda con l'ipotesi di una minore predisposizione delle donne alla guerra: noi siamo fisiologicamente avvezze ad accogliere all'interno del nostro corpo l'altro da noi, e nella sessualità e nella maternità, quindi siamo inclini ad accogliere la diversità piuttosto che aggressivamente a respingerla.

Un anno fa, sollevate perché il conflitto nelle sue forme più eclatanti sembrava concluso, o almeno era uscito dagli schermi televisivi, avanzavamo la proposta di "non rimuovere la guerra d'altri"; pensiamo che quell'invito conservi anche oggi una ragione di essere, dato che nella ex-Yugoslavia e in molti, troppi altri luoghi, conflitti armati e violenza sono realtà quotidiana.

Maria Geneth

Dalla guerra vera alla guerra che non c'è

di Adriana Cavarero

Invitata dal Filo di Arianna ad aprire il seminario "Non rimuovere la guerra d'altri", ho deciso di proporre categorie generali utili a discutere il concetto di guerra e ho scelto il titolo "Dalla guerra vera alla guerra che non c'è": avrebbe potuto essere diverso, forse più esplicito, come "Dalla guerra in Europa, all'Europa e la guerra".

Siamo alla fine del Novecento, è quasi obbligatorio fare un bilancio: per quanto attiene all'Europa, se dividiamo il Novecento in due, con il 1945 a fare da spartiacque, la prima parte del secolo è caratterizzata da due guerre mondiali, due guerre shock, con il vecchio continente a fare da scenario. La seconda guerra si estende ai luoghi più lontani, ma è difficile negare che sorga e abbia come teatro fondamentale l'Europa. Dopo il 1945, la seconda metà del secolo non vede la sparizione della guerra o delle guerre, ma è caratterizzata da alcune guerre che non si svolgono in Europa (verità geografica per il conflitto del Vietnam, ad esempio), e da altre che sono comunque percepite come appartenenti ad un luogo che non è Europa, anche se geograficamente e storicamente le appartengono, come Bosnia e Kosovo. Nel frattempo, in questa seconda metà di secolo viene costruita – uso questo vocabolo non a caso – con l'immaginario oltre che con le leggi, gli accordi, i trattati, una certa idea di Europa più ristretta, rispetto ai criteri storico-politici e geografici. A partire dal Medioevo, la "guerra vera" del nostro immaginario europeo è quella dove l'Europa è teatro di guerra, mentre "la guerra che non c'è" è quella che non è in Europa, anche se le è molto vicina, a volte pericolosamente vicina. Vorrei centrare l'attenzione sull'Europa così come è ora, storicamente e geograficamente, così come viene a configurarsi, a restringersi in questa fine secolo. La famosa definizione di von Clausewitz, "la guerra è la politica continuata con altri mezzi", è vera non solo per il periodo moderno, ma a mio giudizio per quasi tutta la storia dell'Occidente. È certo che, prima dello Stato moderno, prima dell'era che ci riguarda e quindi dell'Europa che ci riguarda, la guerra era la politica continuata con altri mezzi, si affiancava alla politica, radicalizzava la politica, rendeva più chiara la radice della politica. Con la fondazione dello Stato moderno, la guerra diventa fondazione stessa della politica, quindi essere o non essere in guerra ha da sempre a che fare con quello che si definisce Stato moderno, con la nostra forma della politica. Passerò ora al mio bene amato Hobbes, che, analizzando gli aspetti teorici fondamentali dello Stato moderno, parla di tre tipi di guerra. La prima è la guerra fondativa o, se volete, guerra

assoluta, descritta come inerente allo Stato di natura, guerra di tutti contro tutti. È una guerra assoluta in molti sensi, ogni individuo è contro ogni altro e quindi non c'è alcuna alleanza, alcuna amicizia possibile, alcuna relazione se non quella della guerra, in questo senso assoluta da qualsiasi forma di relazione: essa stessa, la guerra, diventa paradossalmente l'unica forma di relazione possibile, assoluta da ogni costruzione politica, nel senso che è immaginata, che è pertinente all'immaginario. Naturalmente Hobbes sa che non esiste lo Stato in natura, ma a livello fondativo serve immaginare uno Stato di natura, caratterizzato dal fatto che non è uno Stato politico, è apolitico o prepolitico, sciolto, assoluto da qualsiasi forma di diritto, da qualsiasi costruzione imposta dal Governo, dal Potere. È noto che, proprio a partire da questa guerra assoluta di tutti contro tutti, Hobbes enuncia il principio fondamentale dello Stato moderno, quello dell'uguaglianza: prima dello Stato moderno non esiste alcun concetto politico di uguaglianza, una categoria che non aveva alcun senso. Poiché la categoria di uguaglianza è costitutiva di quella forma politica che è il nostro Stato moderno, chiamato generalmente liberal-democratico, Hobbes, attraverso il concetto di guerra assoluta di ciascuno contro ciascuno, costruisce le categorie fondamentali non solo dello Stato moderno come forma di dominio, ma dello Stato moderno nei suoi contenuti "ideologici". Per ideologici si intenda che da forma diventano contenuti: un determinato tipo di sistema di dominio chiamato democrazia, dove tutti sono uguali, dove tutti hanno diritto di voto, dove i diritti sono individuali ed universali. Tutto ciò a partire da questa categoria, da questa "immaginazione" della guerra assoluta, che mostra tutti come equivalenti. Tutti sono uguali perché tutti possono uccidere ed essere uccisi: come dice il grande Hobbes, questo solo concetto fonda l'uguaglianza tra gli esseri umani: tutti hanno paura della morte, quindi tutti gli uomini sono uguali. Se tutti gli uomini sono uguali, i diritti devono essere uguali per tutti, la partecipazione alla cosa politica deve essere uguale per tutti e così via. La libertà è uguale per tutti nella misura in cui è consentita dalle leggi, e a partire da qui si fondano, anche costituzionalmente, gli Stati liberal-democratici.

Passiamo quindi alle rimanenti categorie, la guerra esterna e la guerra interna o, se volete, la guerra contro il nemico esterno (uno Stato contro l'altro, nel caso degli Stati moderni) e la guerra interna o guerra civile. Secondo Hobbes il sistema di dominio, cioè lo Stato costruito con un patto a partire dalla guerra assoluta, serve a garantire la pace interna, ad evitare una guerra civile. Lo Stato esiste, funziona, quando garantisce la pace interna. Quando c'è una guerra civile, afferma Hobbes, lo Stato non è semplicemente in crisi, ma non esiste più. Anche se la guerra civile è considerata un male in tutta la storia politica a partire da Platone, o meglio a partire da Omero fino ai giorni nostri, è Hobbes ad affermare che lo Stato moderno ha la sua legittimazione nell'assi-

curare la pace interna, nell'evitare la guerra civile. Sottoscritto il patto, un sovrano può emanare leggi, ma lo stesso patto dà al sovrano anche quella che Hobbes chiama "la spada", l'esercito la polizia i carabinieri, in quanto l'unico fine dello Stato è garantire la pace interna.

Terza categoria è la guerra esterna, cantata da Omero e stabile presenza fino ai giorni nostri. Lo Stato moderno è una struttura razionale, centralizzata, basata sull'uguaglianza, sulla democrazia, sui principi liberali, ma è anche uno Stato nazionale, con un territorio ben preciso.

Molto dopo Hobbes, ma su modello hobbesiano, si costituisce un insieme di Stati nazionali su di un territorio comune che possiamo chiamare Europa, geograficamente l'antico territorio dell'Europa medievale. Tra uno Stato moderno e un altro, al di sopra dei quali non vi sia alcuna altra entità sovrana, non può sussistere un rapporto di pace, la pace sarà un fatto del tutto eccezionale: normale, secondo Hobbes, è una situazione di guerra. In questo senso l'ONU e gli altri organismi sovranazionali sono invenzioni, come dire, interessanti, ma non hanno nessuna efficacia perché non hanno la spada, non hanno operatività pronta e fattiva. La situazione normale fra Stati nazionali europei è la guerra: quando gli Stati nazionali d'Europa sono in una situazione di pace è perché sospendono la guerra, ritenendo più conveniente la pace.

Riassumendo le tre categorie che ho analizzato attraverso Hobbes, si potrebbe dire che lo Stato nella sua singolarità, ad esempio l'Italia, viene da una categoria fondativa di guerra assoluta, ai confini vi è una continua potenziale minaccia di guerra, mentre all'interno si struttura come tentativo di garantire l'assenza della guerra civile.

La prima metà del Novecento, con la guerra in Europa, resta ancora all'interno del classico modello hobbesiano: l'Europa è teatro di guerra e vede lo scontro fra Stati nazionali dopo un periodo di pace, pace che non è certo la condizione normale. La seconda parte del Novecento vede invece una graduale, tendenziale sparizione degli Stati nazionali, non ancora cancellati sulla carta ma sempre più sfumati nell'immaginario: la costruzione dell'Europa come blocco, come super Stato, a partire da Maastricht, vede i confini nazionali non contare più e perdersi il concetto di Stato nazionale, dal punto di vista pratico ed economico. Tale costruzione risulta efficace perché produce pace all'interno di questi più vasti confini.

Nel sentimento comune una guerra fra Italia e Francia oggi, non solo è impensabile, ma sarebbe percepita come una guerra civile. Ad alcune cose difficilmente si rinuncerà, la lingua per esempio, ma noi sentiamo l'Europa come un territorio libero dalla guerra, non riteniamo possibile una guerra fra Stati europei, perché non li sentiamo più come Stati divisi. Sentiremmo una guerra che avesse l'Europa di Maastricht per teatro come una guerra civile, una guerra interna.

Abbiamo un atteggiamento diverso nei confronti delle guerre che scoppia-

no fuori dall'Europa, anche se molto vicine. Queste guerre ci spaventano, anche se alcuni dicono che sono necessarie. Certamente la guerra del Kossovo è una guerra vicina all'Europa, la Jugoslavia è uno Stato vicino all'Europa ma la Jugoslavia non "è" l'Europa. Il conflitto nei Balcani non viene percepito come guerra civile, non riguarda l'Europa intesa come super Stato. La Jugoslavia non è un teatro europeo, è un teatro per così dire extra-europeo, per quanto possa dispiacerci e farci paura.

Diamo uno sguardo agli aspetti che costituiscono l'immaginario e costruiscono l'ideologia a proposito dell'antica guerra vera, la guerra che c'era, quella del teatro europeo, e di questa guerra che non c'è, nel senso che c'è ma non è in Europa: mentre l'Europa viene percepita come luogo delle democrazie occidentali liberali egualitarie e quindi come luogo della più avanzata modernità, il Kossovo o la Bosnia appaiono come ricaduta, non essendo mai stati moderni, nel Medioevo pre-moderno. Le caratteristiche di questa guerra, prima ed al di là dell'intervento dell'Europa e della NATO, sono di una guerra interna, civile, etnica, se volete tribale, esattamente quel tipo di guerra che lo Stato moderno ha eliminato, garantendo la pace. Il moderno Stato di Hobbes non libera dalla guerra, anzi, la guerra tra Stati è costitutiva dello Stato moderno: libera dalla guerra interna, ossia garantisce dai conflitti intestini, dallo scontrarsi di diverse appartenenze, di diverse ideologie. Le strutture democratiche hanno lo scopo di placare il conflitto, ossia tradurlo in conflitto parlamentare, lotta di partiti, denominata ancora lotta, ma che non scatena e non radicalizza la guerra. Quando lo Stato moderno funziona, si assume efficacemente questo compito. Ora, visti con la lente dello Stato moderno e dell'Europa di fatto costruita come super Stato, i conflitti della ex-Yugoslavia sono premoderni, in quanto non c'è Stato moderno, forse non c'è stato mai. L'insieme di valori, chiamiamoli liberal democratici, viene imposto attraverso la guerra a questi Stati pre-moderni, affinché anch'essi imparino a diventare moderni, ossia a diventare liberal democratici, e se questo avverrà saranno conglobati nel super Stato dell'Europa e tutelati dalla guerra.

Forse l'unica e vera, profonda giustificazione dell'Europa e degli USA per l'attacco della NATO è che si porta la guerra in Paesi già impegnati in una guerra civile e la si trasforma in una vera guerra, una guerra all'altezza della tecnologia degli Stati liberal democratici avanzati. Si porta a loro la guerra, affinché possano diventare Stati moderni e quindi essere inglobati in un territorio dove la guerra non c'è più: vi portiamo guerra per liberarvi dalla guerra, perché se noi non vi facciamo guerra per difendere i valori liberal democratici che da voi non sono rispettati, voi sarete sempre in guerra civile, situazione propria degli Stati pre-moderni. Vi facciamo guerra per permettervi un futuro senza guerra, perché l'Europa è la terra senza guerra. Zizek, un intellettuale molto interessante

che insegna a Lubiana e a New York, quindi sta nel luogo della società liberal democratica ma anche nel luogo dei barbari pre-moderni, sottolinea come questa Europa sia disposta ad allargare i suoi confini gradualmente, a mano a mano che negli Stati della ex-Yugoslavia il progresso economico, ovvero il capitalismo, si consolidi fino a costituire quello scenario politico del capitalismo avanzato che è il sistema liberal democratico. A suo dire, vista da Parigi, la Croazia non è davvero Europa, siamo proprio al limite dei territori barbari; la cosa già cambia vista da Vienna, da Vienna la Croazia è già più vicina all'Europa. Guardando dalla Croazia, che si sente Europa, via via i confini della diversità e della similitudine con l'Europa continuamente si spostano. Questo significa che i confini dello Stato moderno allargato si spostano in relazione alle scelte economiche, ma anche ideologiche, ossia secondariamente all'instaurarsi del modello liberal democratico e quindi all'universalismo dei diritti.

Il modello liberal democratico prevede un alto livello di tolleranza, l'Europa viene presentata come luogo della tolleranza, si costruiscono moschee e l'intolleranza si combatte con le leggi, anche se a volte sono inefficaci: ciò che caratterizza invece gli Stati premoderni, barbari, etnici, è un alto tasso di intolleranza. Se è vero che l'Europa è caratterizzata da un alto tasso di tolleranza per le sue differenze interne, è anche vero che è del tutto intollerante rispetto a modelli alternativi: esportare il nostro modello liberal democratico e quindi, i diritti individuali universalmente tutelati, presuppone l'idea e la convinzione evidente che il modello europeo e, diciamo, l'universalismo dei diritti sia il migliore dei modelli possibili. E trattandosi del Bene, nei confronti del quale ogni altro modello è il Male, è del tutto intollerante rispetto ai mali.

Sto cercando di essere il meno ideologica possibile, usando solo categorie politiche per metterle in discussione: la giustificazione di coloro che si uccidevano vicendevolmente in Kosovo, era: "io ti uccido perché sei di un'altra religione, perché sei di un'altra etnia, perché sei su di un territorio che appartiene a me da 700 anni", motivazioni passionali, intolleranti, che pretendevano di giustificare la violenza, la guerra, le armi. Ciò che giustificava le armi raffinatissime, le così dette bombe intelligenti della Nato, non erano passioni, ciò che costituisce da Omero in poi l'alimento della guerra, ma era invece il Bene, la Pace, ossia valori che erano e che nell'ideologia rimangono indiscutibili in quanto universali.

Vita e morte, natura e cultura

di Elisabetta Donini

Quando Maria Geneth mi ha proposto di intervenire nella discussione, mi ha mandato una traccia delle riflessioni fatte dal gruppo che ha preparato il seminario: ho trovato molto suggestive alcune sollecitazioni intellettuali che rinviano a prospettive di lungo, lunghissimo periodo, in quanto si parla dei meccanismi di base dell'agire umano, si parla dei meccanismi di natura economica e sociale che da sempre governano la storia dell'umanità, ma tutto questo assume particolare importanza perché l'ultima delle molte guerre in corso ci ha coinvolte in modo più diretto, perché l'Italia è stata paese in guerra con l'intervento NATO contro la ex-Jugoslavia.

La guerra della Repubblica Federale Jugoslava contro la popolazione albanese del Kosovo, le guerre in Cecenia o a Timor Est o in Africa, in una parola la persistenza della guerra in tanti paesi diversi avalla in qualche modo la sensazione, talvolta più rassegnata, talvolta più inasprita, che la guerra faccia parte del retaggio della storia dell'umanità, che appartenga a quelle dimensioni dell'umano ineliminabili ed è per questo che un ragionamento di lungo periodo mi è parso necessario. Vorrei confrontarmi con questa dimensione, ma non soltanto, perché proprio i 79 giorni dei Balcani, Serbia, Kosovo, se vogliamo caratterizzarli etnicamente, anche se non credo sia troppo giusto farlo, hanno ciascuno la loro specificità ed è di tali specificità che bisogna ragionare, con esse bisogna confrontarsi per capire come è potuto succedere che quella guerra scoppiasse, che l'Italia vi prendesse parte contribuendo ai bombardamenti, che in Italia ci fosse un movimento pacifista in cui le donne hanno avuto una voce abbastanza vivace ma che non è riuscito a fermare la guerra.

Da un lato mi attrae infatti una prospettiva di ragionamento sul lunghissimo periodo, dall'altro mi sento però almeno altrettanto coinvolta nell'impegno di responsabilità politica di misurarci con l'immediato: nel presente e nel futuro vicino, che cosa sappiamo, possiamo e vogliamo tentare di fare per evitare il rischio di guerra? Di sicuro non lo evitiamo nel breve periodo, quindi ragionare sui meccanismi di base dell'agire umano può dare qualche altro strumento, perché è cambiando nel profondo le culture e le mentalità che possiamo forse sperare di attenuare i rischi di guerra.

Come titolo ho proposto "vita e morte, natura e cultura" ed ero fortemente tentata di aggiungere un terzo binomio, "donne e uomini", dopo di che la lettura trasversale avrebbe potuto diventare "vita, natura, donne" rispetto a "morte, cultura, uomini". Ho poi scelto di non esplicitare il terzo binomio, che però

sarà alla base di tutto quello che mi sono ripromessa di discutere con voi. Non l'ho proposto sin dal titolo per non irrigidire eccessivamente il nesso "morte, cultura e uomini", che credo esista profondamente nella storia, ma che non vorrei fare apparire come cogente, come necessitante, così come non mi illudo che "vita, natura, donne" sia altrettanto immediatamente indicativo che le donne siano spontaneamente pacifiche, mentre gli uomini sarebbero spontaneamente aggressivi. Non è riscontrabile come universalmente vero, non mi illudo che sia in questi termini così semplicistici: non tutte le donne sono pacifiche né pacifiste e per fortuna non tutti gli uomini sono aggressivi né guerrieri, ma questi nessi ci sono e vanno messi in discussione, con cautela, perché è all'interno di tali cautele che credo ci sia lo spazio del cambiamento. C'è spazio perché l'associazione tra vita-natura e morte-cultura possa essere trasformata e non è un fatto "naturale" che gli uomini siano prevalentemente soggetti portatori di morte nelle guerre; anzi, che essi abbiano elaborato una cultura di guerra è, a sua volta, un fatto non naturale, che quindi può essere trasformato.

Quello che vi voglio proporre è proprio un ragionamento che guardi a natura/cultura, vita/morte come a dimensioni storiche. In quanto storiche, esse sono strettamente soggette a dinamiche di cambiamento e quindi strettamente legate agli impegni che donne e uomini, come soggetti della storia, riescono o non riescono a mettere in campo per cambiare l'assetto delle cose esistenti, come ad esempio la dinamica della guerra. Anticipo qui uno dei punti centrali della mia relazione: mi preme un ragionamento culturale che non si limiti alla dimensione della riflessione e della rimessa in discussione di mentalità ricevute, ma che sia soprattutto un ragionamento progettuale, che trovi uno spazio per una prospettiva realistica di cambiamento. Nel presente si possono individuare soggetti e modi di agire, di ragionare, di atteggiarsi che non soltanto dichiarano di non volersi riconoscere nella cultura della guerra ma che praticano orizzonti che non sono quelli della guerra. Questo sarà l'approdo, attraverso alcune elaborazioni in parte mie, in parte riprese da altre autrici e proprio attorno a questi nessi, che non vorrei rendere troppo stringenti, ma che ritengo nello stesso tempo sensati, si svolgerà il ragionamento. La dominanza del maschile nella storia si può accostare alla dominanza della guerra sulla pace e della morte sulla vita: si tratta di nessi da disarticolare, ma sostanzialmente questo è il tema che vi voglio proporre a partire da due autrici: Rada Ivekovic, per me una delle figure più importanti nell'analisi della guerra in genere e di quelle dei Balcani in particolare; l'altra è Barbara Ehrenreich, della quale è stato tradotto recentemente *Riti di Sangue*, pubblicato da Feltrinelli, un libro con cui vale la pena di misurarsi, pur evitando meccanismi di identificazione, attraverso una lettura in profondità.

Ehrenreich sostiene che il fatto stesso che il nesso fra guerra e maschile sia

ritenuto così ovvio da non dovere essere nemmeno argomentato, tanto è evidente, viene a costituire un problema. Scrive: "la guerra è, anzi, una delle attività più rigidamente connotate secondo il genere che l'umanità conosca". Genere, cioè quella dimensione che non attiene alle differenze biologiche tra femmine e maschi, ma alle differenze culturali, costruite attraverso i secoli, le diverse società, l'evoluzione differente in contesti differenti. Ci sono infatti delle attribuzioni privilegiate: il ruolo dei guerrieri in tutte le culture è attribuito agli uomini; possiamo trovare le amazzoni, ma si tratta di anomalie. Se oggi si va verso l'esercito professionale con la partecipazione delle donne è perché molte cose stanno cambiando e magari vale la pena di ragionarci, però la tradizione culturale porta a considerare naturale il binomio 'maschile e guerra'. Ehrenreich segnala che è proprio un problema che non faccia problema, che sia stata accettata, interiorizzata la convinzione che al maschile attiene fare la guerra e che gli uomini non sarebbero tali se non fossero anche guerrieri: "la guerra è, anzi, una delle attività più rigidamente connotate secondo il genere che l'umanità conosca".

Talmente esclusivo è il nesso tra guerra e maschilità che gli studiosi maschi ne parlano senza quasi sentire la necessità di nominare i due sessi. In un'antologia di scritti di antropologia della guerra, tutti di autori maschi, pubblicata nel 1990, non esistono neppure nell'indice le voci 'genere' o 'maschile' e le donne sono citate non più di una dozzina di volte, come mogli, come prigioniere di guerra, come partecipi del banchetto cannibalico. Se a porsi il problema sono autrici, lo fanno su un altro versante, che rischia di essere altrettanto riduttivo, altrettanto rigido: sembrano così sopraffatte da questo nesso da considerare la mascolinità, intesa a volte come mero dato biologico, come una spiegazione sufficiente ed esauriente del fenomeno guerra. In questa ottica la guerra diventa l'inevitabile esito dell'aggressività maschile, mentre le armi, la forza intrusiva delle lance e dei missili, la penetrazione e l'esplosione, mimerebbero l'aspetto fallico della sessualità. La forma delle bombe, dei missili, tale era e anche oggi rimane uguale, ma a me pare troppo facile e semplicistico dire: "Ah, dunque la guerra c'è perché il maschile è aggressivo da sempre". Questi "da sempre" sono proprio i nodi da mettere più strettamente in discussione.

Se Ehrenreich si riferisce a tutte le guerre, Rada Ivekovic riflette invece sulle guerre dei Balcani e nell'ultimo volume pubblicato in italiano, *Autopsia dei Balcani*, scrive: "Questa guerra è sessuata, come ogni guerra, o forse lo è di più, poiché è anche una guerra per la restaurazione del patriarcato, per l'eliminazione di ogni 'corpo estraneo'" e qui si apre un ragionamento complesso sulla restaurazione del patriarcato nei Paesi della ex-Jugoslavia, per i quali c'è tanta nostalgia, chiamata ironicamente "jugonostalgia". Ormai la categoria delle/dei 'jugonostalgici' è uno dei termini con cui si definiscono tante donne e

tanti uomini che le dinamiche correnti vorrebbero costringere a dichiararsi come serba o serbo, croata o croato, slovena o sloveno, bosniaca o bosniaco e che invece dicono: "non sono nulla di tutto ciò, piuttosto mi rassegnò a dirmi jugonostalgico/a". Nostalgico/a di un mondo in cui la convivenza di diverse storie culturali, prima ancora che etniche, era certo non idilliaca, ma in qualche modo reggeva. Rispetto a quel mondo, l'immissione del patriarcato e del nazionalismo militarista è una restaurazione, che Rada Ivekovic riconosce come profondamente impregnata di maschile. Quindi, almeno in queste due citazioni, tanto la guerra come dimensione metastorica, quanto ciascuna guerra nella sua specificità, vengono trattate come profondamente legate al maschile.

Il ragionamento che vi propongo vuole giungere a mettere in discussione che il maschile sia 'naturalmente' aggressivo, che quindi la guerra debba continuare ad esistere e che essa sia una componente irrinunciabile della natura umana e della storia, quindi anche del destino umano. Ora, natura e destino sono a loro volta termini gravidi di infiniti pericoli in tempi di guerre e le guerre dei Balcani se ne sono abbondantemente caricate. Esse sono state infatti largamente associate ai risentimenti nazionalistici: ci sono tuttora donne e uomini che non vorrebbero farsi schiacciare da queste identificazioni etnico-nazionalistiche, però la Slovenia, la Croazia, la Serbia, la Bosnia e adesso il Kosovo, la Macedonia si sono a poco a poco frammentate nella "esplosione delle nazioni" (come suggerisce efficacemente il titolo di un libro di Nicole Janigro), proprio in nome di una identità etnica incompatibile con le altre identità etniche. La 'jugonostalgia' è la nostalgia di un mondo multietnico che si è frammentato, separando le etnie, le culture e le lingue. Maria Mitrovic, relatrice nell'estate 1999 alla Scuola delle Società delle Storiche di Siena, parlava con grande dolore del serbo-croato, la lingua madre che le è stata sottratta. Era un misto di serbo, croato, bosniaco, che non poteva essere annesso a nessuna delle identità cosiddette etniche, ma ora è stato rielaborato, separando a forza la componente serba da quella croata o da quella slovena, inventando lingue che non esistevano in nome della purezza etnico culturale, una purezza, come in tutti i processi di invenzione delle nazioni, assolutamente posticcia, fittizia, creata a posteriori.

C'è un modo secondo me molto appropriato di definire tutto ciò, quello di Benjamin Anderson quando parla di "comunità immaginate". Le nazioni sono state volta per volta inventate nella storia come comunità immaginate; "immaginate" non significa però che non siano costrutti assai efficaci, così efficaci da giustificare guerre devastanti. Queste operazioni di immaginazione si reggono fondamentalmente su due componenti, che talvolta vanno insieme, talvolta si separano: l'idea di una comune origine e quella di un destino comune. La nazione, come inscritto nel termine, è tale "per natura", per nascita e per legami

di sangue, per cui figli della nazione sono tutti coloro che discendono dal comune antenato, che in realtà non esiste, ma viene ricostruito attraverso una genealogia che disegna origini comuni, una stirpe comune. Le donne sono allora essenziali per garantire la purezza della nazione, purché vengano tenute sotto controllo e non vengano inseminate dal maschio sbagliato; la nazione di sangue è costruita con un'operazione di dominanza maschile che si serve delle donne per garantire la purezza di sangue; il controllo sulle donne esiste in tutte le civiltà patriarcali, variamente messo in opera sotto diversi cieli; tutte le civiltà patriarcali se ne sono servite. La nazione rimanda quindi alle origini e pretende origini comuni che non sono mai esistite: semmai l'unica origine comune – se è sensata una tra le tante teorie sulla storia dell'umanità – è la comune Madre Africana, da cui proverremmo tutte e tutti; questo però non è il tipo di origine comune su cui invece si pretende di sostenere la diversità irriducibile fra uno sloveno e una croata o un serbo e un'albanese. La nazione per nascita rimanda quindi del tutto surrettiziamente al lontanissimo passato, pretendendo di esistere da sempre e il “da sempre” viene poi generalmente rielaborato in un “per sempre”. Così la nazione serba, magari a partire da una componente illirica antichissima, si ripropone come una comunità che vuole restare se stessa e aderire attorno a quell'identità “per sempre”.

L'altra componente portante nella costruzione delle comunità immaginate, attorno a cui si organizzano i nazionalismi, è quella del “comune destino”. Anziché risalire all'antico passato, ci si proietta in una missione per il futuro. Vi leggo a questo proposito un passo di una americanista francese, Elise Marienstras, tratto dal saggio *Nous, le peuple: les origines du nationalisme américain*, dove si parla degli Stati Uniti d'America. Nel caso degli Stati Uniti è chiaro che il legame di sangue proprio non potrebbe essere invocato, anche se c'è una componente, quella WASP, che esercita un ruolo dominante. Essendo gli Stati Uniti il più mescolato dei *melting pot*, proclamatosi aperto agli apporti di tutto il mondo, la nazione americana ha dovuto cercarsi un altro tipo di legittimazione e se l'è data nel “comune destino”. Le affermazioni di questa autrice sono molto suggestive: “. . . una comunità, contemporaneamente profana e sacra. Ogni tentativo di spezzare l'unità nazionale sarebbe dunque blasfemo. L'Unione non è solamente un grande fatto politico, è un comandamento divino e una necessità della storia”. Quanto afflato mistico nei discorsi di tanti presidenti americani nel corso della storia, dai primi Jefferson o Lincoln ai più recenti Kennedy o Clinton: la mistica della missione della nazione americana nel mondo, la mistica che ha preteso di avallare il cosiddetto intervento umanitario in nome di ragioni superiori di civiltà!

Mentre il legame di sangue cerca di garantirsi con un “da sempre”, la missione si garantisce con un “per sempre”, cioè “ci riconosciamo in questo, che

è la nostra vocazione, la nostra missione, il nostro destino". Ci riconosciamo talmente che diventa una necessità della storia. Mi interessa segnalarvi questi due diversi modi e come entrambi convergano nel carattere di necessità: non potrebbe che essere così, o perché veniamo da antiche origini che ci hanno fatti essere così o perché ci realizziamo in una missione per cui dobbiamo essere così. Una forza che diventa quasi ineludibile, come necessità della natura e/o della storia. Rispetto a questo, i miti delle origini esercitano una funzione irrinunciabile, diventando poi proiezione verso il futuro; così la guerra spesso esercita la funzione di inverare tanto la natura quanto il destino attorno a cui una nazione si riconosce.

Considero ora un testo di Rada Ivekovic, *La balcanizzazione della ragione*, di grandissima importanza concettuale e politica, per la pregnanza della messa in discussione del patriarcato come categoria della storia sociale, dei rapporti tra uomini e donne, dell'esercizio del primato degli uomini sulle donne, ma anche come categoria filosofica, connessa a tutte le basi dell'impianto della filosofia occidentale. Viene analizzato come questo costrutto, da secoli vincente nel pensiero occidentale, si basi su un soggetto, come scrive Ivekovic, "autistico", un soggetto che pretende di fondarsi su di sé, che pretende, in quanto monocentrato, di espellere da sé l'altro da sé; l'altro non viene riconosciuto alla pari, viene rimosso e svalorizzato. Si istituisce immediatamente una gerarchia per cui l'altro è oggetto e inferiore e diventa anche il nemico da contrastare. Il percorso concettuale, teorico, della Ivekovic è ovviamente molto più complesso di come ve lo sto proponendo io ora, però quello che mi ha affascinata teoricamente e che ho trovato di grandissima portata anche politica, è proprio questo nocciolo: avere identificato un meccanismo filosofico che si è legittimato nel pensiero occidentale come l'inveramento della ragione, mentre di per sé erode la possibilità di una ragione aperta, in cui i soggetti siano – come poi la Ivekovic arriva ad elaborare – dei co-soggetti, che si riconoscano alla pari, alla pari come gerarchia filosofica.

Giusto per fare una rapida incursione nel mio campo, analogo discorso si trova nella scienza, così come si è costituita in epoca moderna, dove la dinamica è del tipo osservatore/osservato, quindi soggetto/oggetto con una gerarchia molto forte: il ruolo dominante è esercitato dal soggetto conoscente, che riesce a diventare il soggetto che trasforma il mondo; la conoscenza infatti non è innocente, è una conoscenza mirata alla trasformazione. Allo stesso modo il soggetto del cogito è l'elemento forte, che fonda se stesso nel saper pensare; tutto il resto è materia, materia del pensiero. La Ivekovic è anche acutissima nel mettere in relazione queste forme del pensiero filosofico occidentale, che da Platone arrivano a Descartes e fino ai contemporanei, con le forme politiche e il pensiero della politica, che fin dalle origini in cui si riconosce il mondo oc-

cidentale sono pensiero di guerra, pensiero non soltanto di rimozione dell'altro da sé, proiezione fuori di sé dell'altro da sé, ma anche uccisione dell'altro.

Ci sono pagine acutissime sulla genealogia al maschile, patriarcale, che sottende i miti delle origini di tutte le culture dell'occidente: quella greco-latina, quella ebraica e ebraico-cristiana, quelle delle componenti barbariche (così chiamate dai nostri antenati), confluite comunque nella storia dell'occidente. Per evocare tali miti schematicamente, ma spero in modo efficace, basti pensare che le vicende di parricidi, o di padri che uccidono figli, si ritrovano in quasi tutti i racconti delle origini. Per esempio nella mitologia greca Urano sprofonda i Ciclopi suoi figli dopo che questi hanno tentato di spodestarlo, ma viene castrato e spodestato dal figlio Crono, che a sua volta divora i figli finché uno di essi, Zeus, riesce a sua volta a spodestarlo: una continua vicenda, tutta maschile, di padri e di figli e di un potere che si instaura sulla negazione del precedente potere del padre ed è continuamente insidiato dai figli. Oppure, altra versione, sempre maschile, con genealogie un po' diverse, in cui la rimozione dell'altro da sé è ricondotta a un legame più simmetrico, quello tra fratelli: Caino e Abele, Romolo e Remo. Troviamo anche, nella prima figura, il 'sacrificio': di Isacco da parte di Abramo, oppure, ancora nella figura padre-figlio, il figlio di Dio mandato a morire dal padre. Tornando alla mitologia greca, troviamo Eteocle e Polinice; ma per fortuna c'è Antigone, mito più antico di una cultura più antica, in cui la sorella è sorella di entrambi e mantiene il rispetto del legame con entrambi, mentre le vicende maschili sembra possano essere soltanto di negazione, o tra padre e figli o tra fratelli.

Mi sono soffermata su questi miti, che Rada Ivekovic tratta con maggiore ampiezza, per riprendere da lei tanto la dimensione della critica filosofica al soggetto occidentale autistico, quanto quella della critica politica al racconto delle origini che ha legittimato tante guerre nel corso della storia dell'umanità. Il tutto per giungere a un punto che io considero assolutamente centrale: questi racconti delle origini sono per l'appunto racconti di come le nazioni e le comunità sono state immaginate, inventate secondo origini altrettanto immaginate, inventate; ma da chi? Dai soggetti che le hanno raccontate, prevalentemente uomini, uomini connotati al maschile. Bisogna allora chiedersi se possano essere efficaci racconti delle origini diversi, per proporre *altre* prospettive nel presente e per il futuro. Ed anche se possano esistere mitologie che, anziché di parricidi, di infanticidi e fratricidi, si nutrano magari di sorelle pietose: pietose proprio nel senso del provare simpatia, condividere il rispetto, come Antigone, per la vita di entrambi i fratelli, o per tutte le parti che convivono su un territorio, come nei progetti di convivenza di cui voglio parlarvi, che tuttora sono progetti per lo più di donne, anche se, per fortuna non solo di donne.

Rispetto ai miti densi di morte, che ho evocato prima e che si fondano

sostanzialmente sulla figura del maschio dominante, del guerriero e più anticamente dell'uomo cacciatore, c'è stato tutto un percorso di reinvenzione, di revisione del racconto delle origini, fatto da donne. Revisione non solo come cambiamento di prospettiva, ma proprio come diversa visione del mondo, in quanto per riuscire a cambiare ottica sono convinta che occorra essere un altro soggetto che guarda con altri occhi. Questo è accaduto in anni recenti; vi voglio citare alcuni passaggi: "uomo cacciatore/donna raccoglitrice" è stato una delle prime revisioni scientifiche prodotte dalla soggettività del neofemminismo. Negli anni '70-'80 ha cominciato a circolare fra scienziate, primatologhe, paleo-antropologhe, un ripensamento radicale della storia correntemente accettata, che voleva i maschi cacciatori protagonisti della transizione dalla natura alla cultura, cioè della transizione dalla condizione primigenia di animali alla condizione pienamente umana di soggetti culturali, dotati di strumenti, di capacità di comunicazione, di un progetto collettivo: il gruppo dei cacciatori che si era armato delle selci. Alcune donne, non riconoscendosi in quel racconto, anzi sentendosi oppresse da millenni di patriarcato insediato su quel racconto, hanno provato a metterne in discussione con metodo scientifico la plausibilità e la validità, con molti argomenti per sostenere che la donna raccoglitrice ha prodotto cultura almeno quanto, e forse prima, del maschio cacciatore.

Un altro passo, più recente, è rappresentato dalla revisione dei miti delle origini con al centro la figura delle dee madri: il titolo del libro più noto sull'argomento è *Il calice e la spada* di Riane Eisler. Qui le donne, molto più degli uomini, sono descritte come protagoniste della cultura della convivialità e della convivenza, attraverso il simbolo del calice, proprio perché per via femminile si trasmetteva la capacità di generare e di nutrire, molto prima che si costituisse una società basata sulla capacità di uccidere. Si discute da decenni sull'origine della dominanza maschile: se essa sia nata nel momento in cui gli uomini si imposero culturalmente come coloro che sapevano rischiare e dare la morte, mentre le donne vennero svalorizzate perché protagoniste del dare la vita, fatto, invece, naturale-biologico. Secondo le teorie di Maria Gimbutas, archeologa e di Riane Eisler, socio antropologa della preistoria, la dea madre trasmetteva la potenza generativa e nutritiva delle donne, non solo in quanto concretamente mettono al mondo bambini e li allattano, ma anche perché stava diventando 'culturale' che fossero le donne ad occuparsi delle attività da cui ricavare cibo.

Barbara Ehrenreich in *Riti di sangue* prende le distanze da queste posizioni e sostiene che non vi sono prove, ad esempio da reperti archeologici, che la dea madre fosse buona, dolce e nutriente, ma anzi molti elementi depongono per dee delle origini assai inquietanti e minacciose. Del resto la natura, fino all'età moderna, è stata definita culturalmente sotto il duplice segno di ma-

dre-nutrice e matrigna-devastatrice. In questo testo viene argomentato che c'è un'eredità antichissima, che non può spiegare la guerra, ma che in qualche misura descrive i sentimenti che tuttora vengono agiti nelle guerre. Sentimenti ancestrali che provengono da un lontano passato e che Barbara Ehrenreich fa risalire, prima che all'uomo cacciatore, all'angoscia di essere preda. I primi ominidi erano infatti assai deboli e quindi facili vittime dei grandi animali che ancora esistevano e l'angoscia delle prede potrebbe essere ritrovata in molti sentimenti, in molte ossessioni che ci portiamo appresso. Un "ci" onnicomprensivo di tutte le culture, di donne e di uomini. Dopo di che la Ehrenreich ricostruisce il passaggio da preda a predatori, che avvenne in modo molto complesso: in una prima fase questi gruppi di umani assai deboli, per difendersi, si organizzarono in comunità; successivamente, rafforzandosi, riuscirono anche a diventare a loro volta cacciatori. Probabilmente le prime attività di caccia venivano condotte in gruppi con la partecipazione di tutta la comunità, donne incluse, come avveniva ancora in tempi recenti presso i nativi d'America. Successivamente, pur se si estinsero i grandi animali e diminuì il pericolo di essere preda, ne rimase l'orrore ancestrale, ad esempio nelle figure di quelle dee, non madri ma mostri, in genere corredate di simboli di animali pericolosi, serpenti, etc. Mentre diventavano meno numerose le prede, diventava anche meno praticata la caccia collettiva e cominciava ad emergere la figura del cacciatore singolo, un uomo piuttosto che una donna. E su questo la Ehrenreich argomenta che le figure dei guerrieri derivino dalle figure dei cacciatori singoli, che a loro volta si erano staccate dal gruppo della comunità cacciatrice, affermando un primato di potenza e forza di pochi uomini rispetto ad altri uomini e alla generalità delle donne. L'orrore del sangue può essere stato in origine il terrore di essere preda, ma era anche orrore (sacro rispetto) di quelle uniche manifestazioni di sangue che appartenevano alla vita di quella comunità: quello che attiene al biologico femminile, parto, deflorazione, ciclo mestruale, rispetto a cui la sacralità è stata convertita in orrore rimuovendola dalla comunità e trasferendola invece in una dimensione positiva, addirittura di potenza e di forza, nei riti di iniziazione dei guerrieri. Il ragionamento è molto complesso, però attraverso questo percorso la Ehrenreich argomenta che c'è una continuità, attraverso milioni di anni, dagli ominidi ai sentimenti ancestrali che tuttora si dispiegano nelle guerre e di cui fanno parte, da un lato l'angoscia di essere preda o vittima, dall'altro l'eccitazione di farsi predatore.

Il salto al contemporaneo avviene attraverso altri passaggi, ad esempio nell'epoca feudale in cui la dominanza dei guerrieri all'interno della società significava un'organizzazione sociale in funzione della prevalenza di "muscoli e metallo": occorre un subalterno che lavorasse quel metallo di cui poi i muscoli del guerriero si avvalevano. La tesi forte di Barbara Ehrenreich è che la guerra,

proprio perché si nutre di sentimenti ancestrali, è diventata quasi una realtà "autoreplicante", capace di rigenerarsi, riprodursi da se stessa; perché le sue dinamiche richiamano incessantemente altre guerre. I mezzi di distruzione nella versione contemporanea sono tanto più inquietanti oggi, quando le tecnologie della guerra sono assai più avanzate e sembrano veramente generare guerra da loro stesse, quasi per forza intrinseca, come se non fossero atti umani quelli che arrivano a scatenare le guerre. Pensate a tutto l'immaginario, ma anche al concreto, delle cosiddette armi intelligenti: viene trasferita alle armi la scelta di colpire o non colpire un certo obiettivo. Gli attuali missili hanno dei sistemi di puntamento che incorporano il riconoscimento dell'obiettivo: certo, è stato immesso da mano e mente umana, ma una volta che l'abbiano incorporato, i missili "intelligenti" puntano su quell'obiettivo fino a che lo colpiscono.

L'entità autoreplicante di Barbara Ehrenreich assume però anche una connotazione che non condivido, quando viene presentata come una unità a sé stante in cui si inscrivono le eredità culturali con la stessa pregnanza quasi materiale che ha il gene per l'eredità biologica. Questo è il "meme", così elaborato e definito da Richard Dawkins, uno, degli autori più esecrati della sociobiologia. Parlandone con una certa cautela, il meme sarebbe un complesso culturale in cui si deposita un insieme di sentimenti, emozioni, riassetti psicologici e mentali e che diventa a sua volta un fattore molto condizionante, molto deterministico: è questo l'aspetto più inquietante e su cui meno mi sento d'accordo.

Inaspettatamente, però, l'ultimo capitolo del volume, fino a quel punto condotto come una trattazione della pervasività di quest'eredità di guerra attraverso la storia dell'umanità, diventa invece un discorso di "guerra alla guerra", cioè si apre alla possibilità che su questa storia si innesti un rovesciamento radicale. Qui c'è un elemento molto forte che cerco di segnalarvi con passo veloce: in sostanza, proprio perché secondo tale analisi la guerra diventa un'entità quasi autonoma, non si tratta oggi di criticare le singole guerre e coloro che le fanno, ma è proprio la guerra quella che va smontata. Barbara Ehrenreich infatti scrive: "Perciò è una conquista enorme passare dall'odiare il guerriero all'odiare la guerra, e una conquista ancora più grande arrivare a capire che il "nemico" è la guerra come istituzione astratta e che la sua presa su di noi non viene mai meno, neppure in quegli intervalli che chiamiamo pace."

Questa è la dimensione positiva che mi pare più importante da riprendere. I singoli episodi sono gravissimi, spesso tragici, comportano lutti, morti e distruzioni, ma ogni singolo episodio ci può illudere che sia stato il portato nefasto di una dinamica di cause ed effetti che avrebbe potuto sdipanarsi diversamente. Se invece ci convinciamo che tutto il vivere e l'agire umano sono ancora – e dico ancora con intenzione – pervasi da una adesione alla guerra come una dimensione quasi assoluta, allora forse anche i momenti di pace sono

quelli che un'amica di Torino ha chiamato "intervalli tra una guerra e l'altra", quindi in realtà non inveroamento di pace. Allora forse possiamo cercare di attrezzarci per smontare non ogni singolo percorso di guerra, ma la praticabilità della guerra in assoluto.

Tralasciando molti aspetti, vorrei richiamarne uno in particolare, che appartiene a molte elaborazioni femministe recenti, in un'ottica dalla quale apparentemente io mi sono scostata, non misurandomi con le dinamiche donne-uomini, maschile-femminile, quanto piuttosto con il tema guerra-pace: apparentemente, perché in realtà l'analisi su come raccontare la storia delle origini è pervasa dall'intenzionalità femminista di chi non soltanto non si è riconosciuta nella cultura del patriarcato, ma ha anche cercato di darsi strumenti per fondare un'altra cultura. Ma ci sono indubbiamente molti altri percorsi che potrebbero essere seguiti e proprio perché Ehrenreich accenna all'immaginario fallico delle armi, dalle lance ai missili, vorrei almeno evocare la critica femminista della scienza e della tecnologia applicata alle guerre e alle armi, che ha cercato di fare emergere quanto di maschilismo aggressivo ci sia in una passionedistruttiva che è anche pulsione di morte e che alimenta la produzione di armi, sia come scienza che come tecnologia.

Essendo fisica per formazione e insegnando tuttora fisica, mi sono misurata più volte con questi aspetti, in particolare per il nucleare. La storia del nucleare è una storia di ossessione di morte e di ossessione di generare strumenti di morte, affermando in questo la creatività maschile. Un uomo, Brian Easlea, l'ha detto molto bene parlando di "falli gravidi". Le bombe, pensate sempre al maschile, erano il figlio cercato: falli gravidi, potenza del fallo e capacità di generare bombe, mezzi di distruzione. Forse la rilettura della storia attraverso i mezzi di distruzione avrebbe davvero una sua macabra suggestione.

Voglio concludere tornando al filone che avrei potuto seguire come percorso alternativo: invece di "morte-cultura-maschile", "vita-natura-femminile". Non sono per altro affatto convinta che il femminile, al di là della biologia, si sia attrezzato culturalmente ad esprimere sempre scelte di vita; ma vorrei concludere con spirito positivo leggendo un brano tratto da un testo sulla violenza di Hannah Arendt, molto bello proprio perché rispetto alla violenza apre un discorso che va fuori e oltre questa. "Filosoficamente parlando, agire è la risposta umana alla condizione di essere nato. Dato che tutti noi veniamo al mondo in virtù della nascita, in quanto nuovi arrivati e principianti, siamo in grado di dare inizio a qualcosa di nuovo; senza il fatto della nascita non sapremmo neanche cos'è la novità, ogni 'azione' sarebbe semplice comportamento o conservazione. Nessun'altra facoltà: né la ragione, né la coscienza, a parte il linguaggio, ci distingue in modo così radicale da tutte le specie animali. . . Procreare e dare la vita non sono altro che due fasi diverse dello stesso

ricorrente ciclo in cui tutte le cose sono tenute assieme come per incantesimo. Né la violenza né il potere sono fenomeni naturali, cioè manifestazioni di un processo vitale: appartengono alla sfera politica delle cose umane.”

Ogni parola di questo brano meriterebbe di essere ripresa e analizzata, per andarci dentro e scavare con attenzione. A me, per esempio, piacerebbe molto andarci dentro immettendovi la mia soggettività e sono consapevole che se questo brano mi affascina è anche perché lo leggo con occhi di femminista degli anni '80-'90 e quindi investo in alcune parole altro da quello che vi investiva Hannah Arendt, che non era una femminista; quindi il suo modo di ragionare in relazione alla nascita, al procreare, al dare la vita, non è assolutamente assimilabile al modo in cui ne ragiona ad esempio Riane Eisler, da femminista di fine '900, ma è come vorrei ragionarne io femminista e pacifista contemporanea. Pur con tutte queste cautele, mi sembra un testo che ha una grandissima capacità di apertura di orizzonti, proprio perché richiama a quella dimensione aperta che è il guardare alla nascita come il proporsi, l'emergere di un'innovazione continua. Allora, si deve tener conto di quanto di culturale può essere elaborato in questi termini e culturale vuol dire che donne e uomini possono farsi protagonisti di una cultura della nascita e di una pratica dell'innovazione attraverso l'emergere di sempre nuovi soggetti; il che vuol dire anche pensiero della diversità

Qui davvero concludo citando esperienze di gruppi politici di donne che hanno fatto del misurarsi con “l'altro da sé dentro di sé” il tessuto portante della loro soggettività, intenzionalità, capacità di progettare un futuro diverso da quello della guerra. Accenno molto velocemente alle Donne in nero, della cui rete io stessa faccio parte. In ciascun gruppo di Donne in nero ci sono pratiche e soggetti differenti; però la filosofia, il progetto politico delle Donne in nero, come a me è parso di intravedere a partire da Gerusalemme 1988, quando sono nate come gruppo, è quello di manifestare in silenzio, come femministe e pacifiste, secondo modalità riprese in decine di paesi del mondo. Qual è il nucleo più intenso di innovazione e di presa sulla realtà che fa sì che le Donne in nero continuino ad esistere attraverso vicende di guerra che non hanno mai tolto senso alle loro pratiche? Prima dicevo con Rada Ivekovic che la filosofia e la politica della guerra si innestano sul soggetto autoreferenziale che pretende di negare l'altro da sé: un modo di vita che rende impraticabile la guerra, perché la svuota dall'interno, risiede allora nel riconoscere che è entro la propria parte che bisogna ricomporre la pluralità. Di questo oggi sono convinta, mentre fino ad ora non l'avevo configurato in questi termini filosofici: il nucleo che più mi è parso straordinario delle Donne in nero, di Gerusalemme e di Israele prima, di Belgrado poi, è il fatto che il loro lutto era dolore perché dentro la loro società veniva negata la compresenza del diverso. La guerra con-

tro i palestinesi, o contro i croati e i bosniaci, ha avuto come prima conseguenza la negazione del poter essere multiformi dentro la propria società. I co-soggetti di Rada Ivekovic non devono porsi come co-soggetti per prima cosa separati e che poi si parlano, ma proprio co-soggetti che convivono in ciascuna/o di noi. Forse soltanto così si riesce a non esportare guerra; soltanto se, appunto, la società riesce a percepirsi come complessa.

Il messaggio delle Donne in nero è stato di critica radicale al nazionalismo, al militarismo, al patriarcato, ma a partire da questa convinzione profonda: è alla nostra società che ci rivolgiamo, perché è dentro la nostra società che va ricomposta la compresenza di più soggetti, se vogliamo sperare che questa società smetta di fare la guerra al resto del mondo. In questi termini, è il progetto politico per cui mi sembra sensato lavorare: molto sinteticamente e banalmente (ma sono la prima a sapere che è complicatissimo praticare un percorso verso quell'orizzonte) si tratta di un progetto di convivenza. So che può sembrare semplicistico dirlo così, ma non è semplice che la convivenza si instauri a partire dal ripensare se stessi/e, ogni soggetto, come una miscela di infiniti apporti e infinite potenzialità, non cercando invece un'identità forte attraverso cui connotarsi. Convivenza in ciascun soggetto o gruppo sociale o comunità nazionale: su queste basi è anche praticabile la convivenza fra più soggetti, più gruppi sociali, più comunità.

Teniamo infine conto che i mezzi di distruzione di cui discute la Ehrenreich sono gli stessi per cui la globalizzazione impone che si inseguia il bene dei capitali anziché il bene delle persone. Si parla allora di merci e di mercato mentre non si parla di economia di sussistenza: parola che non significa che si voglia ridurre ciascuna e ciascuno ai bisogni primari, ma che prima di tutto varrebbe la pena di impegnarsi perché, ovunque, ciascuna e ciascuno possa prima di tutto sopravvivere. Al contrario, in questo mondo l'economia di sussistenza sembra un residuo di primitivismo su cui il mercato deve imporsi per risolvere tutti i problemi. Questo per suggerirvi, appena appena per squarci, che la prospettiva della convivenza è molto semplicistica come termine, ma è poi straordinariamente densa di ripensamenti su tutte le dimensioni della vita singola ed associata.

Il diritto, la guerra e la costituzione

di Maurizio Pedrazza Gorlero

1. Premessa

La guerra è estranea allo statuto scientifico del giurista. Il giurista, infatti, studia, appronta ed applica tecniche di pace. Della guerra egli conosce le manifestazioni, ma non le strutture profonde che ne formano il concetto e che appartengono al dominio della filosofia politica, della sociologia e della psicologia. Eppure è al diritto che si ricorre per disciplinare il venire in essere della guerra nonché le procedure e i poteri concernenti lo stato di guerra. Ed è al diritto che si pensa per contrastarne l'esplosione e per curarne le ferite; quello stesso diritto la cui restaurazione, messa a scopo della guerra, genera una variante del *bellum iustum*, nella quale sembrano unirsi mostruosamente le categorie della guerra e della giustizia.

Se si scorra la Costituzione italiana, di ciò si trovano riscontri puntuali. La guerra giusta risulta dalla definizione negativa data dall'art. 11: è la guerra che non costituisce strumento di offesa alla libertà degli altri popoli né mezzo di risoluzione delle controversie internazionali, ossia la guerra di difesa. Le procedure formali della dichiarazione di guerra e lo stato dei poteri pubblici nel tempo di guerra sono previste dagli artt. 78, 60 e 87.

Per un verso, dunque, il diritto e la guerra si estraniano; per altro verso, si implicano, perché si vuole che la guerra sia un fenomeno regolato; per altro verso ancora, la violazione del diritto può essere la causa legittimante della guerra; infine, la guerra può essere imposta per fini di giustizia e connotarsi come guerra giusta.

I rapporti della guerra con il diritto sono dunque vari. Se non si voglia scendere nella semplificazione, o invocare la non utile categoria della ambiguità, occorre incominciare a distinguere e poi a ricomporre, allineandoli, i termini di queste relazioni molteplici, in apparenza conflittuali.

2. L'opposizione essenziale fra il diritto e la guerra

Il diritto è l'opposto della guerra: *silent leges inter arma*. Il diritto risolve i conflitti di poteri e di interessi fra gli appartenenti ad un gruppo politico costituendo dei modelli di comportamento – le norme – ai quali tutte le azioni singolari debbono conformarsi e ne colpisce i trasgressori con sanzioni eseguite

mediante l'uso della forza fisica legittima. La guerra risolve gli stessi conflitti mediante l'uso generalizzato della forza ed ha come obiettivo e come esito la soppressione di uno dei due termini del conflitto. Il diritto conserva la vita e risolve il conflitto fra soggetti vitali; la guerra risolve il conflitto con l'annientamento dell'altro contendente. La guerra rappresenta, pertanto, quel che resta confinato fuori del diritto e allo stesso tempo ciò che il diritto prescrive venga messo fuori dei propri confini.

Nella modernità politica il diritto costituisce lo strumento essenziale per la conservazione della convivenza umana. Suo tramite viene contrastata la propensione naturale all'uso della forza, che genera, appunto, lo stato di guerra – il *bellum omnium contra omnes* – nel quale si compie l'eguale libertà, ma anche l'eguale morte, degli esseri umani. All'origine, entro l'eguaglianza di specie e la differenza di genere sta, anch'essa originaria, la differenza di forza. È questa differenza che fa sì che i conflitti di interessi (intesi in senso ampio: dalla conservazione della vita al benessere economico), essi medesimi differenze, si armino e inducano alla soppressione dell'altro termine del conflitto.

La civile convivenza viene, dunque, da uno stato di guerra e costituisce il risultato della rinuncia contrattuale all'uso della forza da parte di ciascun essere umano a favore di un soggetto sovrano che ne dispone per mantenere l'ordine vitale della pace sociale. Il cammino è, quindi, dalla guerra alla pace attraverso la eguale sterilizzazione della differenza di forza di ciascuno, vegliata da un sovrano che detiene l'uso legittimo della forza e possiede la chiave di pacificazione dei conflitti mediante l'applicazione di sostituti razionali della forza quali l'eguaglianza, ossia l'eguale conservazione delle differenze originarie (di genere, culturali, naturali), e la maggioranza, cioè la neutralizzazione delle differenze non originarie che danno luogo a conflitti fra eguali.

E se il sovrano non mantenga la pace sociale, mancando di colpire le differenze di forza che si ricostituiscono dopo il contratto, o divenendo egli stesso termine di una differenza di forza con il popolo? È lecita la resistenza, ossia la puntuale disobbedienza e la rivoluzione, ossia la rimozione violenta del sovrano; è legittimo, cioè, l'uso della forza.

3. La forza come asse della relazione fra il diritto e la guerra

Il cammino percorso a partire dalla guerra, come stato e pericolo originario dell'uso generalizzato ed indiscriminato della forza da parte di ogni essere umano, al contratto, come rinuncia simultanea e reciproca all'uso della forza nella soluzione dei conflitti di interessi, all'eguaglianza come eguale e generale soppressione della differenza di forza, alla sovranità come esercizio della for-

za fisica legittima per la tutela della convivenza interna e per la difesa dal nemico esterno, alla dialettica maggioranza-opposizione come sistematico disinnescamento interno al sovrano della conflittualità degli interessi rappresentati, alla resistenza e alla rivoluzione come sanzioni contro il sovrano che infranga il patto, si è indotti a concludere che questo cammino è segnato dal filo rosso della forza, e che la forza, pur essendo espressiva della stessa realtà fenomenica, viene diversamente qualificata a seconda del fine che si propone di conseguire. Si potrebbe egualmente dire, e a ragione, che il diritto sia il lucido intervallo fra le guerre, o che la guerra sia la periodica interruzione irrazionale del dominio del diritto.

Se, però, si esca dalla suggestione dei nomi e ci si soffermi su ciò che accomuna le categorie denominate, si deve convenire che il diritto non ha a che fare con la guerra, ma ha a che fare con l'elemento costitutivo della medesima, ossia con la forza, e se ne distingue perché la forza della guerra è disordinante e mortale mentre quella del diritto è ordinante e vitale. Appare così evidente come non porti lontano una distinzione fra i due termini della relazione che non tenga conto della loro unione nella forza.

Così, la negazione della guerra da parte del diritto non può prolungarsi, come spesso si usa fare negli altri domini disciplinari, nella negazione della forza da parte del diritto. Del resto, se si neghi la intenzionalità della forza, che la qualifica come guerra, una serie di comportamenti forzosi, non bellici, che possono essere – indifferentemente – socialmente adeguati o inadeguati leciti o illeciti dovrebbero essere apparentati ad esiti di guerra e messi ai margini del diritto. Così, ad esempio, le pratiche generalizzate nocive all'ecosistema, la diffusione di sostanze dannose alla salute, l'impoverimento economico derivante dalla globalizzazione, la forbice della ricchezza fra paesi e fra soggetti, e perfino i morti sulle autostrade italiane. Sarebbero tutti esiti di guerra se l'intenzionalità non fosse differente e alcuni di essi lo potrebbero diventare se mutasse il fine per il quale le azioni vengono compiute.

4. La metamorfosi della guerra postmoderna: la guerra nucleare

Alla metabolizzazione della forza da parte della società, all'omologazione di comportamenti forzosi nella società regolata dal diritto, fanno riscontro, sul versante della guerra, dei fenomeni che, interrompendo l'asse della forza che lega il diritto alla guerra, ne spiazzano i rispettivi concetti.

Il primo di questi fenomeni è quello della guerra nucleare, nel quale la forza distruttiva è tale da negarne lo stesso concetto, che prevede la compromissione dei luoghi e della generazione storica, ma non si estende alle generazio-

ni future, e contempla sempre la sopravvivenza del vincitore, che qui, invece, corre lo stesso rischio del vinto.

Questa guerra non rappresenta la continuazione della forza sopita e rinunciata nel tempo della pace e del diritto, ma la morte senza salvezza, la condanna del diritto come tecnica sociale. Non a caso il contratto che evita la dissoluzione della pacifica convivenza e della vita stessa, il contratto 'naturale' chiamato a preservare la scena del conflitto politico, non si concreta nella rinuncia all'uso della forza, ma nella minaccia del suo impiego; e non da parte del sovrano estraneo al conflitto, ma ad opera dei due termini del conflitto, ciascuno dei quali, nel colpire, determina la propria e l'altrui distruzione e, nell'astenersi dal colpire, realizza la conservazione della vita di entrambi.

È sempre un meccanismo pattizio, e perciò un embrione giuridico, ad operare la provvisoria salvezza, ma la forza che salva è quella stessa che uccide. La salvezza e la distruzione non derivano da una differente qualificazione della forza, ma dalla semplice decisione di usarla o di non usarla.

Non a caso la guerra nucleare è contraria alla Costituzione, sia perché non può essere di sola difesa, sia perché compromette il popolo come elemento costitutivo del gruppo politico anche nelle generazioni future, sia perché la stessa 'forma di governo di guerra' è inadeguata alla sua conduzione: una guerra che, per essere effettuata o evitata, esige tempi di risposta nell'ordine dei minuti non è compatibile con la procedura ottocentesca della deliberazione dello stato di guerra da parte del Parlamento, della sua dichiarazione ad opera del Presidente della Repubblica, del conferimento dei poteri necessari dal Parlamento al Governo. La procedura di urgenza (art. 77) potrebbe essere usata soltanto dal Governo, che tuttavia ha una legittimazione democratica di secondo grado discendente dal rapporto di fiducia con le Camere parlamentari. Paradossalmente, non aveva torto quel generale francese che riteneva il presidenzialismo l'unica forma di governo adeguata alla democrazia e all'impiego delle armi nucleari.

5. (segue) la guerra alle cose

Ad un fenomeno che mette in crisi i concetti di diritto e di guerra e il concetto di forza come asse portante della loro relazione, se ne accompagna un altro che, invece, sembra estendere alle relazioni internazionali l'impero del diritto sanzionato dalla forza fisica legittima attivata dal sovrano. L'ambito internazionale, tradizionale terreno del *bellum omnium contra omnes*, del diritto paritario, nel quale la sanzione al trasgressore della norma è applicata dal soggetto che ha subito il torto, nel quale dunque non esiste un sovrano che im-

ponga a tutti i consociati la regola pacificatrice sanzionata dalla forza, comincia a sperimentare forme di relazioni giuridiche assistite dalla forza in una guisa concettualmente non dissimile, anche se morfologicamente dissimile, da quella del diritto interno.

L'evoluzione deve farsi risalire alla combinazione di un fatto tecnico con una circostanza di ordine storico-politico.

Il fatto tecnico consiste nella odierna possibilità di condurre una guerra mirata alle cose, diretta a distruggere le fonti di energia, i comandi strategici, i depositi di armi, ecc., selezionando gli obiettivi in modo da evitare o da ridurre al minimo le perdite umane. Non diversamente da quanto le forze di polizia fanno all'interno, quando, nella repressione dei reati, tendono alla neutralizzazione dell'organizzazione delinquenziale preservando, per consegnarli alla giustizia, gli autori di reati.

Peraltro, l'analogia con il diritto-forza si ferma qui. Permangono molti aspetti della forza-guerra, come l'esito di distruzione massiccia, la soppressione di soggetti non direttamente responsabili, che – oltre a tutto – l'assetto del regime politico può rendere impotenti verso i propri governanti responsabili degli illeciti che hanno causato la sanzione bellica; permane, in definitiva, una "sproporzione" fra la ragione dell'applicazione della forza e il risultato distruttivo della stessa. Al contrario, nel diritto interno tale proporzione è rigorosamente pretesa, perfino nella forza usata per legittima difesa. Resta anche un "sovrano" che, pure non essendo una delle parti in causa, quasi mai è espressivo – con l'efficacia che ne deve caratterizzare l'azione – della organizzazione di tutti gli Stati (l'ONU), ma di una organizzazione regionale dotata dei mezzi repressivi e dissuasivi necessari (ad esempio, la NATO). Rimane altresì e di conseguenza l'infrazione dell'eguaglianza, che vorrebbe – e nel diritto interno pretende – la tutela di tutti i soggetti della comunità, mentre è ricorrente e fondata la critica rivolta al sovrano di intervenire in un solo luogo e rispetto ad una sola violazione, e non in tutti i luoghi e per tutte le lesioni dell'ordine internazionale. Il fatto è che in questa organizzazione neofeudale della comunità internazionale il sovrano è, appunto, soltanto un principe.

Le ragioni dell'intervento non sono tuttavia arbitrarie. In genere, e siamo qui alla circostanza storico-politica, vi è una percezione generalizzata, nei governi e nelle opinioni pubbliche, della violazione di norme fondamentali delle relazioni fra Stati, alle quali ormai appartengono di diritto e di fatto le condizioni dei diritti umani al loro interno, le quali giustificano ciò che fino a qualche tempo fa nella letteratura giuridica e nella pratica politica sarebbe apparsa una mostruosità, ossia l'ingerenza umanitaria nell'ambito della sovranità statale.

La nuova sensibilità deriva sicuramente, oltre che da una richiesta di razionalità giuridica più effettiva nei rapporti fra Stati e quindi della progressione

dalla guerra al diritto oltre i confini segnati dalla sovranità statale, dal rimpicciolirsi del territorio del potere, dalla globalizzazione dell'economia, dalla divisione del lavoro su scala planetaria, dalle migrazioni dei popoli in fuga dalla persecuzione e dalla miseria, dalla necessità che a tutto ciò consegue di utilizzare una difesa lontana, che scongiuri efficacemente e sul posto, "sul campo di battaglia" si sarebbe detto un tempo, la violazione di comportamenti umani e solidali, che immediatamente interessa il paese sanzionato, ma che evidentemente garantisce anche i portatori della 'sanzione penale' internazionale.

Questi ultimi, infatti, potrebbero vedersi impoveriti o aggrediti non solo – e forse non più – dagli Stati, ma dalle 'armi' economiche ed umanitarie che essi sono in grado di usare, contando su principi di civiltà che invitano a considerare queste nuove armi di guerra come delle opportunità per la concorrenza e per la solidarietà, per la ulteriore ricchezza economica e culturale di una civiltà che in tal modo si viene spegnendo.

Perché Salomone

di Manuela Fraire

Ho accettato il vostro invito a parlare sul tema della guerra. Che cosa significa per me occuparmi della guerra? Io mi aspetterei che le donne che riflettono possano dire perché la guerra interessa loro o non interessa.

Questa ultima guerra del Kossovo è stata per me l'occasione per riflettere insieme ad un gruppo di donne. Siamo partite tutte con dei tragitti femministi differenziati, siamo donne che non vi sareste aspettate di vedere insieme in un gruppo non largo che è diventato così coeso, donne che hanno molto polemizzato fra di loro nel corso di questi anni restando solidamente delle femministe. L'argomento guerra ci ha molto unite, data l'espropriazione fortissima che la guerra ha sul nostro punto di vista sul mondo. È come se all'improvviso tutti gli ordini di priorità nel leggere la storia contemporanea, la politica, la storia sociale del nostro paese, la nostra storia personale saltassero perché c'era un fatto macroscopico che stabiliva tutto un altro ordine di priorità.

L'altro punto molto importante è stato che molte di noi, anche amiche a me care, donne molto stimate, erano a favore della guerra NATO. E questo ha creato un tale senso di angoscia che abbiamo avuto bisogno di confrontarci senza costituire una area di antipatia. Con queste care amiche ci siamo trovate a discutere e sentivamo che montavano una aggressività ed una passione e delle reazioni emotive che io non ho avuto a questo livello nel gruppo di auto-conscienza. Questo è uno degli elementi che mi porta qui: se voi, anche a distanza nel tempo da questa guerra, ne volete parlare, significa che c'è qualche cosa che ruota attorno al sistema guerra che ci deve riguardare.

Io non mi sento competente su tutti questi temi, ma era terribile l'isolamento drammatico nel quale io ho vissuto la guerra del Golfo, mi sono trovata schiacciata sotto una argomentazione già vissuta con i miei genitori quando sono diventata comunista; non era possibile secondo loro che il passaggio al marxismo rappresentasse un ideale di miglioramento, voleva dire aderire alla parte più distruttiva e dannosa di quella idea.

Durante la guerra del golfo io mi sono sentita dire: tu sei un tiranno come Saddam Hussein. La guerra induce la regressione anche nelle persone più impensabili. La guerra non ammette alterità ed è di questo che parleremo.

Molte di noi avevano fatto l'esperienza dell'isolamento, molte di noi sentivano che era un evento che le riguardava, ma non avevamo una pratica su questo; quando tentavamo di fare una cosa comune, tutto si attestava su una cosa sola: noi siamo estranee alla guerra perché siamo delle donne, quindi

ognuna di noi riportava a casa il proprio pacchetto di frustrazione sia rispetto alla guerra che alle donne, non si poteva parlare, non si poteva avere un linguaggio comune rispetto a questo. Ora siamo meno impreparate proprio perché abbiamo fatto questa esperienza.

Questo tema è ancora molto presente, molto vivo, apriamo i giornali e c'è ancora una guerra efferata, la guerra in Cecenia.

È importante la vostra frase "non rimuovere la guerra d'altri", ovvero non pensare mai che se c'è una guerra lontana geograficamente essa non ti riguarda, anche per questo funziona l'effetto della globalizzazione. Non c'è in nessuna parte del mondo una guerra che non abbia a che fare con la centralità del mondo mercantile e quindi noi abbiamo costruito tutte le guerre che accadono in questo momento attraverso la partecipazione al mondo delle merci.

Io vorrei mettere in rilievo il paradosso fondamentale che c'è nella guerra: la guerra viene fatta per mantenere la pace. Ciò rende possibile un altro paradosso: la guerra umanitaria. Fino a dove un obiettivo di pace può venire raggiunto attraverso la morte? Le guerre che vengono fatte sotto leggi degli USA sono guerre nelle quali, per fermare la carneficina, noi uccidiamo.

Ancora, voi pensate che sia possibile la guerra intelligente?

Vi sembra che sia andata così in Kosovo? Cosa semina una guerra dopo che è finita? Le guerre sono risolutive di conflitti che possono arrivare alla distruttività? Sono la garanzia che non ci sarà bisogno di una nuova guerra per risolvere il conflitto?

Immagino che le più vecchie di voi abbiano ricordo di una guerra in Italia: si è chiamata guerra di resistenza, io la chiamerei lotta. Guerra, Conflitto, Lotta: voglio sapere se dentro di voi queste parole evocano momenti diversi dalla inconciliabilità. Conciliare vorrebbe dire che uno dei due soggetti deve scomparire o perire. C'è scontro e conflitto dove ci sono due soggetti che lottano per la sopravvivenza, che vogliono continuare ad esistere e non riescono a coesistere. Intanto quali sono le modalità per eliminare questa situazione?

C'è una estraneità delle donne alla guerra riguardo gli aspetti della conflittualità e della lotta. Ciò mi fa venire in mente un elemento molto importante che è la sessualità, quando penso che io mi sento estraniata dalla guerra, sia come cittadino che come donna, è come se trovassi una strada per riappropriarmi di quello che è accaduto e per sentire che ho qualche cosa da dire su questo come donna e come psicoanalista.

La guerra presa così in sé è inaffrontabile, è un evento che noi non decidiamo mai, la guerra viene decisa dalle grandi istituzioni, non ci sono più guerre di popolo, non combattiamo sui nostri territori, noi le combattiamo sul territorio di coloro che abbiamo colonizzato e lì misuriamo le nostre forze. Gli USA non conoscono l'invasione del proprio territorio, gli aerei non partono da-

gli Stati Uniti ma da Aviano. La guerra del Kosovo è servita alle due potenze a dirsi qualche cosa fra di loro, c'è stata una umiliazione così forte della Russia, che adesso viene la risposta. Io non posso fare altro che andare a raccogliere i cocci e i morti. Non posso interferire in alcun modo.

È molto forte l'ambivalenza nei confronti di un paese come la Serbia che pretende l'autodeterminazione. Il punto del conflitto: esso c'è quando c'è una differenza di interessi, questo a me fa pensare enormemente al conflitto che c'è stato fra i sessi. Cosa è il maschile e cosa è il femminile, dove finisce il tuo diritto e la tua giurisdizione su di me, c'è in mezzo la terra di nessuno?

C'è la possibilità che queste due diversità si incontrino? C'è un momento in cui ci sederemo al tavolo della pace e decideremo che non ci combattiamo più perché la mia differenza può vivere accanto alla sua senza che tolga nulla alla sua? Perché non è mai così? Perché siamo sfortunati, perché non siamo capaci, perché non lo vogliamo? Perché il mondo è cattivo? Perché il capitalismo ci imbastardisce? Perché possiamo dare un sacco di risposte? Perché gli uomini sono distruttivi? Io devo arrivare ad una grande conflittualità di base che è quella nuova che si sta stabilendo fra maschi e femmine, nuova perché sta cambiando natura molto fortemente.

Questi motivi che io ho elencato in realtà sono una rappresentazione un po' difensiva della psicoanalisi, di un elemento che è molto difficile acquisire ed è che la conflittualità non è una disfunzione della relazione umana, ma è una funzione.

Finché noi non lavoriamo su questo non possiamo venire a capo del perché si fanno le guerre; allora io vi lancio questa provocazione: le guerre si fanno perché è intollerabile che la conflittualità sia una funzione della relazione umana e ogni guerra ha in animo che finalmente, dopo lo scontro finale, la conflittualità si placherà e la diversità verrà abolita. Finalmente avremo tutti gli stessi diritti, ma ciò vuole anche dire che saremo tutti uguali e che non potremo esprimere diversità che generi nell'altro o nell'altra un problema, una domanda, un conflitto.

D'altra parte sapete non c'è più nessuno che mai affermerebbe oggi di volere una guerra. Figuratevi Clinton se dicesse: sapete conduco una guerra per innalzare ad un diverso grado il livello di conflittualità... e finalmente se non c'è riuscita Monica Lewinski...

Nessuno di noi lo vorrebbe, ma pensate pure alle persone di buona volontà che stanno partecipando alla ricostruzione di questi luoghi devastati da queste guerre "umanitarie", se loro dicessero che, se si vuole evitare che ci sia un'altra guerra, bisogna mantenere alto il livello della conflittualità...

È chiaro che dobbiamo andare oltre questo discorso, altrimenti, detto così, sembra solo un paradosso.

Se la conflittualità si presenta perché si hanno delle esigenze "questa cosa serve a me e a te", le soluzioni possono essere: se la prende chi è più forte o decidiamo che ce la spartiamo. Ma molto spesso ognuno dei due dice che non c'è la possibilità di spartire, non perché la voglio tutta ma perché non mi basta tutta, figuriamoci se la divido anche a metà. Infatti noi siamo nel mondo dell'abbondanza: ecco perché io insisto che è veramente manipolativa questa idea di fare le guerre cosiddette umanitarie nei paesi e nei luoghi dove si può affermare che è talmente già miserabile ciò che si stanno spartendo, che non è certo possibile dividerlo.

Anche per la guerra dei sessi che cos'è che dovremmo condividere: quale sarebbe la torta da spartirci? vorrebbe dire che c'è una mezza sessualità, una mezza identità sessuale. Io deciderò che sono una donna fino a qui, lì ti cedo il terreno, perché sennò devo fare la guerra con te uomo, è possibile? Non è possibile per il motivo che è una visione dell'io, diventeremmo tutti matti se dicessimo di sì, questo non è praticabile in termini psicologici, non è operativa questa decisione di carattere idealizzato, evidentemente bisognerà rappresentare il conflitto in un altro modo.

Io non credo che noi abbiamo né il linguaggio né l'immaginario né le fantasie né le parole né le pratiche di vita né l'ordine di metafore per rappresentare il conflitto in trasformazione delle diversità, in diversità sempre più evolute, ma che restano diversità.

Possiamo poi anche fare degli esempi, ma credo che alla base di tutto ci sia inconciliabilità. Supporre di mettere un'entità pseudoesterna che separi i due contendenti è assurdo, non è vero che si possano separare, mettendo in mezzo una specie di cortina di ferro che impedisca la conflittualità.

Io credo che questo tipo di soluzione è semplicemente mettere in cassaforte la possibilità di fare una guerra, non appena essa serva da un'altra parte, tanto è vero che in questo momento è meglio non raccogliere le informazioni su quello che sta succedendo ai Serbi che non erano d'accordo neanche con la guerra verso il Kosovo, perché che dovremmo dirgli? si sono ribaltate le parti e che cosa ci abbiamo guadagnato? Non abbiamo risolto il problema del Kosovo.

Un modo per risolvere il problema lo stanno trovando tutti coloro che operano su questi territori, tollerando un altissimo livello di conflittualità. Spesso vengono visti come nemici coloro che sinceramente vorrebbero migliorare la situazione, cioè devono tollerare l'aggressività, l'ambivalenza, l'opportunismo che si sviluppa in chi è stato oppresso e che esce da una guerra sanguinosa e sanguinaria. Quello che vedono gli operatori dell'ONU, che sono diversi da quelli della NATO, sono cose molto difficili da affrontare; mi ricordo che proprio nel pieno della guerra mi capitò di parlare con Raffaella Lamberti, che, come forse sapete, ha un corridoio preferenziale con l'Albania, sta dedicando

molte delle sue energie ai campi albanesi e alle donne e al centro di documentazione donna di Bokr. Devo dirvi che la scelta che ha fatto Raffaella ha creato non poca turbolenza tra di noi. Alcune dicevamo: ma che scelta è? pare istituzionale assumere questa posizione, che in parte è anche una posizione paternalista. Lei diede la risposta che mi ha più convinto: quello che io sto imparando è che molto spesso queste donne albanesi le odio, perché sono dalla parte dei peggiori dei loro uomini e questo finalmente mi mette a confronto con una diversità che non ho avuto mai modo di sperimentare; non avrei fatto questa scelta se non ci fossero state le circostanze di vita privata e circostanze storiche e le condizioni per affrontarla. È una risposta altamente convincente: vuol dire tentare di elaborare i livelli di conflittualità anche fra di noi, nei mondi tutto sommato protetti nei quali viviamo, ma che pure sono generatori di grande conflittualità.

Noi semplicemente, come si dice in psicanalisi, la proiettiamo fuori: non siamo mica noi, siamo un contadino kossovoro, siamo un serbo assatanato, abbiamo delle tirannie dentro i nostri paesi.

Tutto sommato non dovremmo poterci accorgere di quello che accade lì. Come mai ce ne accorgiamo? Evidentemente è la rappresentazione di qualche cosa che è già qui, ma che non possiamo affrontare in prima persona. Allora, paradosso, innalziamo i livelli di conflitto, non quantitativamente perché si arriverebbe all'annullamento vicendevole, ma innalziamo i livelli qualitativi del conflitto.

Il concetto di alterità diventa parte integrante del nostro vissuto. Qui vi chiedo di fare un piccolo salto, perché si tratta di passare dalla relazione con l'oggetto esterno a una relazione con gli oggetti così detti interni; il principio di alterità è il principio essenziale per dire "sono io e non sono te" quindi esisto, nasco, ho i miei confini; è un principio di autodeterminazione del sé, è un principio che non è mai acquisito una volta per tutte dentro la nostra persona, perché in parte si oppone al desiderio di fare legame. La pulsione amorosa verso l'oggetto genera sempre un desiderio di confusione e quindi di cancellazione del principio di alterità; quindi potersi mantenere diversi dall'altro, continuando ad amarlo, vuol dire essere curiosi, volerlo conoscere, voler intrattenere legami con lui. È un lavoro enorme, è il lavoro di antiassimilazione, esattamente il lavoro rovescio rispetto a quello che fa la guerra. Certo le guerre moderne sono guerre fatte da chi è sicuro di sapere che afferma un principio giusto per sé e per l'altro; sono guerre che, con la pretesa di custodire le diversità, aboliscono i principi di alterità. Se non altro per via di principio non è possibile fare un intervento come quello della NATO. Se i Paesi Europei e gli Stati Uniti avessero detto: comunque facciamo un intervento di questo genere, malgrado qualche ragione i Serbi la debbano avere, è come dire che c'è una vi-

sione unilaterale che permette la soluzione della guerra e c'è una visione unilaterale, infelicemente unilaterale, dolorosamente unilaterale. Se si riconosce la parzialità che permette il riconoscimento dell'altro, il fatto che io sono io, che tu sei tu, e tanto più tu resti tu tanto più io ti amo e ti vorrei in stretto rapporto con me, è fuori discussione che non c'è soluzione definitiva al dolore della conoscenza di sè e dell'altro e al bisogno di avere l'altro nella nostra vita. Questa è la conflittualità ineliminabile, questa è l'imperfezione del sistema amoroso, questa è l'incompletezza generatrice di vita. Il principio di alterità si fonda sull'incompletezza.

Vuol dire che io non ho una mezza mela da una parte e ce ne è un'altra da un'altra parte, insieme alla quale finalmente farò un'unità completa ed armonica; sarò sempre un po' sbilenca, un po' incompleta rispetto a quello che mi serve di trovare nell'altro; sarò sempre altro dall'altro o dall'altra.

È comunque una rappresentazione vitale, vi è conflittualità che si genera per via di questa diversità che è in campo; vuol dire che ci sono individui vivi e individue vive.

Ciò è esattamente la traduzione di quel che vi dicevo: innalziamo la qualità della conflittualità e lottiamo contro i vizi di assimilazione. Ora voi capite, detto questo, cosa accade nelle società multietniche dove lottiamo per diminuire i livelli altissimi di razzismo che si stanno scatenando, dove l'assimilazione nel senso comune è l'offerta che un mondo più privilegiato fa ad un altro di godere e condividere i privilegi. Allora che si assimilino tutti gli albanesi che entrano in questo momento in Italia, ma contemporaneamente si dice: qui è aumentata la delinquenza. Secondo me la delinquenza è aumentata pure per questa ondata di disperazione che si riversa sui nostri mondi che, tramite le televisioni, hanno promesso cose impensate, che non ci sono nè per noi nè per loro.

Non credo che l'assimilazione sia nè un giusto principio nè una tutela dei diritti bilaterale e tanto meno sia fondata sul rispetto dell'alterità.

Proviamo a pensare di lasciar trasformare il mondo a cui apparteniamo da presenze avvertite da principio minacciose, in quanto diverse e strane, che non appartengono all'ordine delle rappresentazioni e dei valori che noi abbiamo e che sono i nostri punti di riferimento; per dire "questo è giusto, questo è sbagliato" perdiamo il nostro orientamento. Per rispettare l'alterità, non devo accettarla passivamente, non avere più nessun ancoraggio, nessun punto di riferimento. Sto lasciando da parte la disparità ovviamente, perchè noi stiamo parlando sempre di situazioni di disparità. Parlo del rapporto uomo donna. Ma devo capire se sono sulle vostre lunghezze d'onda e se non vi sembra una scappatoia passare da questo a quello. Da ciò che sta avvenendo come principio di assimilazione a quello che sta avvenendo tra maschi e femmine. Il titolo che vi ho indicato nella relazione che vi ho presentato prima del seminario è "Per-

chè Salomone". Infatti, durante la guerra del Kosovo, il settimanale Erba, settimanale dei Verdi, chiese a me e ad altre donne un intervento sulla guerra e questo intervento io lo feci in questi termini. Mi sono cioè chiesta come mai noi donne accettavamo di essere trattate, considerate nelle parole degli uomini e di alcune donne, come dei minorenni, come dei bambini o come dei vecchi disabili. Si è detto: è terribile, perché hanno bombardato anche vecchi, bambini e donne; è spaventosa una cosa di questo genere detta da una generazione di donne che come minimo ha avuto qualcuno che è stato nella resistenza e comunque che ha conosciuto il livello di conflittualità dell'ultima guerra mondiale, come se nulla noi volessimo sapere del fatto che non c'è guerra che si rispetti, tanto più quella moderna, che non si fondi sull'aiuto concreto e il supporto operativo che le donne danno alla guerra; le donne organizzano l'aspetto delle guerre clandestine, le guerre moderne sono guerre chirurgiche, con le armi cosiddette intelligenti che vengono fatte dai signori della guerra, ma le guerre vere vengono combattute a terra e senza le donne non si possono fare. Le donne organizzano la rete clandestina, il rifornimento pratico e psicologico di coloro che combattono la guerra di terra; quindi smettiamola con questa neutralità delle donne perché non so che cosa vuol dire, perché quando entrano in ballo le donne è segno che in qualche modo, anche se paradossale, c'è in atto una guerra di liberazione. Quindi il tessuto civile, noi diremmo personale, entra in ballo in tutta la sua forza e potenza operativa. Noi facciamo fatica a riconoscere questo. Ci sembra troppo pericoloso riconoscere che noi siamo delle grandi organizzatrici delle guerre. Non siamo coloro che decidono le guerre, ma non siamo dei soldati passivi, cerchiamo continuamente di salvare ciò che secondo noi è il giusto ordine di priorità.

Al di là del fatto che con guerre fatte con le armi c'è una sola priorità che non viene mai salvata ed è la vita, l'altro punto che io propongo, come grande provocazione, è questo: se negli anni che sono passati fra la chiusura della guerra del Golfo e l'apertura della fase più calda della guerra del Kosovo, noi avessimo fatto della Serbia, dell'Albania e del Kossovo, che pur in modi diversi lo chiedevano, dei luoghi dove veniva rappresentato concretamente il mondo delle merci, un grosso aeroporto internazionale, una centrale nucleare, una grossa sede telecom e un satellite (fatti lì solo perché costa di meno la manodopera) voi pensate che avrebbe potuto esserci una guerra così efferata?

Io allora sostengo provocatoriamente in "Perchè Salomone", che se ci fossero state installazioni di questo tipo, davanti a esse avremmo detto no; purché si salvi, come disse la madre vera per il figlio davanti a Salomone, no, purché si salvi la creatura cui teniamo di più e sono i beni che produciamo. Questo modo di impostare le cose io lo reputo femminile, reputo che sia un punto di vista femminile sulla storia della guerra moderna.

Non perché nessun uomo la pensi così, ma non ho ancora trovato, nemmeno tra i più onesti e migliori dei miei amici maschi, coloro che assolutamente non erano d'accordo con la guerra, non ho trovato nessuno di loro che non inorridisse all'idea che io ho utilizzato come metafora la merce.

Ho dato questo tipo di interpretazione ed è con la scusa che la merce è terribile, è così demoniaca che non si può pensare mai che sia a custodia della vita e quindi non se ne deve parlare come di una cosa importante che venga utilizzata in un modo diverso da quello per cui è stata creata. Chiamo merci per esempio tutte le grosse installazioni informatiche e telematiche che ci sono; in questo momento Bill Gates vuole comprare i satelliti delle telecomunicazioni, la FIAT li vuole vendere. Ecco mi rendo conto di ciò che vi ho scaricato addosso e voi vi aspettavate un discorso organizzato sulla guerra e da una come me è impossibile.

Riprendo il discorso sulla conflittualità.

L'amore ha un alto livello di conflittualità, adesso bisogna vedere se riusciamo a inserire questa parola in contesti in cui assume anche nuovi significati e mi riferisco alla depressione.

La depressione è una risposta perfetta. Il nostro eros verso il mondo viene ritirato. Il disinteresse per quel che accade è massimo perché ci sembra che il peggio ci sia già accaduto, che nulla possa essere cambiato. Il conflitto non può riguardarci di meno. Uno dei sintomi più potenti degli stati depressivi seri è la indifferenza. La non differenza. Se volete faremo un altro incontro serio e approfondito su che cos'è la melanconia. La melanconia è un processo di lutto andato a male. Vuol dire che non ci si è separati dall'oggetto che è andato perduto, questo oggetto viene inglobato dentro di noi, confuso con noi e ci rende indifferente al grido di chiunque sia fuori di noi. Ci rende indifferenti cioè non differenziati da ciò che è andato perduto, quindi siamo perduti.

Quando dico conflittualità non dico litigare, impossibilità di negoziare, non dico che non vi sia intermittenza, che è necessaria, altrimenti anche questa conflittualità diventerebbe uno stato indifferenziato. È l'idea che vi sia una soluzione definitiva alla conflittualità che quando la conflittualità si riaffaccia è perché qualche cosa è fallito. Come mai non sta di nuovo succedendo? Chi ha fatto fuori chi? Come mai non c'è niente che fa da confine a quello che voglio? Il nostro è un mondo di altissima conflittualità e di scarsissima tolleranza alla conflittualità, perché è fondato sull'idea che siamo un mondo potente perché abbiamo battuto la fame, in larga misura la malattia, e la povertà.

Falso come sappiamo, ma siccome in parte è vero, la conflittualità starebbe lì come campanello d'allarme a dirci: non è vero niente, ti eri sbagliato. Ci rendiamo conto che stiamo scambiando le cause con gli effetti? Eppure nella no-

stra società la psicanalisi ha un posto molto importante nel conoscere e nell'integrare nella vita della nostra coscienza aspetti di noi che non sono visibili eppure noi ne sentiamo gli effetti dentro di noi. La prima conflittualità è fra il nostro mondo cosciente ed i nostri desideri inconsci, ed è tutt'ora la meno riconosciuta. Perché la prima rappresentazione dell'altro è dentro di noi. La prima rappresentazione di un'alterità non sempre governabile è quella con la nostra madre. Con colei che ci dà la vita. Essenziale elemento per cui lei esista nella sua interezza e noi nella nostra. Voi considerate che è la prima che ci dà la parola, perché per un periodo consistente della nostra vita parla al nostro posto, vuol dire che dà rappresentazione delle cose che il bambino guarda e vede, ma non riesce a dire e a rappresentarsele. È vero che è un'operazione un po' violenta, ma, quando non la fa, il bambino non può accedere alla rappresentazione del mondo, deve vivere nel caos primordiale privo di idee. La madre parla del bambino e dà parola al bambino, prima ancora che il bambino nasca perché dice: come mi piacerebbe che mio figlio fosse... gli ha già dato una parola, da quel momento il conflitto fra il desiderio di essere ed il bisogno di usare la parola dell'altro è costitutivo. Se non c'è, c'è la psicosi. La confusione è tale che non vi è possibilità di strutturare un proprio pensiero che entri in collisione col pensiero dell'altro. Per un semplice motivo: non c'è il nostro pensiero. Alcuni autori dicono che non c'è quello dell'altro ma...il prodotto non cambia. In questo senso c'è un'intermittenza della conflittualità, ma è il segnale che in campo ci sono due soggetti e quindi che vi può essere relazione.

È bene che pensiamo alle nostre vite come a una situazione di conflitto permanente. Quello che io mi chiedo è se possiamo poi trasporre questa idea delle nostre vite singole su un collettivo. Perché lì mi sembra che vadano ad inserirsi anche delle altre spinte, degli altri interessi. Poi ci sono altre cose che mi fanno problema, ad esempio quando questa primavera in certi momenti dicevamo che la guerra è una cosa intollerabile, sempre, anche pensando alle guerre di liberazione. Dipende dai punti di vista, magari gli albanesi dell'UCK pensano alla loro guerra come una guerra di liberazione.

Il motivo per cui la conflittualità ci rende infelici è perché è la punta di un iceberg, non la sua radice. Ci indica che noi non siamo l'altro e che l'altro non è noi e che il legame è un lavoro che bisogna compiere. Ovvero che bisogna uscire dalla chiusura narcisistica dell'origine della vita, dove noi e il nostro corpo abbiamo appreso naturalmente dalla madre ciò che serviva senza chiedere. Dal momento che noi nasciamo questo lo si ottiene a costo di una autolimitazione, che vuol dire che potremmo avere forse il necessario, ma non il tutto e una parte del nostro desiderio resta ancorato all'idea di avere un tutto che elimini il bisogno di un lavoro psichico per ottenerlo. È costitutiva una parziale infelicità nella conflittualità, ma perché segnala che vi è un lavoro d'amore che bisogna fare per ot-

tenere. Mentre la fusionalità che c'è col corpo della madre per via di come è fatta la nostra specie, la nostra specie è ingannata dalle origini biologiche...

D'altro canto allontanarsi dalla conflittualità può essere giusto e legittimo. Non ci deve essere una sfida a tollerare la conflittualità quando la sentiamo distruttiva per noi. Ci possono essere degli allontanamenti tattici che servono per poter superare il momento di massima confusione, quando la conflittualità diventa intollerabile, si sente la necessità della diversità ma ci si sente terribilmente confusi con l'altro, che vuol dire impossibilitati a vivere nè con l'altro nè senza l'altro. Quello è il massimo della conflittualità, nè con te nè senza di te. Ci possono essere tante strategie per aggirare quest'ostacolo ed affrontarlo con strumenti diversi. Ci sono delle situazioni di vita reale che diventano così inquinate dalle proiezioni che vi abbiamo fatto sopra che in certi momenti è totalmente ingovernabile il rapporto con l'altro concreto e reale, perchè è la cura il puro simulacro di un altro che abbiamo dentro che non ci sta dando tregua. Gli attribuiamo tutte le caratteristiche del non è, se quello c'è vuol dire che io devo perire. Quella è una situazione di blocco, di simmetria totale, che va in qualche modo aggirata. In certi momenti l'allontanamento fisico corrisponde ad un gesto metaforico per dire che non c'è la distanza sufficiente per mettere a fuoco l'altro.

Ritornando alla guerra, cominciamo col dire che questi poteri centrali che decidono di far fuori una componente e di dar spazio solo ad un'altra, incluso Milosevic, fanno una pseudo funzione dell'io, che sceglie discrimina e opera, dando un certo ordine di priorità in quel momento. Questo illusoriamente scarica i singoli soggetti di una popolazione da una conflittualità che diventa ingovernabile. Nell'infanzia questo accade quando due fratelli si picchiano fino ad arrivare al desiderio di fratricidio come Caino ed Abele. E arriva la madre o il padre e gli dà due scappellotti di quelli serissimi e dicono adesso tu vai in quella stanza e tu in quell'altra se no vedi quello che ti succede. In quel momento si blocca un tipo di conflittualità che sta degenerando in distruttività.

Io credo che i popoli che non hanno un governo sia pure esso un governo borghese, i popoli che sono solo sotto feroci tirannie o sotto caos totale perchè di fatto non sono governati da niente che sia credibile ed autorevole, sono popoli che non possono fare altro che distruggersi l'un l'altro. Non si può governare il conflitto in quel caso e quindi si delega ad un io esterno, il Clinton della situazione, la N.A.T.O. della situazione, la soluzione di un conflitto che sta diventando auto e mutuo annullamento, ma questo vuol dire che si dà per scontato che non esiste più la personalità e l'io di quei popoli. Intanto dobbiamo rilevare il danno grave che c'è sia nel caso che manchi un'istanza organizzatrice, che a quel punto però diventa autoritaria, non autorevole, ma forse a volte è meglio dell'auto annullamento.

Però c'è una operazione di secondo grado, che non mi pare che noi compiamo mai, nel tornare in seconda istanza dove si sono fatti questi interventi a vedere cos'è accaduto dell'io di quei soggetti, perché è come dire che queste diventano sempre situazioni nelle quali ci sono tutti minorenni, tutti bambini che dipendono sempre dalle rappresentazioni mentali dei cosiddetti adulti. Non sarà un caso che non riusciamo mai a salvare le loro culture, i loro modi di vivere anche la quotidianità di questi conflitti. Si passa in genere da situazioni molto più destrutturate e arcaiche, questi sono popoli che hanno governi più arcaici dei nostri, non adeguati al mondo moderno e anche al mondo delle merci, cui invece anche se marginalmente partecipano. Hanno tutto il peggio delle nostre civiltà e tutta la distruttività che da questo viene, la governano con delle organizzazioni sociali molto più primitive delle nostre. Più primitive vuol dire che la negoziazione è meno complessizzata, meno adeguata ai tempi in cui viviamo. Questa è una verità, ma in genere non passano a forme più complesse di organizzazione, ma a forme più limitative di organizzazione specialmente in questo momento. C'è una malavita a Tirana degna delle periferie delle nostre città industriali, ma non c'è la città industriale e non c'è neanche il centro storico, allora è vero che non è possibile passare da un'organizzazione della dualità a un'organizzazione della collettività. Non credo che sia possibile estendere solo quantitativamente, solo moltiplicando il discorso che vi ho fatto sulla conflittualità intrapsichica e intrapersonale a una collettività, ma sicuramente è da lì che si parte, si deve partire da lì, se non altro come modo di concepire le conseguenze per il mancato governo della conflittualità e della soppressione della stessa. Mentre non è facile governare la conflittualità a livello collettivo o perlomeno ci vogliono altri dispositivi da quelli che valgono in una relazione più controllabile e più ristretta. le conseguenze invece sono straordinariamente elementari e molto leggibili le conseguenze di questo mancato governo. È molto inquietante, molto inquietante questo aspetto mimetico e imitativo dei popoli che sarebbero stati dai primordi indifesi dall'oppressione, è molto spaventoso: io credo che noi non vogliamo più sapere nulla del Vietnam.

Veniamo alla fantasia di uccidere il tiranno; è molto più diffusa dentro ognuno di noi nel senso che poter dare una rappresentazione a quella che altrimenti diventa una distruttività diffusa che ci fa sentire completamente assediati, il poter dare una forma un volto al nemico è un momento antipsicotico, ridiventa psicotico se passiamo all'atto.

Le fiabe hanno tutte dei momenti efferati; i bambini chiedono di ripetere i passaggi più violenti, quelli in cui il nemico è molto ben delimitato, ma poi verrà abbattuto. Questo vuol dire che c'è una necessità per ognuno di noi di dare una forma e una rappresentazione al sentimento di assedio che sentiamo

dentro, quando l'aggressività sta diventando distruttività. Quindi dire "mamma è cattiva perché non mi ha permesso di andare al cinema oggi pomeriggio", "il fidanzato è un disgraziato", "quell'amica mi vuole tradire" eccetera è necessario, ma è anche un boomerang, quando questo corrisponde a un gesto effettivamente distruttivo della relazione, non solo perché questo effettivamente danneggia l'oggetto del nostro odio se non del nostro desiderio, ma ci mette tragicamente di fronte al fatto che ciò che cercavamo di far fuori e proprio dentro la faccia del nemico, è un prodotto di mediazione fra la nostra distruttività e l'estraneità che la realtà ha rispetto a noi; è già un ponte, è un tentativo di relazione, quindi il volto del tiranno è una mediazione fra la nostra propria tirannia e l'effettiva tirannia che sta nelle cose.

Detto questo, anch' io mi sono chiesta perché questi benedetti americani, durante la guerra del Golfo, non hanno fatto fuori Saddam Hussein? naturalmente l'ho pensato anche per Milosevic. Questo è il meccanismo di dare un volto al nemico, è un modo per uscire fuori da una strettoia incredibile, io sento che queste guerre non mi riguardano e mi sento impotente rispetto al fatto che avvengono, ma se c'è un nemico di mezzo io riesco di nuovo a mediare tra due realtà che sennò mi spaccano dentro. Però io farei alcune distinzioni fra due situazioni che sono nostre contemporanee: quello che è avvenuto durante il fascismo e la tragedia serba. Non sono stati gli americani che hanno fatto fuori Mussolini, non sono i Serbi che fanno fuori Milosevic, non c'è una guerra di resistenza serba e non è vero che Milosevic è veramente più potente di com'era il fascismo in Italia. Allora è più primitivo il sistema di conflittualità serbo croato e kossovaro di quello che c'era in Italia; era un sistema evolutissimo, perché c'erano le borghesie che andavano a confronto e il fascismo è stato tutt'altro che un primitivo sistema di governo.

Dobbiamo farci carico di che cos'è la complessità a cui arrivano dei regimi che permettono addirittura lo sviluppo di guerre di liberazione, mentre altri non lo permettono; ci sono soggetti che non hanno alcuna rappresentazione di sé a fronte di tiranni, non c'è possibilità di negoziazione neanche psichica. È come nel caso di un genitore tirannico a fronte di un bambino molto piccolo che non può che disperarsi e rompere tutto quello che ha sotto le mani per ribellarsi, perché non può negoziare con il pensiero dell'altro ossia non può produrre un pensiero autonomo fosse anche per dire "ti odio".

Credo che siamo stati molto superficiali nel giudicare il conflitto che c'è nel Kosovo uguale a quello che c'è in Serbia, perché sono due livelli di sviluppo molto diversi. Alcuni storici che si occupano con più sensatezza di questo, come Lucio Caracciolo, cercano quindi di far capire che non vediamo le differenze di sviluppo di queste popolazioni, che non ci rendiamo conto di come

si articolano questi conflitti, della rappresentazione che hanno dentro questi popoli e di quali saranno quindi le conseguenze di qui a venti anni, sia per la Russia che per il resto dell'Europa.

Nel nostro ragionamento cerchiamo di mettere più al centro la soggettività e anche la soggettività psicologica, non possiamo accettare la confusività dei modelli perché questo è come dire per esempio che l'operatività dell'io di un bambino è come quella dell'io di un adulto.

Non è vero, perché ha un diverso grado di complessità, è questo il motivo per cui l'adulto ha gravi responsabilità nei confronti del bambino, sia se lo obbliga a restare ad operare in modo schematico e primitivo sia se lo obbliga a raggiungere di colpo un livello di negoziazione con il suo io.

Arriviamo a questi livelli imitativi che poi, per esempio, nell'infanzia corrispondono a questi bambini che fanno i grandi, giocano con le armi vere perché a questo punto traducono in essere la distruttività degli adulti e ne fanno una cosa invece che un pensiero. Ecco l'equivalente a livello storico che induce i livelli imitativi di questi popoli e saltano tutta una fase dell'evoluzione e dello sviluppo. Se non fossero sottomessi a noi, si svilupperebbero come si dovrebbe sviluppare un figlio normale, che non è identico ai genitori, che pure gli hanno dato la vita, ma diventa diverso.

Mentre, con questi livelli imitativi, questi popoli forniscono un infinito serbatoio di manodopera a basso costo oppure, come vedete in questo momento nei Balcani, ad essi deleghiamo l'organizzazione di una certa vita mafiosa. Gli effetti che produciamo con i nostri interventi, dimenticando che la conflittualità è una funzione delle relazioni umane, vi dovrebbero dire, indicare un altro modo di operare, comprendendo dove siamo inefficaci. Perché non è possibile che siamo sempre così depressi, sempre più depressi, per gli effetti catastrofici di interventi che avevano un altro scopo e obiettivo: le missioni che sono andate a visitare l'Iraq narrano di cose assolutamente spaventose: non è che abbiamo ottenuto qualcosa per il popolo iracheno, abbiamo deciso di sacrificare il popolo iracheno.

Parliamo ora di capacità generativa e capacità distruttiva. Questa nostra capacità generativa non si fonda sull'ambivalenza nei confronti della vita, io non ci sto, non ci posso stare, io insisto che proprio qui da voi tanti anni fa portai ad un convegno dell' Aied, una ipotesi sull'aspetto decostruttivo dell'aborto come sistema di coscienza femminile. Io non credo affatto che la donna che fa i bambini, che fa i corpi, abbia solo pulsioni ed emozioni, ha anche il desiderio di disfare ciò che fa, se non altro per il desiderio di conoscerlo; come i bambini smontano i giocattoli per sapere come sono fatti, ma anche perché ha una pulsione a disfare ciò che è già completo e quindi impenetrabile. C'è pulsione

di vita e pulsione di morte, sono alla radice della conoscenza, ma questa a me non sembra tanto una contraddizione. Mi sembra invece in contraddizione, ma questa è una delle cose rimosse della maternità e della femminilità, questa nostra ambivalenza che dobbiamo rimuovere, perché ancora noi non riusciamo a dare una rappresentazione della nostra ambivalenza.

Guardando alla distruttività e anche all'opportunismo che sta dilagando nelle relazioni umane avremo a che fare con questo molto penosamente per chiunque abbia a cuore la generazione che segue, perché è terribile non aver chiaro cosa trasmettere alle generazioni future.

Io però continuo a fare una differenza molto ma molto grande tra questi livelli di conflittualità e quei livelli che passano all'atto e che sono gesti fisici. Per una psicanalista è essenziale qualsiasi forma di distruttività e di conflittualità possa essere rappresentata ed entrare nel linguaggio (e non che le parole non siano armi affilate), ma guardate o noi la differenza tra il toccare il corpo o il toccare l'anima la facciamo o noi dobbiamo intenderci addirittura sulla lingua che parliamo.

Infine, non credo affatto che le donne abbiano più desiderio di relazione degli uomini. Credo che gli uomini vadano perdendo i dispositivi attraverso i quali elaboravano la paura della relazione, quindi sono così disarmati, così depressi che o diventano altamente distruttivi o diventano molto passivi. Noi donne abbiamo un grande investimento sulla realtà, perché la realtà sta facendo un grande investimento su di noi, ma non può più fare a meno di nominarci, quando deve dire che qualcosa sta cambiando e questo è un ritorno in termini di immagine narcisistica molto importante; è un reinvestimento che a voi dopo 14 anni vi continua a tenere qui il sabato pomeriggio e io non ho trovato niente che mi sarebbe piaciuto di più di fare.

Allora credo che noi ci occupiamo così tanto della conflittualità, perché tale è la passione della relazione, che noi vogliamo sapere quali sono i dispositivi che noi possiamo mettere a punto che non portino a dissoluzione la relazione, come è avvenuto per i nostri depressissimi compagni, quindi noi stiamo cercando una risposta che valga anche per loro, ma la possiamo soltanto trovare a partire da noi.

E su questo vorrò aprire un discorso importante, su qual è il terribile principio di assimilazione a cui stiamo soggiacendo nei confronti degli uomini: non noi assimilate dagli uomini, lentamente stiamo assistendo a un principio di assimilazione degli uomini al femminile, che non è di marca nostra: dobbiamo stare attente.

La balcanizzazione della ragione

di Rada Ivekovic

Sono molto colpita dal fatto che le donne si interessino a problemi di guerra e di violenza, e ritengo che lo facciano con buone ragioni. Io stessa infatti lavoro su questi temi: nei libri pubblicati in Italia ho trattato della violenza e della guerra nei Balcani. Non ho tuttavia mai pensato e non penso che ci sia una specificità balcanica della guerra: ritengo che della violenza siano capaci tutti gli umani e non soltanto i Balcanici, per cui è giusto che ci interessiamo tutti a questo problema; non solo perché ci sono altre guerre altrove, come in Cecenia, ma perché la guerra non può più essere considerata, nemmeno in Europa, questione marginale o fatto "di confine".

Procederò, per brevità, con formule concise e forti.

Per me la guerra è un caso estremo di costituzione di un nuovo soggetto politico: spesso, purtroppo, i soggetti politici si costruiscono tramite la violenza, oppure tramite la resistenza alla violenza. La violenza è cosa che accade soprattutto quando un certo soggetto, individuale o collettivo che sia, non trova nel suo divenire sufficiente spazio politico o pubblico, quando non sente una sua realtà esistenziale e di vita, quando non sente la vita come qualcosa che gli appartiene. Quando subisce la vita piuttosto che viverla. I motivi possono essere storici o politici, un regime totalitario per esempio, ma quando non si sente la realtà come propria e si ha la sensazione di non poter influire sulla propria vita, si ricorre alla violenza, perché essa dà un'apparenza di soggettività, di attività, una sembianza di (pseudo)soggettività.

Questo è più o meno ciò che è successo da noi in Jugoslavia, ma si tratta di una condizione molto più generale, tipica della modernità e non specifica della Jugoslavia. Il socialismo reale, che in Jugoslavia aveva assunto caratteristiche peculiari, diverse da quelle di altri paesi, è una forma della modernità; nella modernità, soprattutto in questa nuova era di mondializzazione, di globalizzazione, succede che generazioni intere (o almeno la mia) non abbiano potuto essere soggetto politico. Le generazioni precedenti hanno voluto risparmiarci la fatica di essere soggetti, cioè cittadini, perché volevano darci in anticipo tutta la felicità già confezionata, come se ci fossero risposte date in anticipo a domande che non si dovevano neanche porre, perché era tutto risolto fin da principio. Quanto sto descrivendo è un po' una forzatura, ma è vero che in questo modo generazioni intere si sono sentite private di un'esperienza politica propria, perché hanno ricevuto già perfezionata, definita, la proposta delle generazioni di prima, di quelle che hanno creato e stabilizzato lo Stato. La generazio-

ne a me precedente, dei miei genitori, è quella che, dopo aver costruito uno Stato, si è depoliticizzata tramite un'astrazione di democrazia formale, i contenuti della quale non si potevano toccare perché erano dogmi. Quando nell'89 è caduto il muro di Berlino, muro simbolico, la mia generazione, che non ha fatto la guerra, ha vissuto un grande disorientamento, e non è stata in grado di capire e riconoscere molte cose. Non ha riconosciuto, per esempio, il fascismo potenzialmente esistente nei nazionalismi, perché non ne aveva alcuna esperienza propria, diretta. Anche se la Jugoslavia era stata costruita e legittimata sulla resistenza al fascismo nella II guerra mondiale, per noi questa era un'esperienza secondaria, raccontataci da genitori che ne erano stati protagonisti, alla quale si doveva "credere" senza averla sperimentare in prima persona.

C'è un termine che un filosofo di Belgrado, Radomir Kostantinovic, usa per dare un nome a tale situazione, in cui non si è completamente soggetti politici, ma lo si potrebbe diventare, in cui non si è completamente cittadini, ma si potrebbe esserlo, in cui, come nei grandi momenti di crisi, c'è un momento di pura possibilità fra una scelta e l'altra: la costituzione di un soggetto politico, o l'esplosione violenta. Kostantinovic lo definisce "palanka". "Palanka" è lo spirito del borgo (anche se la mia traduttrice e amica, la filosofa Rosella Prezzo, traduce "villaggio"). In questo spirito di "non ancora soggettività", in questo ambiente, c'è come un vuoto: un soggetto può darsi una dimensione politica, ancorarsi alla cittadinanza e lavorare per uscire dalla situazione di crisi, oppure la situazione può, al contrario, prendere altre strade e precipitare da un giorno all'altro in violenza e guerra. Come è effettivamente successo.

Non penso che questa guerra sia stata una fatalità, né penso sia stata necessaria: al contrario, la violenza poteva essere disinnescata, e la guerra evitata. Non si è evitata per ragioni molteplici e talmente complesse che non mi è possibile renderne conto qui, compiutamente. Di certo sarebbe stato necessario un diverso tipo di intervento da parte della comunità internazionale.

Quando è crollata la Jugoslavia, si è trattato di un crollo totale dell'intero sistema, che ha rotto tutti gli equilibri esistenti, provocando la caduta sia dell'economia che delle istituzioni. Davanti alla rovina delle istituzioni statali, civiche e civili, la gente ha perso ciò che mi sembra più importante: la sicurezza e qualsiasi senso di appartenenza. Si è cercato allora un punto di riferimento, il più immediato: le uniche proposte in quel momento erano nazionalistiche, ed in questa direzione, anziché nell'opporsi alla violenza, sono state investite tutte le potenzialità di cittadinanza. Molti hanno scelto di aderire a queste istanze nazionalistiche per riconoscersi, per identificarsi con altri; molti sono stati costretti, anche se non si saprà mai quanti hanno subito, e quanti hanno operato una scelta.

La costruzione nazionale è una costruzione verticale, gerarchica e patriarcale. La nazione in quanto tale è sempre una costruzione comunitaria, ma co-

munità non è società. C'è tra i due concetti una differenza importante: la *società* è un'organizzazione orizzontale, in cui potenzialmente tutti possono comunicare con tutti, e direttamente. *Nazione* e *comunità* hanno invece una struttura verticale, nel senso che per avere contatti fra i membri della comunità, si tratti di una nazione o di un partito politico, soprattutto se unico, si deve passare attraverso le forche caudine di un'organizzazione gerarchica, appunto verticale. In questo tipo di organizzazione, ciò che conta è che ci sia un ideale comune, un'istanza superiore alla quale ci si affida, alla quale si sacrifica volentieri una parte individuale e particolare della propria identità e del proprio impegno politico. Ci si affida quindi a qualcosa di già precostituito, già dato, un po' come avevo sopra accennato relativamente alla costruzione del socialismo; i membri della comunità non possono comunicare gli uni con gli altri direttamente, ma devono passare per quella istanza superiore: se venissero meno all'ideale comune, che può essere un'origine vera o immaginaria, una fede religiosa come politica, non sarebbero più parte della comunità. Le relazioni, quindi, sono certo presenti, ma condizionate dall'appartenenza comune a un valore sentito o imposto come comune.

Nella società non abbiamo questo rapporto. Essa può essere attraversata da vari soggetti politici, da varie comunità, da vari individui soprattutto; non si rinuncia alla propria individualità e non dobbiamo essere uguali, identici all'altro, per riconoscerlo come nostro simile, come nostro fratello. Nella società lavoriamo in comune ma individualmente, senza riferimento ad un principio superiore come denominatore comune o come criterio gerarchico.

La comunità genera violenza perché è costruita su qualcosa che io chiamo il principio di identità, oppure il principio della continuità dell'identità. Voi sapete meglio di me che la parola nazione (io definisco la nazione una comunità, soprattutto al suo inizio) vuol dire nascita, vuol dire che si riconoscono come propri fratelli quelli che appartengono alla stessa stirpe. Che questa origine o scopo comuni siano veri (nel primo caso) o immaginari (in ambedue) o che non lo siano affatto, non influisce poi sulla costruzione. Possono essere identità completamente immaginarie, o fittizie, e funziona ugualmente: per costruire la comune appartenenza sono sufficienti l'investimento psico-politico e la narrazione, che ci spiega chi siamo, fornendoci l'immagine di noi, e degli altri come diversi da noi. La nazione è una costruzione fittizia, perché è costituita da qualcosa che non abbiamo ancora, che dovremo un giorno conquistare, pur comportandoci come se ce l'avessimo già: nazione e comunità sono solo una promessa, una promessa di qualcosa che non abbiamo, ma che nel contempo costituisce l'unica ragione dell'esistenza della comunità e della nazione stessa. Il suo carattere fittizio non priva questa costruzione di dimensione reale. Essa viene concretizzata e realizzata, tramite la narrazione, in attività che

possono anche essere violente, possono essere anche la guerra. La narrazione, la storia che viene inventata per spiegare/spiegarci la nostra origine serve a giustificare il nostro comportamento. Così è stato nella ex Jugoslavia, quando si è sfasciata la costruzione societaria, che aveva perso la sua base strutturale, politica, essendo crollato da un giorno all'altro tutto il sistema, economico, politico, di potere: si è scatenata la violenza.

Vorrei aggiungere ancora una riflessione sulla costruzione comunitaria e nazionale: in uno Stato costruito su base verticale e patriarcale, cioè comunitaria, non c'è speranza per la democrazia. Non c'è alcuna speranza per la democrazia in nessuna comunità, essendo questa possibile solo nella società. Per aprire lo Stato alla democrazia, cioè alla soggettività e alla cittadinanza di tutti ci vuole tempo, così come ci vuole tempo per costruire le istituzioni della società civile, della società tout court, per organizzare i soggetti politici e trasformare una nazione in una società, per consentire ad una società di svilupparsi, strapandola alla comunità "originaria" o "primordiale". Oggi invece nei paesi dell'est e in ex Jugoslavia vediamo solo comunità ed etnocrazie al potere. D'altronde, lo stesso comportamento della comunità internazionale è stato molto criticabile, perché ha solo incoraggiato gli etnicismi identitari. Nei Paesi usciti dalla ex Jugoslavia, a fronte del crollo delle relazioni internazionali, ci sarebbe stato bisogno dell'immediata edificazione di un nuovo sistema; ma non c'è stato il tempo di costruire nuove istituzioni e nuovi modi di organizzarsi, per soggetti politici che non avevano fatto esperienza politica, vissuti in un sistema che non favoriva la cittadinanza.

I nostri nazionalismi, oggi al potere, collegano dunque una promessa utopistica di democrazia nazionale ad un passato anch'esso immaginario e idealizzato (come se la democrazia potesse essere nazionale: la democrazia non può essere definita etnicamente o in modo nazionale). Questo passato idealizzato in realtà non c'è mai stato: è un sogno di restaurazione di un capitalismo del tutto immaginario, che non si è mai storicamente avverato. Viene così negata a tutte le generazioni di mezzo, come la mia, l'esperienza di vita che abbiamo vissuto, come se non ci fosse mai stata o fosse stata una finzione anche quella, schiacciando quindi quel poco di soggettività politica che si era comunque costituita; la nuova costruzione politica, le nuove promesse nazionalistiche pretendono di rifarsi ad esperienze che non abbiamo avuto, non tenendo al contrario alcun conto di quanto già realizzato o acquisito, che poteva comunque essere utilizzato come esperienza nella continuità. Quando non si può utilizzare una esperienza, seppur limitata, ai fini della costruzione del nuovo, questo nuovo nasce, per così dire, senza basi, senza collegamenti con il passato reale. Questo, in sintesi, il quadro generale di quanto è avvenuto da noi con lo scatenarsi della guerra.

Entro ora nel tema che ci sta molto a cuore. Quello jugoslavo non è un caso di violenza a sé stante: già altri casi storici da me studiati evidenziano le stesse caratteristiche, come ad esempio l'India, il Pakistan nella partizione del '48, o il Guatemala, dove uno Stato ha fatto la guerra alla propria popolazione civile, come è successo nei Balcani. È comune a queste vicende storiche di crisi la contrapposizione tra la costruzione comunitaria, verticale, che impone la violenza e parte della popolazione che la subisce, venendo costretta con la forza ad assumere una data identità. Nel caso si rifiutino, ci sono due sole possibili alternative: andare via o rimanere, correndo grossi rischi, in una sorta di "esilio interiore". Se infatti una persona non si sente particolarmente serba, o croata, se non ha alcuna particolare predilezione per gli uni o per gli altri, si trova costretta dalla situazione a "scegliere", oppure qualcuno compie la scelta al suo posto, e comunque ci si ritrova schierati da una parte o dall'altra. Chi sta nel mezzo corre i rischi maggiori, spesso viene ammazzato, sotto il tiro incrociato di tutti gli altri. Così si costringe la gente a "scegliere" un'appartenenza. È un meccanismo tremendo, che finisce con l'imporre delle identità che non sono sempre volute.

Quelle nazionali sono dunque identità costruite; si tratti di una situazione di scelta o di costrizione, come abbiamo visto, non esiste alcuna purezza di origine, che è solo creata fittiziamente dalla nazione. E a salvaguardia della presunta purezza della nazione, è necessario controllare le donne e, attraverso di loro, le nascite. Al contrario, noi sappiamo che non c'è vita né cultura, senza contatto con l'altro, con il diverso. La prima cosa che la politica nazionalistica rigetta è proprio questa vicinanza con l'altro: la nazione è infatti "identitaria", costruisce l'identico a partire dall'identico, e questa, a lungo termine, è una scelta suicida e assassina, una scelta che in termini psichiatrici si direbbe autistica, di riproduzione dallo stesso per lo stesso, eliminando tutti gli altri.

A questo punto è importante precisare il problema del *genere*. La nazione, in quanto costruzione verticale e patriarcale, non comprende uomini e donne nella stessa maniera: le donne non sono incluse se non come subordinate, devono esser controllate in quanto è loro compito dar nascita alla nazione. Qui però c'è un paradosso. A tutti si richiede fedeltà alla nazione, all'origine, che è poi fedeltà allo stesso, all'identico. Ma le donne sono di fronte ad una situazione di "double bind", doppio legame, di costrizione contraddittoria. Il paradosso sta nel fatto che le donne danno nascita allo stesso, ma anche al diverso, generando sia donne che uomini: quindi si richiede loro di essere fedeli ad un principio di identità che però non è il loro, poiché esse non corrispondono all'ideale verticale e patriarcale che si propone a tutti. Di qui la necessità di controllarle e di tenerle in stato di subordinazione, perché non possono aderire spontaneamente a questo ideale. Da qui ancora, credo, la grande differenza tra uomini e donne rispetto alla violenza. Certamente le donne sono capaci di

approvare il nazionalismo e molte sono nazionaliste; sono, come gli uomini, capaci di molti orrori, di quasi tutti, ma non ne hanno mai fatto un sistema che corrisponda alla loro struttura, non l'hanno universalizzato. Le donne si trovano così nella situazione di dover accettare quello che per decreto è identico, maschile (perché il maschile è l'identico nel nostro sistema simbolico) mentre accettano, come voi sapete, anche nel loro stesso corpo, l'altro. L'accettazione, l'apertura all'alterità fa parte del patrimonio naturale e culturale proprio delle donne; ma è patrimonio accessibile anche agli uomini, quando si rendono disponibili all'alterità. E quest'apertura, ritengo, è elemento fondamentale se vogliamo garantirci un futuro.

Coscienze della Shoah

nota di
Philippe Mesnard

testi di
Emma Schnur, Régine Robin, Tzvetan Todorov,
Imre Kertész, Tom Segev, Carlo Saletti

La sezione raccoglie alcuni degli interventi compresi nel libro di Philippe Mesnard, *Consciences de la Shoah. Critique des discours et des représentations*, Paris, Éditions Kimé, 2000. La sezione, aperta da una breve introduzione che Philippe Mesnard ha espressamente redatto per l'occasione, è stata curata e parzialmente tradotta da Carlo Saletti, a cui si devono anche le note a piè di pagina, contrassegnate dalla dicitura n.d.c. posta in parentesi tonda. Siamo grati all'autore e alla casa editrice per aver acconsentito alla pubblicazione dei testi. Un ringraziamento doveroso, infine, va alle signore Catherine Blanchard e Ghislaine Valeriani, che hanno cortesemente tradotto le interviste a Régine Robin e a Emma Schnur.

Nota di Philippe Mesnard

La questione della memoria occupa, da vent'anni almeno, diversi spazi culturali e politici della società, al punto da essere al centro dell'attenzione e la Shoah occupa un posto di rilievo. L'ambito memoriale è, certamente, ben più vasto di quanto concerne la Shoah, e tuttavia essa resta un punto di riferimento assoluto – un riferimento contro il quale qualcuno oppone ostinatamente e con ogni mezzo il rifiuto, il disconoscimento sino alla aperta negazione. Se sino agli anni Ottanta il genocidio degli Ebrei, pur non essendo occultato, veniva compreso nell'insieme del fenomeno concentrazionario nazionalsocialista, successivamente è stato progressivamente riconosciuto nei differenti ambiti culturali e, in seguito, anche sul piano politico, come l'avvenimento criminale di maggiore rilievo nella storia dell'Occidente. Questa evoluzione della consapevolezza e del riconoscimento dell'evento si è accompagnata a una progressione geografica che, a partire dagli Stati Uniti, dalla Germania, da Israele e dalla Francia, ha raggiunto tutti i paesi europei, dalla Svezia all'Italia.

Ma non è principalmente questa la ragione per la quale la coscienza che abbiamo, oggi, del genocidio ebraico è al riparo da connotazioni, che poco hanno a che vedere con la storia. Al contrario, ogni qualvolta si entra nel merito specifico, la posta propriamente storica viene sottomessa a questioni contemporanee, che è necessario interrogare, pena la perdita dell'intelleggibilità stessa della storia e, con essa, dei fatti. È, dunque, necessario impegnarsi in un lavoro di lettura e di interpretazione delle modalità con cui si manifesta la presenza del genocidio ebraico, che dovranno essere contestualizzate, tanto rispetto al periodo in cui si sono affermate, quanto alle specificità nazionali.

Il rapporto con il genocidio degli Ebrei ha, dunque, largamente oltrepassato lo spazio delle comunità ebraiche per interrogare l'Occidente tutto. Nel 1995, le commemorazioni del cinquantennale della fine della guerra ha avuto come punto di riferimento, come mai in precedenza, il genocidio ebraico, le cui vittime sono divenute le vittime esemplari, non solamente di quella realizzazione storica dell'antisemitismo che è stato il genocidio, ma di tutte le vittime del sistema concentrazionario e, per alcuni, di tutte le vittime. Si è commemorata tanto la liberazione dei campi, quanto la vittoria militare sul Terzo Reich. Ogni paese in Occidente ha vissuto doppiamente questo avvenimento, a livello della cultura mondiale, attraverso le grandi manifestazioni mediatiche, e a livello nazionale, volgendo uno sguardo alla sua storia. Ed è proprio là, dove la storia nazionale si viene a incrociare con il genocidio ebraico e dove la storia del genocidio degli Ebrei chiama in causa la storia nazionale, che si evidenziano

le zone più sensibili (il caso più recente è quello dell'Italia). Parallelamente a questo tipo di evoluzione, si è assistito alla produzione di opere letterarie, plastiche e cinematografiche che, ogni volta al loro apparire, hanno sottolineato le difficoltà con le quali un artista deve misurarsi quando prende il genocidio ebraico a soggetto. Difficoltà che non attengono soltanto all'avvenimento storico, che sfida la comprensione, ma anche a questione di ordine estetico e, dunque, di ricezione. Certamente con l'apertura degli archivi – e non solamente quelli sovietici, troppo spesso immaginati come utopia della verità storica, ma anche quelli occidentali –, la storiografia ha fatto progressi, ma si è anche capito, come nel caso della esposizione sui crimini della Wehrmacht, che l'incidenza delle conoscenze scientifiche sulla coscienza politica è sovente debole o, per lo meno, agisce a scoppio ritardato. È per questa ragione, oltre alla distinzione tra storia e memoria, che occorre provvedere a tenere distinta la storiografia dal sapere memoriale, che si diffonde nello spazio pubblico. Può darsi che sarà il sapere memoriale a sostituirsi nella comprensione collettiva. Agendo su dei registri d'opinione, a volte molto elaborati, e su dei regimi di credenza estranei alla obiettivizzazione scientifica, anche se si appellano a quest'ultima o da quest'ultima derivano.

I differenti modi con cui i discorsi sulla Shoah si manifestano, e che definiscono il livello di coscienza che si ha del genocidio, si uniformano alle maglie più o meno strette dei discorsi e delle rappresentazioni. Posseggono una forza d'attrazione che attira vaste zone nelle quali si incrociano cultura e politica, tradizione e storia, passato e presente. Quando sono sede di dispute e di rivalità, queste dispute e rivalità contribuiscono, al di là delle regioni che le animano, a mantenere la realtà di una coscienza contemporanea specifica in cui l'Ebreo, civile e disarmato, vittima biologica, è la figura centrale.

Si tratta di una coscienza che si manifesta in intensità e durata. In intensità, attraverso degli "eventi" (processi, manifestazioni artistiche, culturali, politiche, scandali, imposture). In durata, attraverso delle "istituzioni" (comunitarie, associative, private, pubbliche, ufficiali, regionali, nazionali, politiche, sociali o universitarie), che, ciascuna a modo suo, affermano e portano questa coscienza nello spazio pubblico grazie alle commemorazioni, agli incontri, all'attribuzione di risorse finanziarie, alla *istituzione* di ciò che, ormai, si definisce una "memoria" nella quale lo Stato interviene come partner in diverse forme d'intervento (culturale, giuridico e politico). A ciò va aggiunto che questa *istituzione* è supportata da una cultura editoriale, artistica, museografica, televisiva, giornalistica. Così, dagli eventi alle istituzioni, la coscienza della Shoah si impone non solamente perché oggetto *memoriale* specifico, ma anche come tematica che supera il proprio oggetto per entrare più diffusamente nello spazio pubblico.

Sul piano squisitamente culturale, le problematiche memoriali si sono sostituite a un gran numero di quelle che sino a poco tempo fa erano di pertinenza dell'ambito politico. Ne deriva uno sconvolgimento della concezione stessa dell'impegno politico. D'altronde, lo si può osservare nell'intensità con cui si manifestano le aspettative legate ai discorsi sulla Shoah, aspettative che in altre circostanze erano proprie dell'impegno politico – e vi è in ciò, probabilmente, una diversa maniera di fare politica, che andrebbe indagata per il ruolo che riveste nella nostra epoca. In effetti, qualcosa nella coscienza del genocidio ebraico possiede attualmente un carattere normativo per la modalità con cui investe i comportamenti.

D'altronde sarebbe piuttosto ingenuo credere che il riconoscimento della Shoah, lontano da colorazioni politiche – e le sue commemorazioni su scala mondiale –, possano aver abbiano risolto i non-detti o gli imbarazzi sui quali hanno riposato sino ad oggi lo sterminio degli Ebrei. Ma sarebbe ingenuo credere che il riconoscimento della Shoah, così presente in ambito politico, e le sue commemorazioni su scala mondiale, che tutte le formule declamatorie pronunciate dagli Stati, dalla Chiesa, dalle comunità e dalle corporazioni avessero risolto i non detti e i malintesi sui quali riposa sino ad oggi l'evocazione dello sterminio degli Ebrei. Egualmente, è ingenuo credere che a questo punto si sia raggiunta una coscienza chiara e adeguata del crimine che è stato commesso – quando la stessa coscienza, anche se chiara e adeguata, è oggetto di bramosia per gli stessi discorsi e rappresentazioni che entrano a farne parte. Cosa c'è, allora da capire che non venga detto direttamente ed esplicitamente in questi discorsi che fanno notizia? In questo cinema onnipresente sugli schermi del mondo intero, che riceve Oscar o César, ma che contempla anche centinaia di servizi, documentari e fiction, cosa c'è da vedere che i film non mostrino? Cosa pensare del fervore pedagogico che iscrive la Shoah tra i principali temi di cui l'insegnamento nelle scuole deve occuparsi?

È a problematiche di questo ordine che hanno voluto rispondere Emma Schnur, Régine Robin, Tzvetan Todorov, Imre Kertész, Tom Segev e Carlo Salletti e alle quali questa sezione del *Bollettino della Società letteraria di Verona* vuole costituire una provvisoria sintesi

Philippe Mesnard
Ottobre 2000

La costruzione della “pedagogia della Shoah” tra imperativi e paradossi

Intervista a Emma Schnur

Collocarsi all'apice della riflessione pedagogica, significa essere capaci di condurre una riflessione pertinente su situazioni di violenza politica che, tanto per gli insegnanti, quanto per gli allievi, sono sempre d'attualità?

Innanzitutto, qualche osservazione preliminare. Sono intervenuta nel pubblico dibattito, ponendo la questione: “pedagogizzare la Shoah”¹, volendo sottolineare proprio attraverso l'uso di questo orribile neologismo lo scarto esistente tra un progetto educativo di costruzione di una personalità e la trasmissione di una memoria della Shoah. Il fatto è che si impedisce di riflettere su questa difficoltà e di affrontarla criticamente, nel momento in cui, come capita spesso, si associa una dichiarazione di buona volontà etica (“trasmettere la memoria perché questo non abbia a ripetersi”), a un lavoro pedagogico del tipo: “ecco come bisogna fare”.

Nella sua domanda ha utilizzato la parola “pedagogia”; io direi piuttosto “sistema scolastico”, riferendomi alla forma istituzionale concreta che, nella nostra società, assicura una buona parte della trasmissione della cultura e il ricorso a questo terribile neologismo voleva appunto sottolineare lo scarto tra un progetto educativo di definizione della personalità e la trasmissione di una memoria della Shoah. Ora, quando si associa, come spesso accade, un appello alla buona volontà etica: “trasmettere la memoria, affinché non si ripeta mai più” in quel momento ci si proibisce di riflettere su questa difficoltà, di affrontarla e di lavorarci.

Al posto di parlare, come lei fa, di “pedagogia”, io direi piuttosto “sistema scolastico”, riferendomi alla forma istituzionale concreta che, nella nostra società, assicura buona parte della trasmissione della cultura. Se si proclama che vi è un dovere della memoria, dovere della trasmissione alle giovani generazioni, si può demandare solo in maniera vaga una tale richiesta alla responsabilità della famiglia, della televisione. Dal momento che la domanda di trasmissione si indirizza specificatamente alla scuola e agli insegnanti, non si può far finta che la scuola non abbia un contesto specifico, con i suoi programmi, i suoi esami, i suoi molteplici codici e regole di funzionamento. Far finta che non sia una struttura che funziona, precisamente, grazie alle sue *routine* e ai suoi riti. In un simile contesto, l'esortazione indirizzata agli insegnanti è paradossale: richiede loro di essere all'altezza della tragedia e, contemporaneamente, di fare entrare

la tragedia nel quadro scolastico. Di trasmettere una conoscenza bruciante come se fosse un tema inerte e freddo. D'altra parte, se non si definisce una trasmissione prevista dalle istituzioni, inserita nei programmi, nei manuali, nei programmi d'esame, succede quello che è successo per trent'anni: il silenzio. Ma di tutto ciò non si parla e si fa finta di niente. Da parte mia, sostengo che la trasmissione è impossibile e, contemporaneamente, necessaria. Quindi, occorre pensare a come possa entrare nell'insegnamento. Ecco, allora, nascere la questione propriamente "pedagogica", che si interroga sul come. Come insegnare? Con quali dispositivi possiamo mobilitare gli allievi? Con quali strumenti? Come possiamo agire, per sottolineare il carattere eccezionale e lo scandalo morale dell'avvenimento, integrandolo in un percorso scolastico così ben delineato? [...]. Certo, fa parte della complessità del mestiere d'insegnante il fatto di affrontare le questioni più delicate sul senso della condizione umana e di farlo in maniera che possa essere sopportabile per i bambini e gli adolescenti, in modo tale che sia comprensibile, malgrado la loro mancanza di esperienza. Io rivendico pienamente, contrariamente a quello che qualcuno ritiene, l'importanza della riflessione pedagogica. [...].

Molto probabilmente, vi è sempre stata una tensione, da parte dell'insegnante e dell'allievo, tra ciò che appare necessario conoscere e comprendere e l'obbligo di calarlo nelle forme istituzionali della trasmissione delle conoscenze. [...]. Per quanto riguarda l'insegnamento dei crimini verso l'umanità, questa tensione è ancora più avvertita. Il fatto che si inizi a prendere coscienza di questi drammi solo ora, dopo un lungo tempo di rimozione, provoca come un'exasperazione del sentimento di scandalo, che si associa a una domanda imperativa di assunzione della questione in ambito scolastico. [...]. Questo non facilita, certo, il lavoro degli insegnanti, tenuti a spiegare ciò che a loro viene indicato come incomprensibile, di trasformare in materia d'esame ciò che è stato presentato come una cosa sacra, di far entrare nell'orario delle lezioni ciò che è, per l'umanità, motivo di disperazione. È una dura sfida per gli insegnanti, che prima di poter trasmettere delle nozioni agli allievi avrebbero bisogno di poter elaborare per conto loro. E mi pare, proprio, che insistendo sul compito di trasmissione dell'istituzione scolastica, si metta in luce la necessità della riflessione, che deve essere svolta dalla società, dagli adulti in generale e, tra loro, gli insegnanti.

Recentemente, due film, apparsi a qualche mese di distanza l'uno dall'altro, permettono di porre concretamente il problema: *La vita è bella* di Roberto Benigni e *Uno specialista* di Eyal Sivan e Rony Brauman². *La vita è bella* è esattamente ciò che risponde al nostro appello lancinante di trasmissione ai giovani. Forse questo film è adatto a trasmettere qualche cosa a dei ragazzini di nove anni – si accenna a una distruzione, ma in un contorno di tenerezza e di sen-

so del valore dell'amore e della speranza, perché il messaggio sia sopportabile per dei bambini. Se si esortano gli insegnanti a trasmettere una memoria alle giovani generazioni, e gli insegnanti non hanno avuto il tempo e lo spazio per riflettere in maniera matura e per conto loro, ci si condanna a questa soluzione confortante: vedere *La vita è bella*. Che è un film carino, anzi un eccellente film su questa figura inedita della fine del XX° secolo, il "nuovo padre", colui che assume la sua tenerezza, che seduce, che rispetta sua moglie, l'insegnante, e che si occupa di suo figlio in un modo che, in altri tempi, sarebbe apparso molto materno. Per dare a tutto ciò un tocco epico, ci voleva una scenografia che drammatizzasse una storia dal sapore un po' troppo pantofolaio – il Titanic avrebbe fatto al caso, ma era già stato utilizzato. Così, Auschwitz ha fornito l'ambientazione.

La vita è bella è un esempio eccellente della creazione di un compromesso, nel senso freudiano: tra un imperativo morale – soddisfare un dovere della memoria – e un imperativo di sopravvivenza, non disperare per l'umanità. Ne *La vita è bella*, i cattivi sono molto cattivi e i buoni inteneriscono, il padre muore, ma il figlio è sano e salvo, lo spettatore esce piangendo ma colmo, sino al limite, d'amore per l'umanità. Ci si aspettava di uscire soffrendo e di passare un triste quarto d'ora (dal momento che ci si è annunciato un dovere della memoria), invece si ride molto e si esce traboccanti di fiducia nella forza dell'amore. Si è premiati da un immenso piacere. Non stupisce che ciò funzioni alla meraviglia, e personalmente non sono contraria, per i bambini – anche se è discutibile l'apologia della menzogna, come principio educativo.

Personalmente ho avuto l'impressione che il film abbia gettato un velo di falsità su ciò che poteva essere il campo di sterminio. *La vita è bella* è un film di misconoscimento e di travestimento. Ma ora parliamo delle persone adulte, quelle che in principio hanno più esperienza della vita e non hanno bisogno di rassicurarsi con delle fiabe. Parliamo, quindi, del film di Sivan e Brauman, tenendo presente una proporzione. Approssimativamente, *La vita è bella* ha incassato cento volte di più di quanto non abbia incassato *Uno specialista*. È la differenza tra un film che consola e un film che sconvolge. Ne corso di uno dei dibattiti che sono seguiti alla proiezione di *Uno specialista* davanti agli insegnanti, il moderatore ha immediatamente sollecitato gli insegnanti che intervenissero sull'utilizzo possibile del film nell'ambito di un suo utilizzo scolastico. C'è una distorsione, per colpa del fatto che si va troppo veloce e si bruciano le tappe. Certo, la questione professionale si pone e si deve porre, ma prima di tutto gli insegnanti sono uomini e donne di questa società, che sono rimasti impressionati dal film e che devono rifletterci. Collocandoli immediatamente come trasmettitori, supposti maestri di sentimenti e di interpretazioni, e ponendoli in una posizione di autorità, che deriva da una chiara comprensio-

ne, si rende loro difficile esprimere le proprie difficoltà e le proprie incertezze. Non li si invita a ciò che, invece, sarebbe necessario: la discussione in comune, l'interrogarsi, lo sforzo di pensare a questi eventi.

È ciò che mi disturba profondamente nel richiamo alla trasmissione ai giovani, nelle forme nelle quali essa si esprime comunemente. I tempi e gli spazi per una vera discussione tra adulti sono stati soppressi. Noi adulti – rimasti in silenzio così a lungo e che non abbiamo potuto integrare, per così lungo tempo, ciò che era passato, che riusciamo appena a intravedere quella che può essere una conoscenza condivisa – incominciamo, per iniziare, a riflettere sulle nostre posizioni. In fin dei conti, ciò che chiedo, è che gli insegnanti possano essere considerati come degli adulti, in una società adulta, che si sforzano di pensare, assieme, la cultura occidentale – prima di essere interpellati in quanto pedagoghi. È sulla base di queste discussioni, di questa elaborazione, al contempo, personale e collettiva, che si può costruire un insegnamento che abbia forza intellettuale.

Ciò che viene trasmesso agli allievi o agli studenti, non è, sovente, un discorso intessuto di luoghi comuni?

La difficoltà deriva, da una parte, dalla sensazione che si ha di una formidabile trasgressione, ma, dall'altra, dal dispositivo di intimidazione nel quale sono intrappolati i professori, costretti a dire ciò che viene designato come indicibile. Ciò che manca, prima di tutto, sono dei luoghi di scambio, di parole vere, dove si possa esprimere ciò che si sente e come ci si pone soggettivamente. Poter parlare con i propri colleghi, poter esprimere i propri dubbi, le proprie esitazioni in gruppi in cui la parola sia libera, dove si possa lavorare sulle proprie emozioni e la propria soggettività. Tutto ciò manca terribilmente nel mestiere dell'insegnante, che è tuttora vissuto in grande solitudine e sotto il controllo della gerarchia, e non nella collaborazione tra pari. In mancanza di questo tempo e di questo spazio dove ciascuno possa tentare di dire, con parole personali, qualcosa di pertinente, gli insegnanti ricadono nei discorsi convenuti, sulle frasi fatte, quelle impiegate dalle voci autorizzate. Un diluvio di luoghi comuni, di propositi edificanti, di idee precostituite, che, naturalmente, funzionano come una protezione, quando non si hanno molto chiari i sentimenti che si provano. Ciò consente di nascondere le emozioni e di apporre una etichetta comune su cose che si stenta a chiarire. Il problema del "questo, mai più", non è che sia privo di senso, siamo tutti d'accordo! Ma, di fatto assume un valore significante assai debole. È un modo di esprimere l'indignazione, può valere come una promessa che si fa a se stessi. Chi di noi non ha mai detto a se stesso qualcosa del genere? È ben comprensibile. Tuttavia, il passaggio al discorso ufficiale trasforma questa indignazione e questa determina-

zione opaca in un ritornello. È la *routine* di ogni cerimonia ufficiale e di qualsiasi parola predeterminata.

Le commemorazioni sarebbero, dunque, una sorta di sbocco concreto di questa parola nella realtà pubblica?

Il problema delle commemorazioni è che si logorano molto velocemente e, allo stesso tempo, quando non hanno luogo, ciò diventa insopportabile. Penso, ad esempio, all'episodio della retata del Vel d'Hiv³. Negli anni settanta, quando ero al liceo, i piani d'insegnamento francesi non prevedevano che si insegnasse alcunché sul genocidio. La data del 16 luglio 1942 non esisteva come data condivisa – è vergognoso che sia stata una memoria nascosta, una memoria privata. Fino a che non è stata assunta dal corpo sociale francese, inscritta nella storia francese, non è stata che una memoria rigettata, neppure tanto evidente alle stesse persone che erano state direttamente coinvolte e, a maggior ragione, ai loro discendenti. Non vi era che qualche associazione che servava questa memoria collettiva. Poi, è diventato molto importante che questo avvenimento desse luogo a una commemorazione, accettata da tutti, e entrasse a far parte della memoria comune. Per lo stesso motivo, c'è qualcosa di scioccante nel fatto che l'anniversario dell'abolizione della schiavitù sia un giorno festivo nelle Antille, ma non in Francia. Che non sia una data significativa che per i discendenti degli schiavi, e non per la nazione tutta intera – ecco qualcosa su cui occorrerebbe riflettere. Si capisce che ci siano delle forti contrarietà al fatto che le commemorazioni acquistino il senso di un'istituzione di un sentimento condiviso nella nazione, abbiano un significato per tutti. Con l'istituzione della commemorazione si placano le passioni e le sofferenze che avevano spinto a domandare la commemorazione. Nel momento stesso in cui si pensa di aver iscritto nell'eternità un dovere del ricordo, questo incomincia a spegnersi. Il lavoro del tempo. Le belle parole sono uno scongiuro che, rispetto a questo processo, suona derisorio.

Accanto alle commemorazioni delle violenze passate, i giovani non sono chiamati a confrontarsi con una violenza diffusa, di cui fanno esperienza nella loro vita quotidiana?

La violenza contemporanea... in Francia? Non so. Di che cosa parliamo? Io dubito che si confrontino con questa violenza nella vita quotidiana. La violenza della televisione è televisiva, è violenza neutralizzata [...]. Quello che mi sembra problematico con la televisione, più che la violenza mostrata, è il rapporto tra ciò che ci viene fatto vedere e la nostra capacità d'agire. Mentre il

messaggio lanciato dalla scuola e dall'opinione comune è: "mai più", come comportarsi, nei termini della mobilitazione necessaria, quando i media ci informano della quantità dei disastri e dei crimini? Si suppone che siamo informati, ci siamo promessi che *ciò* non si sarebbe più riprodotto, che fare allora? La quasi totalità delle informazioni che possediamo oltrepassa considerevolmente la nostra possibilità di agire concretamente. Prendere sul serio l'ingiunzione è insopportabile. In pratica, si discute distrattamente, con l'espressione di circostanza, e ci si concentra sulle notizie locali, quelle che riguardano concretamente la nostra vita quotidiana, lo sciopero della metropolitana, gli alimenti sospetti, la moda, le previsioni del tempo... In quanto al resto, cosa possiamo fare? Veniamo interpellati in modo tale da lasciare intendere che l'unica risposta degna, all'altezza della situazione, sarebbe quella di mollare tutto e impegnarsi come volontari in una organizzazione non governativa. Ma anche questo è un modo di fare della rappresentazione. La maggior parte delle persone, ed è ovvio, continua sulla propria strada, con la vaga sensazione che bisognerebbe fare qualcosa per la Bosnia, per Timor... per poi ritrovarsi, quando capita qualcosa, nel Kosovo, nuovamente in alto mare. Al massimo, si invia un assegno per i rifugiati. La televisione pone gli individui in una sorta di permanente scarto tra le informazioni di cui dispongono e l'appello morale che questa informazione sottintende e l'agire effettivo a cui può condurre. Siamo stati educati secondo il trincio che quando si sa, non si ha il diritto di distogliere lo sguardo e bisogna agire. Ma *ciò* è impossibile.

Né immaginaria, né attuale, la Shoah starebbe piuttosto, al giorno d'oggi, dalla parte della violenza concepibile. Si sa che potrebbe accadere, ma non si può immaginare ciò che ne deriverebbe. Se ci fosse, quindi, un insegnamento da trasmettere non sarebbe quello del senso di ciò che è concepibile?

Ci sono delle conoscenze da trasmettere ed è questo il ruolo degli insegnanti di storia. E occorre anche, con una certa cautela, far condividere ai giovani il senso di uno smarrimento, senza renderli troppo insicuri. Essi vivono uno stato di ansia, poiché dipendono più che mai dal giudizio scolastico, e lì si decide, pare, del loro avvenire, del loro valore e della loro identità. Andare male negli studi, comporta un calvario in una società in cui la scuola ha assunto un posto così importante nell'inserimento sociale.

In questo contesto, il primo dovere degli adulti è quello di dare dei punti di riferimento, di consentire una costruzione e non destabilizzare. Bisogna evitare di aumentare l'insicurezza degli allievi. Non dobbiamo imporre loro di farsi carico delle cose piene di disperazione, delle quali noi stessi, spesso, siamo appena venuti a conoscenza. Non sono loro che devono farsi carico delle an-

gosce storiche, dei rimorsi e dei sensi di colpa delle generazioni precedenti. In qualità di insegnanti, bisognerebbe prima rassicurarli, e poi riuscire a dare loro la conoscenza senza per questo opprimerli con questo sapere. Bisognerebbe, poi, poter condividere l'angoscia di fronte a un avvenimento che va al di là di ciascuno di noi. Per affrontare tutto questo gli insegnanti sono poco attrezzati. Paradossalmente, ci vuole una grande sicurezza in classe e una forte legittimazione per poter dire tranquillamente: "Vi confesso che io, come adulto, mi sento disorientato". Per poter comunicare, nello stesso tempo, una certa serenità fiduciosa e uno smarrimento, bisogna – noi stessi – essere sostenuti, ed è per questa ragione che precedentemente ho parlato della necessità di creare dei luoghi di scambio di parole tra gli insegnanti.

La responsabilità dell'insegnamento della Shoah è attribuita ai professori di storia, i quali si rifugiano frequentemente dietro ai fatti, alla sicurezza dei fatti e delle cifre. Non vi è in ciò, il lasciare questa materia esclusivamente a questo insegnamento, un limite pedagogico?

I fatti e le cifre sono già qualcosa. Già molto meglio delle frasi fatte e dei luoghi comuni a cui ho fatto cenno. Un discorso "piatto", asciutto, che dice semplicemente i fatti, può essere molto forte, magari ciò che c'è di più adatto per la trasmissione. Inoltre, per presentare i fatti e le cifre bisogna ricorrere ai buoni storici. [...]. I professori di storia fanno ciò che possono, e non è facile. Per l'insegnamento della storia, la Shoah fa parte del programma. Ma non di quello di altre materie, come la filosofia ad esempio. Ecco perché, eccetto per l'insegnamento della storia, diventa una scelta personale. Si potrebbe auspicare un insegnamento non secondo le materie, ma che fosse portato avanti da tutti gli insegnanti. [...].

Quando ho preso la parola per parlare dell'insegnamento della Shoah – io che non sono una specialista di questo tema – è stato per esprimere la difficoltà e le contraddizioni di questo preteso "dovere della memoria". Non si costruisce l'identità personale o l'identità di una collettività sulla base della memoria di una catastrofe e del crollo dei valori. Al tempo stesso, poiché il nostro insegnamento riposa sul postulato della necessità della verità e della conoscenza lucida di se stessi, non si può non trasmettere. Non si può uscire da questa contraddizione che attraverso atti di buona volontà pedagogica, educare contro la barbarie, e così via. Io, proprio perché lavoro sull'istituzione scolastica, ho una percezione lucida dei limiti della scuola. Ci si aspetta troppo dalla scuola. Essa può adempiere al suo ruolo efficacemente, solo a condizione che questo ruolo sia delimitato, segnalato in maniera esplicita. È il fantasma di una società che si disgrega, dove non vi sono più spazi comuni, né cultura co-

mune, che riversa sulla scuola tutto ciò che dovrebbe essere, invece, condiviso dalla società. È l'ultimo spazio nazionale obbligatorio e comune a tutti. Ma la scuola non può essere l'unico luogo di istituzione del senso, di commemorazione, di socializzazione, di uguaglianza delle condizioni.

Ha avuto l'impressione, in seguito al suo intervento⁴, di essere vista come una che ha posizioni critiche sulla Shoah?

Mi si è rimproverato di predicare l'oblio e di essere contro la trasmissione della memoria. Questo è assurdo. Sono, invece, contraria a una certa modalità della trasmissione che sostituisce al silenzio il ritornello e che con il suo moralismo soffoca la riflessione, compresa la riflessione morale. Se rivendico un certo diritto alla dimenticanza, si tratta di quella dimenticanza che si stabilisce una volta terminato un percorso di conoscenza e dopo aver soppesato ciò che c'era da sapere. Un diritto all'oblio che, in realtà, significa una presa di distanza da ciò che è conosciuto e condiviso nella coscienza collettiva. Il diritto a una certa dimenticanza deve far parte della vita. Nessuno può rimanere in una morbosa fascinazione o nella malinconia disperata. È necessario prendere le distanze e ricostruire un'identità coraggiosa e aperta all'avvenire. Si tratta di un oblio che è precisamente il contrario della rimozione e della menzogna, l'oblio che viene da una verità condivisa.

I bambini che sono stati salvati, come lo è stato mio padre, sono cresciuti in una sorta di doppia costrizione. Certo, c'era la memoria – ma al tempo stesso c'era, molto forte, l'ordine che veniva dai genitori: "sopravvivi, a tutti i costi!". Innanzitutto, il figlio, poi, il futuro più di tutto. Il dovere della memoria è secondario in rapporto all'imperativo che, per primo, si impone di sopravvivere, di vivere, e parallelamente, è anche una priorità che si dà all'avvenire, al possibili di cui il bambino è il portatore.

In Francia si fa passare sotto silenzio una pagina vergognosa, i conflitti gravi. Quando, successivamente, vengono riscoperti, lo si fa sotto forma di denuncia della colpevolezza collettiva e nazionale, che non è propriamente il tono più giusto da adottare. In questo momento, ciò che si sta riscoprendo è la guerra di Algeria. Per la mia generazione, non è solo il genocidio ad essere stato occultato, ma il passato coloniale della Francia. I programmi scolastici erano tali, che non si andava oltre il Secondo impero. Raramente il programma era portato a termine. [...].

In questo momento, la questione della colpevolezza sta emergendo in maniera molto forte e sono i giovani che la ricevono in eredità. Come una combinazione perversa tra eredità e colpevolezza.

La pressione è meno forte che in Germania, ma effettivamente si sta profilando in Francia qualcosa di analogo. Personalmente ho vissuto questa colpevolezza in maniera molto forte. È una cosa strana. Tutto succede come se, quando c'è stato segreto su questa colpa, quelli che erano a conoscenza del segreto fossero i colpevoli, anche se erano loro le vittime. Il sentimento di colpevolezza è profondamente irrazionale. Per questo sono molto sensibile ai fenomeni di colpevolizzazione e all'aberrazione che c'è nel sentirsi colpevoli di una colpa commessa da altri. La discussione tedesca è particolarmente istruttiva su quello che possono vivere le persone che, per filiazione – sono gli eredi di coloro che si è convenuto di chiamare “carnefici” –, sono collocate in una posizione invivibile.

Quando si è soli, o solamente un piccolo gruppo familiare, ad essere gli eredi della conoscenza che “qualcosa” è successo che ha inghiottito le generazioni precedenti, ci si sente i depositari di un segreto osceno, con il quale non si può disturbare quelli che vivono. Sino a non molto tempo fa, era triste, infelice, in lutto. Non si esce bene da storie come questa. Le famiglie sono destrutturate. I genitori non sono troppo equilibrati, né troppo generosi, né troppo attenti a crescere i loro figli. Viene trasmesso il male di vivere. Allora, trasmettere ad altri, che invece stanno bene, diventa problematico. Tra molti di coloro che sono sopravvissuti, c'era anche una grande riservatezza, che derivava da un senso di colpa per non poter uscire dal lutto, mentre tutto sembrava dire: il mondo è cambiato, la vita va avanti, bisogna salvaguardare i figli, il futuro ha i suoi diritti. È necessario smetterla con i sensi di colpa e le accuse. Se qualcosa avvelena l'esistenza degli esseri umani, è proprio la filiazione. Non è normale, né morale ereditare i misfatti o le bella azioni dei genitori! Una volta, qualcuno mi ha presentato come “rappresentante delle vittime”. Non è che una scorciatoia. Ci si comporta come se gli individui conservassero la qualifica della loro ascendenza, ponendo, contemporaneamente, i figli dei “cattivi” nell'impossibilità radicale di collocarsi. Si agisce come se la condizione del deportato fosse un carattere acquisito, che si trasmette. Certo, vi è una trasmissione di sofferenza. Ma io ho l'impressione che la mia sofferenza abbia più punti in comune con quella dei figli dei nazisti e dei collaboratori, torturati dal vergognoso segreto della loro filiazione, che dalla sofferenza vissuta dai miei nonni o da mio padre.

Si è segnato un grande progresso morale nelle concezioni dell'umanità, quando si è cominciato ad attribuire agli individui la responsabilità delle proprie azioni, al posto di punirli per le fatalità esercitata sul loro lignaggio. La trasmissione ereditaria della colpevolezza è il contrario di ciò che noi concepiamo, ormai, come facente parte della morale. Eppure, è una realtà psichica. Ci si sente ossessionati dal male vissuto, subito o recato dai propri genitori. In questo momento, la situazione è molto pesante. Le persone si sentono auto-

rizzate a parlare solo se sono figlie di deportati o di resistenti.

Deriva tutto ciò, fondamentalmente, dalla Shoah? O, piuttosto, alla circostanza particolare che stiamo vivendo – un rapporto con un passato ormai distante, perché il velo si possa alzare, ma, al contempo, ancora così vicino nei legami che abbiamo con la generazione che lo ha vissuto? Non che questo sia un problema nuovo. La mia amica Anna Ubersfeld, specializzata in teatro romantico e, tra l'altro, ex resistente, mi faceva notare che i romantici francesi erano ossessionati dal fatto di quello che avevano potuto commettere i loro genitori durante la Rivoluzione. Questa ossessione ha alimentato le loro creazioni. Hugo, diviso fra i due campi, ne era ben consapevole. Quando si ha la consapevolezza che ci sono stati dei grandi avvenimenti, dei crimini enormi, delle grandi colpe collettive, si ha anche la certezza che l'ascendenza sia stata implicata in qualche misura, e allora nascono i dubbi e la vergogna: qui o là, in un campo o nell'altro, bisognava pur essere da qualche parte del dramma. Non si sa dove, esattamente, raramente là dove la pubblica opinione attribuisce i ruoli accettabili, ma per forza da qualche parte. Durante la Seconda Guerra mondiale, non tutti erano resistenti, non tutti sono stati deportati, dove erano dunque gli altri? Che sapevano, che pensavano, che facevano? La maniera attuale di trasmettere la memoria, riguardo alla colpevolezza, pone la maggior parte delle persone in una posizione sbagliata.

Se riprendiamo il filo del nostro discorso, gli insegnanti si sentono investiti di un ruolo di edificazione morale, che non è in sintonia con il loro rapporto reale con la loro filiazione. La maggior parte ha avuto un nonno un po' petainista, uno zio collaborazionista, una nonna preoccupata esclusivamente degli alimenti quotidiani, un altro nonno resistente, forse, non è ben chiaro, e che ancora? E da parte degli Ebrei, non tutti i comportamenti si possono dire onorevoli, e tralasciamo i Consigli ebraici e i loro compromessi dubbi. Per colpa del moralismo esistente nell'approccio di questo insegnamento, l'insegnante si trova nei panni di un personaggio che predica un modello di resistenza e di rivolta, in una sorta di cattiva fede rispetto alla conoscenza concreta di ciò che sono stati i suoi nonni. Se si fa attenzione a ciò che è una situazione di parola – a cui presto particolare ascolto per aver avuto una formazione anche di tipo teatrale – non si può non rimanere colpiti dall'implicito sotteso alle prese di posizione pubbliche. Ci si può esprimere solamente a nome di una legittimità di fatto – si è discendenti di vittime o di resistenti. Chi potrebbe parlare, decentemente, della infelicità o della sofferenza di un discendente del giovane alsaziano inviato sul fronte dell'Est? Del figlio del soldato tedesco e della donna rapata alla liberazione? Del collaboratore? Dell'antisemita? Sembra che nessuno si sia mai trovato in una tale circostanza. Certo, una tale concessione non sistemerebbe le cose, ma c'è qualcosa di malsano nel volere continuare questo falso rapporto con

la filiazione, dove la verità è inconfessabile come un segreto vergognoso.

E, parimente, per parte ebraica. C'è una concezione che fa della storia uno strumento di edificazione ad uso dei giovani, che mantiene delle immagini ideali di resistenti come vittime nelle quali non trovano posto le figure concrete che ciascuno conta nella sua famiglia reale e nella sua storia personale. Tali modelli ostacolano la comprensione di ciò che sono stati i Consigli ebraici, come si sono formati e come si sono comportati. Non appena si vengono a conoscere un po' meglio i fatti, appare evidente l'esistenza di una gamma di posizioni, dalla resistenza alla santità, dal compromesso alla delinquenza. Contro questa realtà si innalza la volontà di mantenere la vittima nella sua purezza.

Certo, è necessario un tempo per la presa coscienza. Questa storia, nella quale sono cresciuta, molti l'hanno appena scoperta, ed è normale che questa conoscenza si costruisca per degli eccessi, degli errori, delle semplificazioni eccessive. Ma sarebbe comunque ora di mettere a punto un racconto comune che considerasse le cose con maggiore profondità, che trovasse il tono giusto. Un racconto che permettesse alle persone di assumersi la propria filiazione, quale essa sia, tre generazioni dopo gli avvenimenti, senza vergogna, né senso di colpa personale, ma gettando su questi fatti uno sguardo critico e lucido.

Note

1. Si veda il dossier "Se souvenir, enseigner, transmettre" in *Le Débat*, 96, 1997 con i contributi di Emma Schnur ("Pédagogiser la Shoah?" e "La morale et l'histoire"), Rony Brauman ("Mémoire, savoir, pensée"), Jean-François Forges ("Pédagogie et morale"), Philippe Joutard ("Une tâche impossible"), Paul Thibaud ("Un temps de mémoire?").
2. *Un spécialiste*, presentato al Festival di Berlino nel 1999, è il film sul processo Eichmann e sulla figura di uno dei principali artefici del genocidio ebraico, che Eyal Sivan e Rony Braumann hanno tratto partendo dal ritrovamento in Israele del materiale originale, girato nel corso del dibattimento, a Gerusalemme, nei primissimi anni sessanta.
3. Nell'ottobre del 1940, il governo francese aveva votato un insieme di legge antisemite. Nel 1941, iniziarono gli arresti degli Ebrei, dapprima quelli stranieri e poi quelli aventi nazionalità francese. Gli arresti in massa presero avvio nel 1942, attraverso operazioni diffuse, come la grande retata del 16 luglio, condotta a Parigi e nelle sue periferie. La polizia francese effettuò, in quell'occasione, circa 13000 arresti. La maggioranza dei fermati venne concentrata nel Vélodrome d'Hiver, situato nel quindicesimo *arrondissement* di Parigi, dove restò per alcuni giorni, prima di essere internata nei campi di Drancy e del Loiret, principalmente in quello di Pithiviers, e, di lì, deportata nei campi di sterminio in Polonia. Nei mesi che seguirono la fine della guerra, dei 76000 ebrei deportati dalla Francia fece ritorno il 3 per cento.
4. Si fa riferimento all'articolo "Pédagogiser la Shoah?", ospitato sulla rivista *Le Débat*, cit., pagg. 122-140.

L'atto memoriale nell'epoca di Internet

Intervista a Régine Robin

I discorsi sulla Shoah si fanno sentire nei diversi campi, politico, artistico, critico, mediatico, culturale... fin sui muri della metropolitana: si sono visti alla stazione Franklin Roosevelt di Parigi, degli adesivi – nero su fondo giallo – per un film, che riproducevano il portale di Auschwitz. Cosa pensa di questo fenomeno?

Dopo cinquanta anni si potrebbe parlare di un ritorno del rimosso. Ciò che riappare in diversi ambienti non è stato né pensato, né detto in modo ufficiale o nemmeno ufficioso per molto tempo. Ciò corrisponde anche a un momento di crisi nella cultura e a una specie di ritorno significativo di tutto ciò che riguarda la memoria collettiva. Non succede solo in storia, riscontriamo questo tema ovunque, in altri campi, come ha messo bene in evidenza lo storico Pierre Nora con la sua monumentale opera sui *luoghi della memoria*¹. L'abbondanza dei discorsi sulla Shoah fa parte di questo movimento della memoria, che predomina tanto nella cultura quanto negli ambienti ebraici. Ciò che mi sorprende, nonostante tutto, è la profusione di discorsi da parte degli Ebrei, degli intellettuali ebraici, della "comunità" – per usare un termine che non amo molto. Tutto si svolge come se, più ce ne allontaniamo, più l'evento assumesse pregnanza e le sue conseguenze si facessero sentire, oggi, in un significato sempre più comunitario. La Shoah diventa, insomma, una sorta di proprietà della comunità ebraica. Da ciò derivano tutte le discussioni sull'esclusività della sofferenza e sull'unicità dell'evento. Si sviluppa parallelamente un discorso di *contro-assimilazione*, attraverso una sorta di rimessa in discussione di ciò che era stata la specificità degli intellettuali ebraici in una certa epoca, e cioè una loro fortissima integrazione nella società francese. La Shoah costituisce una messa in discussione di questa svolta. Oggi si tratta di rivendicare una specificità culturale, se non addirittura una specificità etnica o una specificità d'ordine politico. La Shoah viene intesa così come un elemento fondamentale nella definizione dell'identità ebraica attraverso il rapporto con il passato. Ma la conseguenza perversa è che ciò costituisce una maniera che impedisce l'elaborazione del lutto. Più si moltiplicano i discorsi, meno il lutto si elabora.

Vorrei dire che una specie di memoria ufficiale si è fossilizzata negli ambienti ebraici. Al loro interno, la sacralizzazione doveva costruire una memoria conforme, attraverso i memoriali, i monumenti, le cerimonie e le commemorazione. Ora, questa sacralizzazione è un'arma a doppio taglio. Se, da una parte, può permettere al lutto di elaborarsi – in molte società lo si è potuto notare –,

allo stesso tempo una spinta alla *iper-ritualizzazione* può svuotare d'ogni sostanza l'oggetto interessato. Non è ciò che succede oggi? Per me, questo sarebbe un processo tragico.

Lei parla di "specificità etnica". Non vi è in ciò un processo paradossale, nel quale alcuni ebrei potrebbero cadere e che passerebbe attraverso una nozione sulla quale si sono spesso basati gli ideologi nazionalsocialisti?

Questo è il paradosso e in qualche modo la tragedia. Credo che ci sia una specie di accettazione perversa dell'etnicizzazione e dei caratteri identitari. "Ci avete marchiati, ebbene accettiamo il marchio e lo valorizziamo". È chiaro, storicamente, come ciò funzioni. Io lo trovo molto pericoloso. In un certo qual modo, i giovani sarebbero portatori dell'enorme disgrazia, a tal punto da accentuarla per assicurarsi un'identità stigmatizzata.

Il paradosso è che, a fronte di una etnicizzazione e una focalizzazione in senso comunitario della Shoah, vi è una diffusione su grande scala della sua memoria, che riguarda e mobilita tutti noi. Tra i due processi non si è sviluppata una doxa?

Il Genocidio – non riesco ad utilizzare né la parola Shoah, né la parola Olocausto – fa parte della nostra eredità di immagini e di discorsi. Tutti hanno visto *Nuit et Brouillard*, il filmato di Alain Resnais sui campi di concentramento, oltre a un certo numero di sequenze d'archivio, come quella del bulldozer che, dopo la liberazione del campo, sospinge nelle fosse comune i corpi dei morti a Bergen Belsen. Ciò fa parte della cultura di ognuno di noi, senza per questo che vi debba essere una banalizzazione. Si tratta di eventi che sono culturalmente disponibili, liberi di circolare tanto nel discorso politico o artistico, quanto nella conversazione privata. Questi elementi si muovono, sono riutilizzati talvolta in modo anche distorto. Sono presenti nella nostra cultura con tutti i rischi di banalizzazione che ne conseguono. Ma non credo che si sia formata una *doxa*. Possono darsi delle posizioni ufficiali, un atteggiamento politicamente corretto, che si sviluppano attorno a quest'argomento. Vi sono osservazioni che si possono dire, altre no, alcune che devono essere messe e in evidenza, altre che occorre occultare. Non che una *doxa* non possa crearsi. È un rischio sempre presente.

Ciò che sorprende è che queste prime immagini dei campi sono a tal punto impressionanti, da occultare una parte della realtà, quasi impedissero una immediata intelligibilità di quanto è accaduto.

Sta proprio qui il problema. Non riusciamo a uscire dal raccapriccio. Appena ci sforziamo di capire, di offrire delle spiegazioni, attraverso le ricerche di archivio serie, appena si raccolgono le testimonianze, si è subito accusati di desacralizzare, di razionalizzare. Per l'appunto a causa della forza di queste immagini. Non so se esse finiscano per occultare, certo è che creano uno sconcerto che paralizza. Quando si guardano queste immagini, non si ha voglia di chiedersi cosa è successo. Siamo colpiti dall'immagine e dalla considerazione che "ciò è avvenuto", come diceva Barthes a proposito delle immagini fotografiche. Bisogna sopportare questo peso, per potersi chiedere: "Perché? Quando? Dove? Con quale sistema?" e così via. Si convive con queste immagini che sono parossistiche. Sono queste immagini che rimangono impresse, che circolano e producono quest'effetto di raccapriccio.

In rapporto a tutto ciò... quale posto occupano l'arte e la letteratura? Lei pone differenza tra le due?

Domanda vastissima! Io differenzio l'arte dalla letteratura. E, nell'arte stessa, ci sono i monumenti, i "mausolei", le sculture... ciò che attiene al campo della memoria e che, all'origine, proviene spesso da committenze pubbliche. C'è, poi, il dominio privato dell'arte, che trae direttamente la sua origine da un'ispirazione o da un ordine sociale di tutt'altro tipo. Personalmente, ho riflettuto di più sulla letteratura che sull'arte. In ogni caso, non è possibile in una società fermare la macchina dell'immaginario, nel senso comune come nel senso lacaniano. Si possono estendere i divieti, ma tutti i discorsi "possibili" saranno comunque co-presenti.

Non è comunque dalla parte degli artisti che si trovano i negazionisti, che stanno piuttosto in ambito storico, e che si esprimono a nome della "scienza".

È una questione davvero rilevante. Potremo immaginare... non è ancora accaduto... immaginare un romanzo il cui tema fosse il dubbio sull'Evento. Il protagonista si reca ad Auschwitz: nessun'emozione. Gli fanno vedere i resti di forni crematori ricostruiti, spostati. Non è convinto. Va a Majdanek, percorre per intero il campo. Niente. Tutto il romanzo sarebbe come una sospensione del giudizio. La letteratura, dice Kundera, è la sospensione del giudizio. Sarebbe una scrittura polifonica, con delle voci che suggeriscono: "Sei pazzo, stai facendo del revisionismo", altre, ancora, "Ma sì...". Questa complessa macchina romanzesca farebbe dire alla fine, chiudendo il libro: "Strano romanzo". Non si è più sicuri di niente. Perché non immaginarlo un romanzo del genere? Ma è un fatto: non è stato scritto. Si vede che nella finzione, c'è un'assunzione di re-

sponsabilità. Nello stesso tempo gli scrittori inventano dei personaggi immaginari e li trasportano in situazioni reali, si vietano l'infinito.

Dove, invece, troviamo i revisionisti, è nell'ambito *scientifico*, cosa che la dice lunga sulla nostra società e sul suo apparente positivismo. Occorre passare alla *prova* e tutto ciò che fa parte del mondo della finzione è inteso come una menzogna. È, precisamente, in nome della prova che tutti questi pseudo-dibattiti dei revisionisti pretendono di parlare. La letteratura, invece, ha una grandissima forza: è l'unico dispositivo discorsivo che può evidenziare ciò che è impossibile per gli altri discorsi. Proprio perché le immagini della realtà sono così stupefacenti e non riescono a parlare in se stesse e a raccontare ciò che è successo. La narrativa, toccando altre corde del sentimento, dell'identificazione, o del distanziamento, mobilita delle forze che la politica o la scienza non possono attivare.

Dicendo questo, sono anche cosciente andare controcorrente rispetto a un'opinione dominante. Certo, l'evento di Auschwitz non è immaginabile, non possiamo immaginare ciò che è successo, può comunque essere introdotto in una trama narrativa. Non credo al divieto di rappresentazione. Penso che lo scrittore sappia assumere le proprie responsabilità e che il lavoro sul lutto costituisca anche una maniera personale di leggere l'evento, per avere qualcosa da dire su questa tragedia e poterlo dividere con altri.

Lei parla di lutto, di una sorta di pratica del lutto attraverso la letteratura. Facendo riferimento alla sua esperienza di scrittrice, questa pratica non si esercita in modo malinconico? Se si tratta di lutto, l'esperienza stessa di questa scrittura non è, nonostante tutto, di tipo malinconico?

Senza dubbio. Si può benissimo rimuginare all'infinito. Non arrivare a elaborare il lutto e, al contempo, essere in un costante stato d'animo tale da illudersi, con la scrittura, di credere di poterci arrivare. Tutto ciò produce una fortissima malinconia. Ma come fare diversamente? Quando non c'è scrittura, le persone fanno dei pellegrinaggi. Vanno nei campi, vivono nel rituale, nell'autobiografismo, si affidano alla psicoanalisi o alla terapia familiare – altrettante pratiche alle quali fanno ricorso la seconda e la terza generazioni. Perché, allora, non praticare la scrittura?

Lei parla di "illudersi di credere di poterci arrivare". Nella sua ultima raccolta di novelle² si ha l'impressione di una ripetizione che si prolunga da un racconto all'altro, con una specie riflesso del lutto e della malinconia.

Quando si sta vivendo l'esperienza della scrittura, non si sa dove si andrà a

finire. È un po' come nel lavoro analitico. Ogni volta qualcosa, un'inezia forse, ma qualcosa si è placato. Certamente, la macchina è stata avviata dalla malinconia e dal rimuginare, ma questo rimuginare è creativo, è fonte d'ispirazione, sfocia nel nuovo. Per quanto mi riguarda, pratico soprattutto la meta-finzione, una presa di posizione della finzione rispetto alla finzione. I personaggi si interrogano sulla loro finzione nella finzione. Si chiedono a che serve fare questi pellegrinaggi, aggiornare l'albero genealogico o cercare la propria madre su Internet. Sento che ogni volta qualcosa si muove. E spero di poterlo comunicare ai lettori. Nell'esperienza della Shoah c'è anche un fortissimo investimento del lettore, una fortissima identificazione. Qualcuno mi ha detto di essersi trovato profondamente coinvolto. Queste reazioni sono imprevedibili. La forma nella quale ciò avviene, è qualcosa che permette ai lettori di prendere coscienza del fenomeno, e dunque di riflettere essi stessi sulla propria esperienza. Così si gettano delle nuove basi, che possono permettere a ciascuno di elaborare il lutto.

Poco fa, lei localizzava la finzione sul piano delle arti e della letteratura e non di ciò che può essere virtualizzato nella pubblicità. C'è però un altro mondo virtuale che si è aperto, quello di Internet, dove si trovano delle rivendicazioni comunitarie, dei ricercatori, dei negazionisti... Distingue questa virtualità dalla "finzione"?

Distinguo, infatti, la virtualità dalla finzione. È vero che la virtualità può, a suo modo, ri-finzionalizzare la realtà. Non parlerei, tuttavia, di virtualità per la pubblicità, l'uso fraudolento o svante delle immagini dei campi di concentramento o del ragazzo del ghetto di Varsavia. Riserverei il titolo di virtualità al mondo dello schermo, della digitalizzazione delle immagini su schermo, dell'informatica e di tutto ciò che rinvia, pertanto, alla rete delle reti, e cioè Internet. È un nuovo mezzo di comunicazione che permette il meglio come il peggio. Su Internet si possono trovare tanto gruppi di resistenza al negazionismo, quanti gruppi negazionisti. È uno strumento di comunicazione straordinario, che può trasformarsi in un mezzo col quale fare il peggiore utilizzo delle immagini. Che, con gli opportuni software, si possono truccare come meglio si crede, quando ai Sovietici del *periodo d'oro* occorre, con tutto il loro genio, settimane e settimane per far sparire Trockij da un'immagine e operare dei montaggi, affinché non si capisse che era stato cancellato. E tutto ciò è possibile con un semplice software, che costa meno di 150.000 lire, e che permette di farlo in cinque minuti. Si capisce, pertanto, quali saranno i problemi che si porranno agli storici. La circolazione delle immagini tramite il digitale confonderà la differenza tra l'originale e la copia e farà sparire il riferimento al docu-

mento. È un problema enorme che non chiama in causa, tuttavia, la finzione. Anche se, di lì, si possono creare tutte le finzioni che si vogliono, nel senso di qualsiasi cosa, e inventare delle narrazioni senza alcun rapporto di contestualizzazione con l'evento.

Cosa non si è detto di Internet? Che costituirebbe un pericolo per l'umanità, a causa della perdita totale dei riferimenti, che le nuove tecnologie, che ne sono all'origine, indurrebbero: una eccedenza di informazioni che non si possono gestire, un presente generalizzato che liquida ogni dimensione di storicità, una ubiquità, una eliminazione delle frontiere e delle mediazioni in particolare quelle del tempo e dello spazio, quelle della realtà come della finzione, quelle dell'identità, del genere; si è parlato di una sorta di "autismo interattivo", che darebbe la sensazione della "comunità virtuale", quando, invece, si sarebbe soli, davanti allo schermo. Ci si è spinti a parlare di una "fase dello schermo", in opposizione alla "fase dello specchio" di lacaniana memoria. Bisogna cercare di non esagerare. La virtualità è da prendere come una metafora, come un'altra maniera per designare il *Cyberspazio*. Non si può ignorarne l'importanza.

Ma non si toccano, qui, i meccanismi stessi di produzione della finzione?

E della verità. Ci troviamo al cospetto di raffinatezze tecnologiche che rendono possibile, nei casi più estremi, la produzione della "verità" a partire dal nulla, dalla mancanza di referente, o al contrario la messa in discussione del referente, anche il più certo. Pensi al tema della fabbricazione della memoria nella fantascienza. In *Blade Runner*, Rachele, una delle *replicanti*, seleziona le sue foto-ricordo e le fa vedere al protagonista, incaricato di annientare i *replacanti*. Rachele ha un inconscio, un passato, dei ricordi. Ci accorgiamo nel corso della storia, che quei ricordi le erano stati impiantati. Vi è un certo collegamento con ciò che succede oggi negli Stati Uniti, con il fenomeno chiamato "sindrome del falso ricordo". Così, sappiamo che ci sono degli individui analizzati che hanno denunciato i loro familiari, perché avrebbero scoperto nel corso dell'analisi di aver subito abusi da parte dei parenti più prossimi, che c'era stato un incesto, insomma erano affiorati dei ricordi terribilmente traumatici, rimossi e di colpo, grazie all'analisi, ritrovati. Certo, in una certa percentuale, può essere stato vero, ma si è anche potuto dimostrare che nella maggiore parte dei casi si trattava di una specie di costruzione di cui era l'analista il principale responsabilità. Le persone in analisi erano persuase che fossero dei veri ricordi. La società è esposta a una specie di perdita dei riferimenti, a una perdita del simbolico.

A una perdita del referente?

Più ancora, del simbolico, della Legge: della distinzione tra ciò che era permesso e ciò che non lo era, del modo stesso attraverso il quale si poteva “frugare” o meno il referente. Si arriva a una costruzione di un immaginario personalizzato, che non arriva più a distinguere la realtà dalla finzione. Quando dico questo, so bene che è sempre stato un problema complesso, quello di una definizione della realtà, del referente; ma, nonostante questo grado di complessità, un limite è stato posto. Siamo, ora, all’eliminazione di questo limite. Può avviarsi qualcosa come un *traffico* della memoria. A questo punto, naturalmente, il computer e le sue potenzialità rinforzano questa possibilità. Quando ritroviamo questo traffico nella pubblicità, si comprende come si realizzi il *merchandising* delle immagini e della memoria, e il passaggio della soglia tra ciò che è permesso e ciò che è vietato. Una società senza limiti, una società del traffico delle immagini.

E tuttavia, non bisogna demonizzare il virtuale; per mio conto, rifiuto i propositi di coloro che si lanciano in grandi lamentazioni sui danni che compirà il virtuale, domani, nella nostra società. Sbagliano mira. Il virtuale è solo un agente acceleratore. Ho trovato, nella rete, persone che tuttora, cinquant’anni dopo, sono alla ricerca del fratello, della sorella, che inviano al mondo intero le fotografie di questi bambini, che avevano cinque, sei anni nel 1942. Attraverso Internet si ritrovano associazioni di sopravvissuti, che scambiano impressioni, sentimenti. Perché no? Alcuni ritrovano dei parenti stretti. Certo, esistono anche le deviazioni, le più perverse, le più distruttive, che, comunque, si trovano dovunque.

Ho la sensazione che questa preoccupazione per le identità ritrovate tocchi sempre maggiori ambiti, come, in particolare, quello museale?

[...]. Che succede nei musei come l’*United States Holocaust Memorial Museum* di Washington? Si gioca interamente sull’identità di una persona che è nata in quel periodo e che è stata coinvolta nella tragedia. Appena entrati, si deve pescare una carta d’identità in una scatola¹. Gli uomini da una parte, le donne da un’altra. Io ho barato. Ne ho preso due. Si tratta di una specie di piccola carta d’identità dalla copertina grigia, con la foto di un individuo che è realmente esistito, non fittizio, e la sua piccola biografia: da dove viene, la sua città di origine, la sua data di nascita, la sua famiglia, l’ambiente sociale della famiglia e, infine, vi si dice se è sopravvissuto o no – in genere, è sparito. È capitato che una delle due persone, di cui ho estratto la carta d’identità, era originaria della città natale dei miei genitori, Kałuszyn in Polonia. È stato assolutamente il caso, per la legge dei grandi numeri. Confesso che questa specie di caso obiettivo mi ha mosso sotto sopra. Ho impiegato del tempo per ripren-

dermi. Ma lasciamo da parte quest'aneddoto personale.

Immaginiamo che si capiti su qualcuno che è vissuto a Vienna o a Berlino, insomma su qualcuno che non è direttamente legato alla propria storia. Si visita la mostra permanente del museo attraverso la sua esistenza. Nei primi tempi, era in funzione anche un dispositivo, che gli organizzatori del museo hanno poi dovuto abbandonare visto l'affluenza dei visitatori. Allora, per essere ammessi al museo, bisognava iscriversi a una lista d'attesa. La gente veniva da tutto il mondo per visitarlo. All'inizio, dunque, si poteva conoscere in ogni momento della visita, digitando su un computer un codice ricevuto all'entrata, quale era la sorte della persona di cui si era assunta l'identità in un preciso momento della guerra. Era un aggiornamento permanente relativo, per ciascuna sala, agli anni in oggetto. Il dispositivo si è rilevato troppo complicato da gestire sul piano informatico, ed è stato abbandonato. Rimane l'assegnazione della carta d'identità, di cui ho parlato prima. Il museo è basato totalmente sull'identificazione.

Ora, possiamo discutere senza fine per capire se ciò sia un grave errore, possiamo chiedersi cosa di diverso si potrebbe fare, si può preoccupare a ragione di tutto questo pedagogismo. Non è scontato, infatti, che vi facciano salire su un vagone, prestato o donato dalla Polonia, un vagone vero. Ci si trova in un simulacro e, nello stesso tempo, il vagone è veramente *il* vagone. È aperto, ve lo fanno solo attraversare, e poi nulla. Dite a voi stessi: "Ebbene, è un vagone nel qual è stata ammucchiata della gente. Loro sono passati da qui". Che cosa succede in quei precisi istanti? Si tratta di un'esperienza intima, impossibile da comunicare. L'intera mostra è basata su questo principio. Far condividere un'esperienza eccezionale, provocare delle emozioni, spingere a identificarsi con la persona della quale possediamo la carta d'identità. Lo stesso allestimento del museo è, anche, di natura mimetica. In alcune sale, ci sono delle passerelle come quelle del Ghetto di Varsavia, quando si doveva rientrare o uscire dalla parte degli Ariani. Nel museo, ci sono queste passerelle, le stanze si restringono, si è come oppressi o senza respiro. Come se si sia voluto farci vivere qualche cosa che non è simulabile. Questo è ben evidente.

Mi diceva che i visitatori non possono tornare sui loro passi, salvo in caso di malessere...

Il museo è organizzato in modo tale che non ci sia ritorno. Naturalmente ci sono delle uscite di sicurezza. Si tratta di un museo. Ci sono dei limiti al simulacro e alla simulazione. Ma, in linea di massima, si deve seguire il percorso, e inesorabilmente, ci si incammina verso il peggio. All'inizio si vive la Notte dei cristalli a Berlino. Ci vengono mostrati degli oggetti, dei cinegiornali, informa-

zioni in grande quantità. Sul piano pedagogico, è costruito bene. Poi, ci si trova nel ghetto di Varsavia, che è, però, un'altra storia. Più avanti, eccoci nel vagone che conduce ad Auschwitz. Le cose più atroci non sono affatto negli oggetti, sono nelle pochissime immagini che si hanno degli *Einsatzgruppen*, della loro entrata in Bielorussia e delle fucilazioni davanti alle fosse comuni che le persone, prima di essere fucilate, erano state costrette a scavare. Soltanto alcune immagini, le donne nude nella foresta prima di essere fucilate – è veramente duro da sopportare. Queste immagini sono, d'altronde, disposte dietro a delle pareti, in video, leggermente nascoste. Si sa che ci sono dei video, ma bisogna volerli vedere. Nel caso di adolescenti o bambini, veniamo informati che si può passare dietro a una parete in maniera di poterle evitare. Si presta attenzione alle sensibilità più forti. È piuttosto ben fatto.

Ma se il museo sottostà interamente alla strumentalizzazione del pedagogismo, si presta altresì a una strumentalizzazione di tipo politico-culturale. Si chiude con un doppio messaggio. Da una parte, un grande schermo con alcuni sopravvissuti, con la voce dei sopravvissuti, dei testimoni. Immagino che sono colloqui estratti da quelli del progetto Fortunoff dell'università di Yale⁴. Dei visi parlano di ciò che hanno vissuto. Ci sono dei momenti fortissimi. Ma non è la vera conclusione della mostra. C'è un'ultima sala, ove si descrive il futuro dell'ebraismo e del fatto di essere ebreo. Si vede una riproduzione di uno dei muri del cimitero di Cracovia con le pietre tombali incollate le une alle altre. Il messaggio è chiaro: l'Europa, un immenso cimitero. E cosa non è un grande cimitero? Israele e gli Stati Uniti. Israele, la rinascita del popolo ebraico con la creazione dello Stato nel 1948. Dall'altra parte, gli Stati Uniti, con il fiorire, libero, della cultura ebraica. Tra i due paesi, l'Europa, la tomba, le pietre tombali di Cracovia. Nient'altro. Il problema dei musei è – aldilà dell'evidenza e nel senso forte del termine – la museificazione della memoria. A mio avviso, fa parte della grande ritualizzazione odierna. Si va tutti in fila al museo dell'Olocausto. Si compie così un atto. Ma quale atto?

Forse, si finirà, fra dieci anni, per recarsi, come si va alla mostra di Van Gogh...

Non lo so. Certo è che ci si portano i bambini delle scuole, che lo vogliono o no. È quasi obbligatorio, e sono annoiati, ridacchiano, giocano. Davanti al mucchio di scarpe, ridacchiano perché si sentono a disagio, perché è insostenibile e non sono preparati a vedere ciò. Non basta mettere la gente di fronte, affinché tutto "vada bene". È ben più complicato. Allora, i musei, i memoriali? Cosa fare del museo di Auschwitz, è la gran domanda di oggi. Ristrutturarlo, farne qualcos'altro, lasciarlo com'è, trasformarlo? La museificazione della

memoria mi inquieta. Ci si rende conto quando si va ad Auschwitz, se si è soli e senza macchina, che si deve passare da un'agenzia di viaggio e dire: "Voglio andare ad Auschwitz". Vi danno un biglietto "per una gita ad Auschwitz". Sul biglietto, si vedono dei fili spinati. Offrono uno sconto del 50 per cento per la prossima visita. Se ci si reca due volte, è meno costoso. L'orrore comincia qui, prima ancora di entrare. A Birkenau, si sale in alto, nella garitta del portone d'entrata, il famoso portone. Ci si dice: "Ecco!", mentre si domina il campo. Si osserva il campo di Birkenau, senza pensare che nessun deportato poteva salire sin qui. Un luogo di puro dominio. Gli uomini delle SS erano *qui*. Si rifà il cammino degli uomini delle SS, non quello dei deportati.

È l'invisibilità che rende visibile. Negli anni cinquanta, due architetti sottoposero un progetto di Memoriale per Birkenau. Tutta la loro riflessione tendeva a far capire ai visitatori, che non si poteva cogliere ciò che le vittime avevano vissuto quando erano arrivate in quel luogo. Nessun visitatore avrebbe potuto attraversare di nuovo quel portone, sotto la torre di guardia. Nulla doveva far correre il rischio della banalizzazione. Si sarebbe entrati nel campo per una breccia ricavata in un punto del reticolato. Si sarebbe saliti su una pedana, perché in nessun momento si potesse essere in contatto con quel suolo, che ha visto tanti crimini. Da questa pedana avrebbe preso il via una diagonale in granito, larga sessanta metri e lunga un chilometro. Attraverso delle aperture, poste sulla diagonale, si sarebbe potuto vedere il campo di Birkenau, ma non i forni crematori o il luogo dove si erigevano le camere a gas. Non si sarebbe previsto nulla per conservare o restaurare le baracche. Poco a poco sarebbero cadute in rovina. L'erba le avrebbe ricoperte. Il tutto sarebbe stato destinato a sparire, lasciando a futuri e lontani archeologi la cura di far tornare alla luce quest'episodio della nostra storia. Il visitatore non avrebbe avuto a disposizione che la diagonale di granito e ciò che avrebbe potuto osservare attraverso le feritoie. Per gli autori del progetto, sarebbe stato questo il vero modo di rendere omaggio alle vittime della barbarie nazionalsocialista. Nessun'illusione di ricostruzione, nessun traffico della memoria, ma una riflessione dolorosa sulla commemorazione condotta nel silenzio.

Oggi, il museo ebraico di Berlino di Libeskind è vuoto. Nessuno è riuscito a sapere veramente cosa metterci dentro. Le polemiche si susseguono. Nel frattempo è vuoto. Conviene interrogare questo vuoto, che forse è il più bell'omaggio al fatto di essere ebreo e alla memoria dei sei milioni di Ebrei sterminati. [...]

A proposito del Libeskind, il Memoriale di Berlino, lei ha spesso richiamato i grandi progetti tedeschi legati alla memoria. Nel 1998, Martin Walser e Ignatz Bubis si sono vivacemente affrontati su questo tema. Lei stessa è intervenuta in più occasioni sulla controversia⁵. Quale è oggi la sua posizione?

Lei si riferisce alla polemica che si è sviluppata, nel corso dei mesi di novembre e dicembre 1998, tra lo scrittore Martin Walser e il presidente del Consiglio centrale degli Ebrei in Germania, Ignatz Bubis. Controversia che non si può comprendere senza un richiamo dell'immenso problema che è, per la Germania riunificata, quello della memoria, del suo passato nazionalsocialista e della sua responsabilità nello sterminio di circa sei milioni di Ebrei. La polemica è stata provocata in Germania dal discorso che Martin Walser ha pronunciato in occasione del "Premio della pace" conferitogli dai librai tedeschi a Francoforte l'11 ottobre 1998⁶. Al centro della polemica sta la questione delle modalità del ricordo della Shoah che, a una decina d'anni dall'"Historikerstreit"⁷, ha fatto discutere più di due mesi sulla memoria collettiva tedesca. Lo spostamento nell'oggetto della discussione rispetto a quella precedente disputata non è irrilevante e segna un mutamento d'epoca. Non si tratta più di stabilire i fatti o di opporsi sull'interpretazione dei dodici anni tristemente decisivi, ma di interrogarsi sul modo col quale la Germania deve collettivamente ricordarsi del proprio passato e della responsabilità che ne deriva.

Ricordando il peso della "nostra vergogna nazionale", Martin Walser ricusava la maniera nella quale i media "strumentalizzavano" Auschwitz, banalizzando il passato e rendendo la memoria collettiva un fatto di *routine*. Nel nome della libertà personale, Walser rivendicava il diritto di scegliersi le proprie modalità per ricordare. Come scrittore, rifiutava di farsi dettare il modo con cui bisognava commemorare questo passato "vergognoso", per riprendere i suoi termini. Secondo lui, il richiamo costante ad Auschwitz agiva come una *Moralkeule* [una clava morale, *n.d.c.*], un'aggressione continua che faceva della Germania un imputato perennemente rinviato a giudizio. Nel suo ultimo romanzo *Ein springender Brunnen*, il giovane eroe attraversa gli anni fatidici 1933-1945 vivendo un'infanzia felice, in un quadro idillico, rurale, dialettale. Il narratore, allorquando interviene in prima persona verso i due terzi del libro, rivendica il diritto di parlare del passato senza coscienza del dopo, senza modificare la sua narrazione, senza il riassetto che potrebbe imporre la conoscenza di ciò che è successo. Nel suo discorso dell'11 ottobre, Walser si scagliava contro l'imminente edificazione del Memoriale agli Ebrei d'Europa assassinati, questo "incubo di cemento armato della dimensione di uno stadio di calcio" nel centro di Berlino, sostenendo che fosse giunto il momento di ravvisare nel popolo tedesco un popolo normale, un popolo come gli altri. Che è poi quello che hanno continuato a ripetere il nuovo Cancelliere e suoi ministri, in particolare Michael Naumann, il ministro della cultura. Ben ancorata nella costruzione europea, dopo più di quarant'anni di democrazia e quasi dieci anni dopo la riunificazione, la Germania sarebbe divenuto un paese accogliente e pacifico. Ignatz Bubis rispondendo il 9 novembre 1998 a Walser, in occasio-

ne della cerimonia di commemorazione della Notte dei cristalli, lo ha definito un agitatore, un incendiario – appellativi che in seguito avrebbe ritirato. Lo rimproverava di sviluppare una cultura dell'indifferenza, di voler cancellare il passato, di portare avanti delle idee che non erano lontane da quelle dell'estrema destra, di scegliersi nella storia tedesca alcuni episodi, quelli che convenivano a lui, e di voler occultare le pagine nere, in particolare gli anni del nazional-socialismo. Si chiedeva inoltre perché Walser parlava sempre di "vergogna" e mai di crimine. "Per quanto mi riguarda", aveva affermato Walser, "non ho mai pensato che fosse possibile lasciare il campo dei colpevoli". Ed ecco Bubis chiedergli conto di cosa si sentisse colpevole, a meno di non riportare in auge la vecchia nozione di colpa collettiva. Walser è nato nel 1927. Come Kohl, può avvalersi della "grazia di essere nato tardi". E in che cosa, proseguiva Bubis, il richiamo di Auschwitz dovrebbe essere una "clava morale" e in che modo le immagini che Walser non poteva sopportare guardando la televisione, immagini dalle quali deviava i suoi sguardi, costituiscono una "strumentalizzazione"? Si trattava di un attacco violento, commisurato all'entità dei problemi sollevati.

Ora, Walser intendeva richiamarsi a una economia dei riti, dell'iscrizione collettiva del gesto della memoria, della sua portata sociale. Jan e Aleida Assmann, nel loro articolo apparso su *Die Zeit* del 3 dicembre 1998, insistevano sul carattere eminentemente collettivo della memoria; quest'ultima segue le sue proprie leggi, conosce delle soglie, ha le sue proprie scansioni, è fondamentalmente culturale. Si può così spiegare il mutismo, il blocco, la repressione della generazione che ha vissuto la guerra e il tempo che le è stato necessario per poter parlare: "Si osserva che, nella storia, dopo un crollo traumatico, dopo una catastrofe storica, l'estinzione della generazione dei testimoni dell'epoca costituisce sempre una soglia. È per questo motivo che, per esempio, negli scritti biblici, il periodo di quarant'anni ha un ruolo così decisivo. E non è certo un caso se, quarant'anni esatti dopo la fine della guerra, con il discorso di Weizsäcker (l'8 maggio 1985) e la disputa degli storici poco dopo, il passato sia risorto con una tale forza. I testimoni di quell'epoca, considerando la loro morte prossima, testimoniano in questa fase". Walser, in veste di romanziere, ha certo il diritto di rivendicare il lavoro individuale, personale della memoria, ma disconosce il quadro sociale che la racchiude e al quale non si può sfuggire. Per questo le parole di Walser, nel contesto tedesco, suonano ambigue, aprendo la porta a tutti quelli che, in Germania, cercano effettivamente di "voltare pagina", dimenticare, occultare un passato fantasmatico che li assilla. Alla stessa maniera, ci possiamo chiedere se, e ciò vale per Hans Jürgen Syberberg o Botho Strauss, il suo investimento nella "nazione" non rischi di finire, invece, in cattive mani. Nel corso di un incontro, che vide contrapporsi faccia a faccia i due contendenti, Walter non fu cortese con Bubis. Ha, però, riconosciuto as-

sieme al suo interlocutore che non possedevano un linguaggio comune riguardo all'Olocausto. Bubis e Walser convennero sul fatto che la memoria ebraica (quella delle vittime o dei discendenti delle vittime) e la memoria tedesca non ebraica (quella dei tedeschi non direttamente implicati, ma discendenti da coloro che avevano "lasciato fare" o non avevano visto, non avevano saputo, eccetera), non arrivano a congiungersi. Da qui, l'intensità della discussione sulla memoria.

(traduzione di Catherine Blanchard)

Note

1. Partendo dalla constatazione del rapido evolversi della memoria collettiva francese, lo storico Pierre Nora ha elaborato sul finire degli anni settanta la nozione di *lieux de mémoire*, individuando in una serie di studi successivi da lui diretti, l'insieme dei luoghi ad alto valore simbolico che hanno partecipato alla definizione della identità sociale, politica e culturale della nazione (n.d.c.).
2. *L'immense fatigue des pierres. Biofictions*, Montréal, XYZ, 1996.
3. Un meccanismo analogo consente l'accesso al sito su Internet dell'Associazione nazionale ex deportati politici (ANED). La pagina iniziale "Registrazione" mostra una carta di identità, che campeggia su fondo a righe blu e bianche, sotto la quale appare la seguente dicitura: "Quando arrivavi in un Lager nazista venivi spogliato di tutto. Dovevi indossare una divisa da galeotti con sul petto un triangolo colorato che indicava la tua "categoria" di deportato. E dimenticare il tuo nome per un numero. Questo è il tuo: ...". Cliccando sulla carta di identità il visitatore può proseguire (n.d.c.).
4. I *Fortunoff Video Archives for Holocaust Testimonies* costituiscono il primo progetto di raccolta di testimonianze in video di sopravvissuti della Shoah. Realizzati nei primi anni Ottanta dalla Farband, un'associazione di sopravvissuti operante a New Haven nel Massachusetts con l'aiuto della Università di Yale, gli archivi visuali contemplano più di 4000 interviste. Per ulteriori informazioni, si visiti il sito web della fondazione, all'indirizzo <http://www.library.yale.edu/testimonies> (n.d.c.).
5. Si veda "Figer la mémoire allemande dans le béton" [Fissare la memoria tedesca nel cemento, n.d.c.] e "La honte nationale comme malédiction. Autour de l'affaire Walser-Bubis" [La vergogna nazionale come maledizione. Intorno all'"affaire Walser-Bubis", n.d.c.] apparsi, rispettivamente, su *Le Monde* del 12-02-1999 e su *La Revue internationale et stratégique*, 33, primavera 1999, pagg. 45-69.
6. Significativamente, la traduzione italiana del discorso di Walser è apparsa per le Edizioni di Ar, casa editrice padovana di estrema destra, che ha in catalogo, tra le altre, opere di diversi negazionisti (n.d.c.).
7. L'*Historikerstreit*, la "la disputa degli storici", ebbe inizio l'11 luglio 1986 con la pubblicazione di un testo di Jürgen Habermas, apparso su *Die Zeit*, che attaccava violentemente le tendenze apologetiche nella storiografia contemporanea tedesca e, in particolare, le posizioni espresse dagli storici ("Eine Art Schadenabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung" in *Die Zeit*, 11 luglio 1986; tr. it., "Una sorta di risarcimento danni. Le tendenze apologetiche nella storiografia contemporanea tedesca", in *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità*

tedesca, a cura di Gian Enrico Rusconi, Torino, Einaudi, 1987, pagg. 11-24). Habermas, replicando ad un saggio di Ernst Nolte, apparso il mese precedente, accusava lo stesso Ernst Nolte e gli storici Andreas Hillgruber e Michael Stürmer di voler rivalutare il nazionalsocialismo per ridurne le responsabilità. Nell'articolo di Nolte, "Vergangenheit, die nicht vergehen will", in *FAZ*, 6 giugno 1986 (tr.it., "Il passato che non vuole passare", in *Germania: un passato che non passa*, op. cit., pagg. 3-10), che riprendeva una riflessione inaugurata dallo storico tedesco nei primi anni Ottanta, si poneva la questione se non si dovesse considerare la Shoah come una risposta e una conseguenza dello "sterminio di classe" praticato dai bolscevichi, ponendo in tal maniera i presupposti per una riduzione della singolarità del più esteso e radicale dei crimini nazisti.

Memorie grigie

Intervista a Tzvetan Todorov

In Di fronte all'estremo¹, lei assume una sorta di distanza sospettosa rispetto alle questioni politiche, a favore di un approccio morale. In quell'opera si critica l'atteggiamento eroico, quello di Mordechai Anielewicz² ad esempio, per opporvi le "virtù quotidiane", quelle di Pola Lifszyc³. Lei scrive: "Agire per solidarietà con il gruppo è un atto politico, non morale: non c'è libera scelta, e il proprio giudizio ubbidisce al particolare anziché all'universale" (pag. 84 della traduzione italiana, n.d.c.). Lei non considera la libertà come nozione politica. Può essere che questa sua posizione sia conseguente alla sua esperienza dei regimi dell'Est? In Gli abusi della memoria⁴ lei porta avanti la riflessione, iniziata con Di fronte all'estremo, introducendo la coppia "memoria esemplare-memoria letterale". Lei considera la "memoria esemplare" come la maniera più adeguata per il pensiero per abbordare Auschwitz?

Di fronte all'estremo si occupa delle lezioni che possiamo trarre sulla vita morale degli uomini a partire dall'esperienza estrema del Ventesimo secolo, quella dei campi totalitari. Le mie motivazioni personali sono chiare: non sono mai stato internato in un campo (degli amici di famiglia lo sono stati), ma la società totalitaria è essa stessa fatta a immagine dei campi, anche se l'estensione delle sue dimensioni fanno sì che le condizioni di esistenza siano sensibilmente meno dure. Io volevo capire meglio la bontà e la vigliaccheria quotidiane, come le avevo vissute e lo potevo fare attraverso la lettura delle testimonianze dei detenuti nei campi.

I passaggi che nel libro sono resi entro parentesi e con un corpo minore hanno la funzione, nelle mie intenzioni, di mettere in evidenza la continuità tra l'esperienza estrema (quella dei campi) e quella, più morbida, degli abitanti ordinari di un paese totalitario, ma anche la continuità, entro una certa prospettiva, tra la vita degli individui sotto il totalitarismo e quella nella democrazia. I campi funzionano come una lente d'ingrandimento: mostrano chiaramente ciò che altrove passa inosservato. A ciò si aggiunge la mia scelta di rendere esplicita la relazione tra l'oggetto e il soggetto dello studio – senza per questo cadere nell'esibizionismo (non so se ci sono riuscito). Infine, c'era la volontà di sfuggire alla posizione del moralista, che riflette sulle debolezze altrui, sottintendendo in questa maniera che egli ne è immune. Parlando di mio padre, della mia famiglia, di me stesso, cercavo di spingere il lettore a sentirsi alla stessa maniera chiamato in causa dall'esposizione di questi fatti, peraltro ben lontani dal nostro quotidiano.

Il tema del libro mi toccava personalmente e l'ho terminato febbrilmente. Ciò spiega, credo, la necessità di una seconda edizione, apparsa nel 1994. I cambiamenti rispetto alla prima edizione sono essenzialmente di due ordini: il primo riguarda l'esposizione, che desideravo rendere più coerente, il secondo la eccessiva emotività di alcuni giudizi, che ho attenuato. Ma nelle linee generali il libro resta fedele al progetto originario. Per l'edizione in lingua inglese (1996), ho riletto e corretto nuovamente il testo per rispondere alle osservazioni del mio "editor", una persona particolarmente vigile.

Il vocabolario che ho utilizzato nel libro per descrivere le esperienze morali, in luogo di essere il risultato di un progetto sistematico, mi si è imposto progressivamente, a partire dalla lettura di innumerevoli testimonianze. Ho cercato di non sottrarmi alle testimonianze ricorrendo a un linguaggio scientifico, procedendo più che per induzione in una sorta di bricolage. Quello a cui miravo era una trasparenza e una chiarezza, insomma l'utilizzo di termini immediati.

Gli Abusi della memoria è un post-scriptum a *Di fronte all'estremo*, una riflessione su qualche reazione sollevata da questo libro. Del resto, diversi paragrafi de *Gli Abusi della memoria* sono entrati a far parte della seconda edizione di *Di fronte all'estremo*. Ho proposto e esplorato la distinzione tra memoria letterale e memoria esemplare. L'esemplarità si situa a mezza strada tra la letteralità (l'unicità assoluta) e la banalizzazione (la generalizzazione abusiva); essa permette di agire nel presente in nome del passato, senza per questo negare la singolarità di ciascun evento. Se si vuole paragonare la mia distinzione e delle opposizioni che utilizziamo nella teoria del linguaggio, occorre riferirsi a quella tra metafora e metonimia (i "due assi del linguaggio", secondo Jakobson). La memoria letterale pratica le associazioni (o motivazioni), ma queste funzionano per contiguità: la mia esperienza si estende al resto della mia vita, o alla mia famiglia, o alla mia comunità. La memoria esemplare, da parte sua, valorizza le associazioni per somiglianza: gli avvenimenti sono simili, mentre la contiguità è rotta e le circostanze e gli agenti sono differenti.

Ma si può, forse, attraverso il procedimento della memoria esemplare, rendere pensabile Auschwitz? La questione, che ho preso in esame in *Di fronte all'estremo* (che non è un libro sullo sterminio degli Ebrei, ma sulle esperienze vissute nei campi di concentramento) suscita in me una risposta in due tempi. Il primo è: questo è impossibile, perché inumano. Vi è qualcosa nella mostruosità di Auschwitz che la sottrae a qualsiasi comprensione, dunque al nostro pensiero. Tuttavia devo aggiungere che si è posti di fronte a un enigma così opaco (anche se non così grave) ogniqualvolta ci si confronta con degli atti estremi. Ma in un secondo tempo: occorre cercare di tener conto di Auschwitz, di Kolyma e di Katyn, e degli orrori precedenti. E di prodigarsi per ar-

rivare alla loro comprensione, pur sapendo che non potrà essere mai totale. Altrimenti, si rinuncia a dotarsi dei mezzi per prevenire il loro ritorno o, cosa che può essere più importante per il presente, per imparare a identificare e a combattere delle manifestazioni meno gravi, ma comunque legate allo stesso spirito che ha preparato questi momenti estremi.

In *Di fronte all'estremo*, ho distinto tra "reazioni politiche" e "reazioni morali" a una medesima situazione, occupandomi – è il tema del libro – in particolare di quest'ultime. Vorrei che fosse chiaro, che ciò non significa che io preferisco queste al posto delle altre. Del resto il mio libro è chiaro al proposito: "Con ciò non intendo dire che sia sufficiente avere un'anima bella per trionfare sul male. La barriera più efficace contro il totalitarismo, che è un fatto politico, è anch'essa politica" [pag. 246 dell'edizione italiana, *n.d.t.*]. La questione che mi interessava non era tanto quella della maggiore efficacia, ma piuttosto quella della relativa dipendenza o indipendenza delle condotte politiche e morali.

Nella maggior parte dei casi, morale e politica possono evolversi in maniera parallela, non conflittuale. Una decisione politica può indirizzarsi al bene degli individui, al pari delle azioni morali, o ispirarsi a dei principi universalistici, e così via. Ed è altrettanto chiaro che certe azioni morali non hanno alcun effetto politico, se non addirittura un effetto negativo. Menziono, nel mio libro, le drammatiche circostanze che portarono al suicidio di Fredy Hirsh⁵, o ancora l'atto di Pola Lifszyc che, per poter accompagnare sua madre, sale di sua spontanea volontà sul treno che conduce gli Ebrei da Varsavia a Treblinka. Facendo questo non aiuta certo la lotta contro il nazismo, e tuttavia sul piano morale il suo gesto è ammirevole. Numerose scelte politiche sono prive di dimensione morale e consistono nell'imporre in una società interessi di un gruppo a detrimento di un altro. Possono essere lodevoli o addirittura ammirevoli, senza per questo che i loro autori si siano mossi in quanto esseri morali.

Immaginiamo, per pura ipotesi, che il sindaco di una grande città conduca una politica sociale delle abitazioni apprezzabile. Ma che nello stesso tempo, ne tragga un profitto personale, trovando una sistemazione a basso costo per la sua famiglia. Un individuo simile si comporterebbe in maniera immorale (approfittando della sua posizione per fare i suoi interessi), senza per questo che la sua politica si squalifichi. L'eventuale illegalità dell'atto è tutt'altra questione. Talvolta, e capita spesso, tali atti immorali posseggono una portata politica; più precisamente, possono gettare discredito sulla stessa politica, nelle sue forme democratiche, e spingere al ricorso, per risolvere questo o quel problema, alla violenza. Allo stesso tempo, un individuo che aspira alla santità, che non vuole offendere o affliggere nessuno, condurrebbe probabilmente una cattiva politica: nelle faccende pubbliche, occorre porre l'interesse del gruppo al di sopra di quello degli individui.

Questa relativa autonomia è legata alla identità stessa della morale e della politica. Se l'azione politica tende al bene della comunità, l'azione morale aspira alla felicità degli altri. Quest'ultima porta a esigere qualcosa, non da altri ma da se stessi, senza ricercare la vittoria di una astrazione, di un ideale politico, o nazionale, o religioso. Politica e morale sono, dunque, piuttosto complementari che interscambiabili. La libertà (la volontà) si trova alla base dell'una come dell'altra, ma non nelle stesse condizioni. La stessa osservazione si può applicare alla memoria. La memoria esemplare può essere al servizio o della morale o della politica, a seconda che si pensi agli usi individuali o collettivi. Mettere da parte il proprio pessimismo e prodigarsi per aiutare altre persone può essere un atto morale. Trovare nel passato delle ragioni per lottare nel presente può essere un atto politico meritorio, come ad esempio il richiamo a Giovanna d'Arco che De Gaulle indirizzò ai Francesi sotto l'occupazione. La memoria esemplare ci conduce, non verso la politica, ma verso l'azione, che può essere o politica, o morale. È vero anche, che la memoria letterale può difficilmente portare alla morale, poiché essa è al servizio dell'individuo che la serba. Ciò tuttavia non comporta, necessariamente, la condanna dell'individuo: essa può risultare, infatti, indispensabile alla costituzione dell'identità, individuale o collettiva. Ci si deve semplicemente augurare che l'individuo o il gruppo che si ricordano, non si accontentino.

Sembra quasi, secondo quello che lei sostiene, che le "virtù quotidiane" consistano in una morale dell'accompagnamento. Tuttavia, nel loro punto estremo, esse sembrano condurre all'attitudine quasi mistica d'Etty Hillesum, sino al sacrificio, lei non intravede in ciò un pericolo?

Etty Hillesum rappresenta per me un caso estremo, e non tipico, delle virtù quotidiane. Ella le riassume, quando si impegna volontariamente ad aiutare i detenuti del campo olandese di Westerbork; ma se ne allontana, nel suo elogio incondizionato di qualsiasi esistenza, che le fa accettare con serenità l'ordine nazista. Le virtù quotidiane appartengono all'ordine dell'attivo, non del passivo, implicano un intervento nel mondo, non una accettazione stupefatta. Non voglio insistere oltre sulla separazione, necessaria secondo me, tra morale e politica. Ciò, ben inteso, non impedisce che gli atti morali possano avere, in un secondo tempo, anche un effetto politico. Cosa che non è difficile da riscontrare nel caso delle virtù quotidiane. L'esempio più forte che menziono nel libro è quello dei salvatori, che si accontentano di aiutare degli individui a sopravvivere, piuttosto che impegnarsi in una lotta armata contro il nemico. Ma quest'atto morale assume una dimensione politica quando il comandante della guarnigione tedesca nei pressi di Chambon-sur-Lignon, ammirato da

quanto fatto da Magda e André Trocmé, interviene in loro favore, convincendo le SS a non invadere il villaggio⁶.

Questi casi esemplari non sono i soli. Se passiamo alla situazione attuale, possiamo constatare che (come aveva già previsto Benjamin Constant, all'inizio di questo periodo moderno) la scena pubblica suscita poco entusiasmo, mentre tutti si appassionano alle loro vite private, fatte di amore, d'amicizia, di relazioni parentali e di aspirazioni alla realizzazione personale. Ma, piuttosto che deplorare questa evoluzione, alla maniera di Hannah Arendt ad esempio, non si potrebbe vederne gli effetti positivi? Non si potrebbe immaginare una politica che si ispiri a questi valori dell'amore e della realizzazione, al posto di considerarle cose di scarso valore?

Si può forse considerare che queste virtù trovano un loro prolungamento e, in una certa maniera, la loro ragion d'essere nel settore degli aiuti umanitari?

L'aiuto umanitario completa le virtù quotidiane, ma non si riduce ad esse. Erede di quello che un tempo si chiamava l'amore di carità, ha modo di attuarsi nello spazio pubblico e si indirizza, per lo più, verso gli sconosciuti, non ai vicini. Vi è, beninteso, nell'uno e nell'altro caso una preoccupazione verso l'altro, ma questo altro non è lo stesso: anonimo da una parte, personalmente vicino dall'altra.

Vi è un'altra nozione alla quale lei è affezionato, e la cui presenza è quasi ossessiva in Di fronte all'estremo e, più tardi, in qualche capitolo di L'uomo spaesato⁷ o nell'articolo "Dieci anni senza Primo Levi"⁸. Una nozione che Primo Levi ha battezzato ricorrendo all'espressione "zona grigia". Alla periferia delle virtù, si troverebbe la "zona grigia", ma, in qualche maniera, queste virtù non entrerebbero a far parte di questa zona? Trovarsi "di fronte all'estremo" rinvierebbe, in questo senso, alla questione della posizione nella quale ci si trova o che si fa propria in situazioni di violenza politica dove non è più possibile alcuna mediazione politica...

Accetto volentieri questa descrizione dell'estremo come di una situazione in cui "non è più possibile alcuna mediazione politica". Come reagire, allora? Ci si può schierare a fianco di coloro che impongono la violenza o, al contrario, combattere la violenza. Ma si può anche restare tra le due posizioni, in questa ampissima zona potenzialmente grigia, ed è vero che essa mi interessa particolarmente. Tuttavia, gli atteggiamenti non si equivalgono, e una delle cose che ho inteso dire con *Di fronte all'estremo* è che si poteva conservare la propria dignità non solamente rispondendo colpo su colpo, ma anche dividendo il pane.

Le situazioni totalitarie sono certamente estreme, in questo senso del termine; ma io penso che abbiano anche qualcosa da insegnarci sulla nostra esistenza non totalitaria. Le virtù e i vizi quotidiani, in un regime totalitario, saltano agli occhi; una volta stabilito questo slancio, ci può aiutare a misurare delle situazioni molto meno drammatiche. La frammentazione e la spersonalizzazione minacciano gli individui anche nelle società democratiche. L'essere umano è, sul piano morale, fundamentalmente ambiguo, al tempo generoso ed egoista, pronto a sacrificarsi per quello che ama e a sacrificare al suo proprio interesse ciò che ama. È proprio per questo che la zona grigia dell'umanità comune mi interessa tanto, come anche la ricerca di ciò che può spingerci verso una o l'altra direzione. A ciò si aggiunge, senza dubbio, il fatto che io stesso, non sentendo di possedere "la stoffa dell'eroe", so di farci parte.

Note

1. *Face à l'extreme*, Paris, Le Seuil, 1994. La traduzione italiana dell'opera, *Di fronte all'estremo* (Milano, Garzanti, 1992), si rifà alla prima edizione del libro, uscita in Francia nel 1991 (n.d.c.).
2. Morderai Anielewicz fu, nel 1943, il comandante dell'insurrezione del ghetto di Varsavia.
3. Pola Lifszyc montò di sua spontanea volontà su un trasporto diretto nel campo di sterminio di Treblinka, per seguire sua madre, che era stata selezionata dai nazisti.
4. *Les abus de la mémoire*, Paris, Les Editions Arléa, 1995. Il testo è apparso in lingua italiana sotto il titolo *Gli abusi della memoria*, Napoli, Ipermedium, 1996 (n.d.c.).
5. Fredy Hirsh, ebreo tedesco, professore di educazione fisica, venne deportato ad Auschwitz dove si occupò dell'educazione dei bambini nel "campo delle famiglie". Si suicidò quando apprese la notizia dell'imminente liquidazione del campo.
6. La coppia Trocmé – il marito era pastore protestante – organizzarono il salvataggio degli ebrei a Chambon-sur-Lignon, un villaggio delle Cevenne. Il loro comportamento indusse alcuni membri della polizia di Vichy e, persino il comandante della vicina guarnigione tedesca, a modificare i propri comportamenti, arrivando sino a collaborare o a proteggere con l'organizzazione di salvataggio messi in piedi dal pastore protestante e dalla moglie.
7. *L'homme dépaycé*, Paris, Seuil, 1996. In traduzione italiana, *L'uomo spaesato*, Roma, Donzelli, 1997 (n.d.c.).
8. "Dix ans sans Primo Levi" in *Esprit*, febbraio 1998.

Generazioni e destini: il ricordo della Shoah in Ungheria

Intervista a Imre Kertész

Lei contrappone regolarmente le due nozioni: vita e scrittura. In Kaddish per il bambino mai nato¹, ad esempio, lei scrive: "Essendo la vita una aspirazione piuttosto cieca, mentre la scrittura è una aspirazione lucida [...] se ci si mette a scrivere sulla vita, lo scacco è sicuro"². Vorrei chiederle se è solo la scrittura a permetterle di adottare "un punto di vista", e ricorro a una nozione – punto di vista – che lei utilizza spesso in Essere senza destino³?

La vita e la scrittura stanno su due piani completamente differenti. La scrittura è qualcosa di non-vivo che ha le sue proprie regole e leggi. Vi sono numerose tecniche di scrittura e maniere diverse di lavorare, ma l'essenziale è di non confondere la scrittura o, se si vuole, un personaggio di carta, con una persona in carne e ossa. Quando ho iniziato a scrivere, questa per me è stata un'assunzione assolutamente fondamentale. La ragione è che mi occupavo di questioni come l'Olocausto, rispetto alle quali bisogna sapere con esattezza cosa si vuole. L'Olocausto in sé non è descrivibile. Bisogna dunque completamente affidarsi al linguaggio e trovare un linguaggio che sia un linguaggio espressivo. Espressivo, nel senso in cui contiene ciò che non può descrivere. [...]

Vi è, a suo avviso, differenza tra la trasmissione messa in atto dalla scrittura letteraria e quella delle testimonianze sul totalitarismo, sul nazismo, sul Lager?

Sicuramente. Quando scrivo dei saggi, affronto lo stesso tema in maniera del tutto diversa. In questo caso mi si pone un altro problema.

Di che tipo?

Un problema di situazione. Un saggista guarda le cose dall'alto. Si diventa, così, obiettivi. Si parla come se si fosse dietro a una cattedra e si è responsabili dell'obiettività di quello che si sostiene. Inoltre, si è obbligati al linguaggio saggistico, bisogna essere costruttivi. È un punto di vista molto diverso.

Per quanto riguarda la trasmissione, lei ritiene di lasciare una testimonianza per le generazioni prossime?

No. Ma faccio particolare attenzione a che la materia che descrivo sia molto precisa.

Da una quindicina d'anni circa un insieme di discorsi, in Europa, pone l'accento sull'importanza della testimonianza e del "dovere della memoria", perché non accada più quello che è accaduto. Cosa pensa al riguardo?

Ho dei dubbi quando si tratta di una trasmissione grezza, che non sia cioè organizzata in forma artistica. Credo che sia importante testimoniare quello che si sa. Ma quando non ci si esprime in una maniera artistica, quando ci si ricorda semplicemente, per così dire pubblicamente, c'è quasi sempre una manipolazione. Anche se ciò, evidentemente, è del tutto involontario. Per esempio, ho sentito che Spielberg ha condotto un lavoro molto importante⁴. Le persone sono invitate ad una pre-intervista prima della registrazione. Viene loro spiegato solamente come devono esprimersi davanti alla camera, come stare seduti, di cosa essenzialmente bisogna parlare. Gli si indica che ci sono cose che funzionano per la ripresa e così via. C'è sempre una manipolazione e, comunque, questo non toglie che alla fine ci possa essere un buon risultato. Sembra che l'ultimo film di Spielberg sulle testimonianze di donne ebree ungheresi sia buono. Ad ogni modo, non credo che ciò abbia un effetto positivo. Quello che è veramente importante è che l'Olocausto entri nella cultura, nella cultura generale delle persone.

A che titolo?

A tutti i livelli. Inizialmente, l'Olocausto deve essere insegnato in quanto fatto storico. In Svezia, ad esempio, non ci si è ancora confrontati con l'Olocausto. Una statistica ha dimostrato che i ragazzi e i giovani non ne sanno assolutamente nulla. Si è dunque sviluppato un programma di "storia viva" nel cui ambito si sono tenute parecchie discussioni, incontri con sopravvissuti nelle scuole, e così via. Adesso ci si interessa a quell'argomento. Non penso solamente, come materia d'insegnamento, all'Olocausto, ma all'esperienza dell'Olocausto. Che vuol dire che le esperienze attuali non possono prescindere dall'Olocausto. Così, Monaco 1938 o Auschwitz costituiscono delle nozioni alle quali si rinvia nella attività politica di oggi. E nel campo artistico è lo stesso. Dopo Auschwitz, le tracce dell'Olocausto sono percepibili in tutta la produzione. Ritengo che la forma artistica sia la più importante. E per quanto mi riguarda. Mi domando perché questo ha acquisito un tale significato, da che punto di vista diventa così importante. Pongo questa questione, proprio perché, in Ungheria, queste esperienze non sono consuete.

Non si è avuta, dunque, una presa di coscienza così importante in Ungheria?

Proprio così. La società non si è mai confrontata con il suo passato.

A causa del socialismo? Se ne discuteva?

Se lo si faceva, era in maniera molto dissimulata. Da una parte c'erano gli eroi comunisti, dall'altra le vittime ebrei. È una schematizzazione che si conosce molto bene, anche nei paesi occidentali. La cosa più importante è che la società riconosca le proprie responsabilità. Anche se non necessariamente in quanto direttamente colpevole, essa ha avuto a che fare con l'Olocausto più di quanto non sia disposta a riconoscere. In ogni società, ciò ha posto dei problemi, sempre difficili da affrontare, soprattutto all'inizio. Da noi, ci sono voluti dei decenni prima che se ne iniziasse a parlare. In Francia è stato lo stesso, tante cose sono state rimosse. Ho appena terminato di leggere *Dora Bruder* di Patrick Modiano⁵, una ricerca di tracce. Non muove nessuna accusa, Modiano fa parte della generazione venuta dopo, ma si capisce che tutto è cova sotto la cenere. Questo confronto finisce col farsi in Francia, in Olanda, in Svezia, in Svizzera con l'oro dei nazisti. Considerato sul piano morale o politico, questo può provocare talvolta degli effetti negativi, ma anche molto positivi. E ciò è necessario. Nulla di simile esiste nella società ungherese. La visione ungherese ricorda quella degli austriaci, che si sono dipinti come vittime del nazismo.

Lei ha sofferto per questa incomprendione al riguardo delle sue pubblicazioni nel corso degli anni settanta?

Non in quegli anni, poiché era evidente che era un soggetto che non si poteva assolutamente affrontare. E ciò mi liberava. Per contro, è dopo la caduta del muro che ho sofferto per la mancanza di chiarezza a proposito di questo tema. Ed è una situazione che perdura.

Vorrei che passassimo, ora, a considerare le differenti svolte storiche che ha vissuto, tra il momento della sua liberazione, tra nazionalsocialismo e socialismo, la rivolta del 1956, e, più tardi, la caduta del muro. Lei ha la sensazione, ogni qualvolta vi è stata una transizione, di essere stato privato di qualcosa di cui si era appropriato?

Non direi. Piuttosto ho tratto ispirazione da tutti questi cambiamenti e dalle diverse situazioni in Ungheria. Ho vissuto l'Olocausto, dunque Auschwitz,

essendo un ragazzo di quattordici, quindici anni e, certamente, non avrei potuto scrivere il mio libro [*Essere senza destino*, n.d.c.] se non avessi avuto tutte queste esperienze. A questo proposito, devo citarmi: il socialismo è stato per me quello che per Proust è stata la *madeleine*. Che il narratore inzuppa una volta nel tè e che fa riaffiorare alla mente tutto. Attraverso questo processo ho afferrato ciò che ho vissuto. Uno stato di *essere senza destino*, che vale anche per la società ungherese sotto il socialismo. A tal punto, che il processo di adattamento che ho descritto in *Essere senza destino* è marcato dal presente dell'epoca in cui il romanzo è stato scritto. Non sono in grado di dire in quale misura, ma certo, penso, considerevolmente. Il romanzo è tanto una sorta di confronto con Auschwitz, quanto una sorta di rappresentazione del regime di János Kádár. Certo in maniera estrema, in quanto metafora. Ma questo processo di adattamento poteva valere anche all'epoca di Kádár. Quanto ho descritto passo dopo passo nel libro può valere anche per il socialismo. Per tutti i totalitarismi. L'accettazione di principi assurdi, il fatto di dichiarare naturali dei principi assurdi sono tratti in comune a queste situazioni.

Lei fa delle differenze tra la sua esperienza del nazionalsocialismo e del socialismo reale?

Naturalmente. Storicamente sono due situazioni che non possono essere equiparate. Tuttavia, la struttura, la psicologia e il linguaggio, questo processo di adattamento, la violenza e l'impotenza della società sono comuni. Credo che la differenza sostanziale stia nella dinamica propria di ciascun regime. Il nazismo possedeva una dinamica terribile, che lo portò sino alla guerra. Mentre il socialismo, dopo la morte di Stalin, era stagnante, come una grande palude dove si è bloccati senza poter più avanzare.

Quando lei cita il processo di adattamento alla società, non è quello il momento in cui l'individuo perde il suo destino?

Esattamente. Soprattutto laddove non riesce a conciliare il suo destino individuale con il regime. Come il personaggio che ho descritto in *Essere senza destino*, che non ha nulla a che vedere con il suo essere ebraico.

Se ne può forse dedurre che ci si trova sempre in una posizione esistenziale nella quale si rischia di perdere il proprio destino?

Credo che il vero problema nel totalitarismo sia l'innescarsi di questo processo, attraverso il quale si perde via via il rapporto con l'esistenza. Ci si di-

verte, senza avere una coerenza esistenziale. Quello che io chiamo catarsi è il momento in cui si riconquista la propria esistenza.

È allora che si esce dal contingente?

Sì, ma si può anche restare in questo stato. Non si è obbligati a uscire dalla contingenza, l'importante è di averne consapevolezza. È molto più facile restare nella contingenza senza dare una coerenza all'esistenza che riguadagnare la propria esistenza. Questo vuol dire in fondo che non si può più essere liberati da questo avvenimento. A partire di lì, non si è più innocenti. Una volta che si è riconosciuta questa esistenza – che si è incontrata la propria esistenza, per un caso, un attimo di lucidità o per un processo del pensiero rigoroso e dettagliato, una volta che questa esistenza è qui – occorre esserle fedele, altrimenti si diventa frustrati o peccatori.

Cambiamo argomento. Quale è il suo pubblico in Ungheria?

Una ristretta cerchia di lettori. *Essere senza destino* è stato pubblicato tre volte, nel 1975, 1985 e 1993. Oggi è esaurito. A causa delle tirature relativamente basse non era facile procurarsene una copia. D'altronde, io non sono integrato, non sono un autore di riferimento. Non accetto le regole del gioco.

Vi sono, a livello di ricezione, delle reticenze a leggere dei racconti su Auschwitz?

Non sono tradotte neppure le opere di riferimento della letteratura su Auschwitz. Né Raul Hilberg, né “la banalità del male” di Hannah Arendt, né *Lo stato SS* di Eugen Kogon, né Jean Améry, e così via. Il testo di *Shoah* di Claude Lanzmann è appena stato pubblicato. Quando lavoravo a *Essere senza destino*, ero sempre alla ricerca di documenti e facevo una grande fatica a trovarne sull'Olocausto in Ungheria, nonostante le deportazioni siano state enormi. In Ungheria hanno arrestato 450.000 ebrei in sei settimane⁶.

Qual è, oggi, l'atteggiamento della comunità ebraica rispetto al genocidio?

La comunità ebraica è una comunità gretta [*Die jüdische Gemeinde ist eine gemeine Gemeinde*]. Tradizionalmente, gli ebrei ungheresi costituiscono una comunità del tutto integrata. In Ungheria, non c'è una letteratura ebraica scritta in un'altra lingua, come per esempio è stato in Cecoslovacchia, a Praga, dove gli Ebrei scrivevano in tedesco, o in Romania in tedesco e in francese, nella Buc-

vina in tedesco, francese e yiddish o in Polonia. Non vi è una letteratura ebraica ungherese in lingua straniera. Si è sempre scritto in ungherese. Questo è iniziato nell'Ottocento con la seconda generazione, quella dei figli degli immigrati. Se erano scrittori, non utilizzavano la lingua di famiglia, ma da subito hanno scritto in ungherese. All'epoca della monarchia, si sono integrati nella società, e rappresentavano una grande parte dei borghesi e degli industriali.

Vi è sempre stato un antisemitismo, anche durante la monarchia, ma non era naturalmente un antisemitismo assassino. Dopo la Prima guerra mondiale, questo antisemitismo si è inasprito. Il numero chiuso all'università è stato introdotto nel 1929, è stata la prima volta in Europa. Da parte sua la comunità ebraica si è dichiarata "neologa", vale a dire separata dagli Ebrei ortodossi. Non solamente separata, ma anche distanziata – ho scritto qualche cosa al riguardo in *Kaddish per un bambino mai nato*. È stata la mentalità ebraica e questo adattamento, questa assimilazione che hanno condotto ad Auschwitz. Dopo, sotto il socialismo, la comunità è stata ovviamente tenuta sotto controllo e sottoposta a censura, come il resto delle Chiese. Ad ogni modo, non aveva alcuna intenzione di critica verso il regime. Oggi, non si può che restare allibiti davanti alla sua capacità di fare compromessi.

Ai giorni nostri, l'Ungheria è un punto dei principali punti di incontro dei neonazisti. In parlamento si possono ascoltare dei discorsi che sarebbero impossibili in occidente. Vengono pronunciati con assoluta impunità. Anche a livello delle riparazioni, vi è una netta discriminazione degli Ebrei, che non hanno diritto che al 10% di quanto spetta, come indennizzo da parte del governo ungherese, a un ex militare che ha combattuto sul fronte orientale o una vittima del comunismo. E la comunità ebraica? Non si può dire che non faccia niente, ma quello che fa lo fa in segreto. Può anche allinearsi alle posizioni delle chiese cattoliche, riformate e protestanti, come recentemente nel caso delle proteste contro l'artista Herman Nitsch⁷, quando mai le Chiese, da parte loro, si sono mostrate solidali con gli Ebrei. Recentemente, uno dei loro rappresentanti si è addirittura dissociato dalla presa di posizione del Papa sull'Olocausto. E la comunità ebraica, durante questo periodo, fa comunella con costoro. È così che Auschwitz è stata possibile, è così che potrebbe essere possibile anche oggi.

Da questo punto di vista, non è rimasto sorpreso dal fatto di essere tradotto e dal successo che ha avuto in Francia e in Germania?

Non direi. Ho sempre avuto ben chiara la condizione dell'Ungheria e non l'ho mai considerata come normale. A partire dagli anni sessanta, quando avevo ben poche speranze, mi sono detto che avrei potuto gettare i miei libri nella spazzatura se non fossero riusciti a passare la frontiera.

La ricezione attuale del genocidio degli Ebrei, i discorsi su "Auschwitz", hanno influenza sulla sua scrittura attuale?

Direi di no. Ma ho dovuto confrontarmi con questo genere di discorsi agli inizi degli anni settanta, quando scrivevo il mio primo romanzo che trattava di Auschwitz. All'epoca, si sentiva dire che il soggetto era superato, che, dopo così tanto tempo, ci si sarebbe dovuto occupare d'altro. Questo rendeva, naturalmente, necessaria una riflessione sul significato di Auschwitz nella cultura europea. Ho finito per concludere che la cultura europea è una cultura marcata, da una parte, dall'Illuminismo francese e, dall'altra, dal cristianesimo. In una simile società Auschwitz doveva necessariamente finire per agire come un trauma. Tenuto d'onore che all'epoca di questi fatti non si parlava, ho immaginato che sarebbe riaffiorato più avanti, come un effetto traumatico. Dopo una fase di espressione e una di rimozione, il pensiero dell'Olocausto sarebbe ritornato. È quello che è capitato. Ne ho parlato nel mio primo saggio *L'Olocausto come cultura*⁸.

Lei interpreta i discorsi attuali sull'Olocausto come un ritorno di questo trauma?

Sì. Ho sempre pensato che questo confronto si sarebbe dovuto fare. E che, pensando al caso contrario, non vi sarebbe più stata alcuna ragione di scrivere. Poiché è stato un evento fondamentale della nostra cultura, se c'è ancora una cultura europea, allora essa deve costruirsi su di esso.

Vuole dire che deve produrre, creare a partire da Auschwitz?

Esattamente. Si deve fare di Auschwitz l'oggetto a partire dal quale si esprime la possibilità di una catarsi. È un problema irrisolto. Ogni trauma percorre questo cammino: l'avvenimento, i sintomi, la rimozione e, più tardi, la cancellazione dei sintomi o la loro ripetizione. Penso che, nella cultura europea, il tentativo di catarsi sia incominciato quando ancora il soggetto era tabù o trattato strumentalmente. In ogni caso, vi è ormai un rapporto vivo con lui. In Ungheria, il trauma è molto chiaro. I sintomi si ripetono e rafforzano la rimozione del trauma. Più l'antisemitismo si rafforza in Ungheria, più si rende evidente che il trauma non è stato ancora assimilato. L'antisemitismo degli intellettuali è addirittura più forte di quello che chiamiamo il "popolo". E questo anche per ragioni storiche.

Nell'episodio Wilkomirski, lo scrittore che ha costruito un testo sulla deportazione, facendo credere che si trattasse di un racconto autobiografico⁹, non ravvede un sintomo tra i più estremi?

Ritengo che ciò non sia così raro. Ma certo, in Wilkomirski è portato all'estremo. Non so quali possano essere state le sue personali motivazioni. Comunque sono portato a pensare che sia una persona che ha ricevuto poco affetto e che domanda delle attenzioni – vi siano insomma delle ragioni di ordine psicologico. Non credo che sia un mascalzone. Semplicemente è caduto in una rappresentazione completamente falsata e, ora, non riesce più a uscirne.

Non ho letto il libro. Ma nel 1998 ho assistito a una lettura di brani in un teatro di Salisburgo, all'interno di un festival. La scelta dei brani era stata fatta da Elfriede Jelinek. Ella aveva anche inserito un testo di Wilkomirski registrato, che veniva diffuso nella sala. Quando l'ho sentito, con questa voce in più, ho subito pensato che si trattasse di una bugia. Ma non si può dire questo tipo di cose. Poi, ho appreso che, a tre anni di età, era sopravvissuto a Majdanek e mi sono ripetuto che era impossibile. Qualche tempo dopo, il professor Raul Hilberg lo ha confermato. Wilkomirski ha raccontato degli orrori che non si raccontano mai quando si sono vissuti. Vi spezzano, raccontarli! Basta solo pensare ad alcuni passaggi di Filip Müller in *Shoah* di Lanzmann. Lì si vede come un uomo venga annientato da questo tipo di esperienze, mentre Wilkomirski le racconta *così*. Può darsi che sia quasi una sorta di processo inverso a quello dei negazionisti di Auschwitz. Si è identificato completamente. Sono comunque convinto che egli abbia fatto un'esperienza molto importante, traumatica per rapporto ad Auschwitz, che egli ha dovuto in un modo o nell'altro assimilare. Non bisogna necessariamente condannarlo per il suo libro. Si può sempre scrivere una *fiction* e dichiarare: la tal cosa mi è successa. Mentre i cosiddetti lavori scientifici di Wilkomirski sono incerti e desolanti¹⁰.

La maniera con la quale Wilkomirski è stato accolto, con tanto entusiasmo e ammirazione – è stato fatto un film, delle trasmissioni televisive su di lui, nel 1997 ha ricevuto, in Francia, il "Prix mémoire de la Choa"¹¹, non costituisce una perversione della cultura d'Auschwitz?

Direi che le menzogne sono quelle che hanno da sempre il maggiore successo. È quello che merita il mondo. Questa accoglienza positiva corrisponde alla sublimazione delle vittime.

Vuole dire che se il mondo ottiene le menzogne, è perché non merita la verità?

Io non so se il mondo meriti anche la verità. Ma la verità si accetta con più difficoltà. Non è così romantica. Quando vi è una traccia di responsabilità in un libro, lo scrittore mette in gioco la sua responsabilità.

La seconda o la terza generazione di scrittori o di realizzatori di film fanno frequente ricorso a citazioni, implicite o esplicite, di opere legate alla Shoah. La parte legata alla creazione propriamente detta sembra restringersi di più in più. Non crede che, un giorno, potrà essere la citazione la sola espressione possibile per Auschwitz?

Quando Tolstoi scrive sulle guerre napoleoniche, cita comunque e ciò non toglie nulla all'importanza di *Guerra e pace*.

Ma l'importanza storica delle guerre napoleoniche è stata riconosciuta immediatamente, a differenza di quanto è accaduto con la Shoah.

Il fatto che la citazione possa produrre senso diventerà ancora più chiaro nel caso dell'Olocausto. E come un mito fondatore che nutre ancor più la creazione.

Note

1. *Kaddis a meg nem született gyermekért*, Budapest, Magvető Kiadó, 1990. Il testo è inedito nel nostro paese.
2. Il passo è citato dalla pagina 62 dell'edizione francese del libro *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, Arles, Actes Sud, 1995.
3. *Sorstalanság*, Budapest, Szépirodalmi, 1975 (tr. it. *Essere senza destino*, Milano, Feltrinelli, 1999).
4. Kertész si riferisce al lavoro di documentazione che sta conducendo la "Survivors of the Shoah Visual History Foundation", creata dal regista americano Steven Spielberg nella seconda metà degli anni Novanta. Il progetto contempla la registrazione su supporto visivo delle testimonianze degli Ebrei sopravvissuti ai campi di concentramento e ai ghetti, arconte in tutti i paesi del mondo da équipe opportunamente addestrate. Per dare un'idea della vastità del lavoro sino ad oggi svolto, al 23 settembre 2000 risultavano effettuate 51134 interviste. Altri dati sull'attività della Fondazione sul sito Internet, all'indirizzo <http://www.vhf.org> (n.d.c.).
5. L'edizione italiana del libro *Dora Bruder* di Patrick Modiano è apparsa nel 1998 (n.d.c.).
6. La deportazione in massa verso Auschwitz degli Ebrei ungheresi durò dalla metà del mese di maggio 1944 sino ai primi di luglio, per riprendere in ottobre di quello stesso anno.
7. Nel giugno 1999, l'inaugurazione dell'esposizione dell'artista austriaco Herman Nitsch "Teatro d'orgia e di mistero", ospitata nel piccolo museo d'arte contemporanea di Kiscelli sulla collina di Buda, ha suscitato una vivace protesta da parte delle Chiese di Ungheria e della parte politica conservatrice.
8. Il saggio è stato presentato la prima volta in occasione del "Jean-Amery-Symposium" di Vienna nel 1992 (n.d.c.).

9. Benjamin Wilkomirski, *Frantumi. Un'infanzia 1939-1948*, Milano, Mondadori, 1996. Il racconto di Wilkomirski si è, poi, rivelato un falso (*n.d.c.*).
10. Kertész fa riferimento alle diverse occasioni in cui Wilkomirski è stato invitato presso delle università, intervenendo in termini scientifici sull'Olocausto.
11. Istituito dalla Fondazione Jacob Buchmann, sotto l'egida della Fondazione dell'ebraismo francese, il premio viene assegnato ogni anno a uno scrittore, a un artista o a uno storico.

Israele e il senso della memoria dell'Olocausto: il punto di vista di un nuovo storico

Intervista a Tom Segev

Qual è la Sua posizione, passato qualche anno, rispetto alla lettura della storia d'Israele che ha nel suo Il settimo milione¹?

Ho provato a raccontare una storia come meglio potevo, impegnandomi a verificare tutti i fatti. Perché credo che ci siano dei *fatti*. Anche se c'è qualcosa che rende difficile separare i fatti dalla finzione, qualcosa di cui non si discute troppo in Israele. Ho preso una storia che considero della massima importanza e ho cercato di vedere quelli che sono i fatti. Non ci sono dei messaggi morali, né intellettuali, né ideologici, è la storia come io l'ho vista. Ma non è solo la storia, è anche la maniera nella quale l'ho raccontata, la mia scelta dei fatti e ciò che io dedotto. In questo senso non è "obiettiva". È una maniera molto personale di presentare la storia. Mi rendo conto che la si può presentare in differenti maniere. Mi interessa enormemente alle storie. Ce ne sono di molto interessanti ne *Il settimo milione*, e quando pensavo ai libri seguenti, consideravo ciascuna di esse come un possibile soggetto. Sono altrettanti capitoli di uno stesso libro: il nostro rapporto con l'Olocausto. Nei libri che ho scritto, potevo rinunciare alle note. Ma il loro contenuto è, abitualmente, così provocatorio, che se non fornisse le fonti i lettori penserebbero che si tratta di invenzioni. Allora aggiungo le note per dare al libro un'apparenza più accademica. Il mio scopo è quello di raccontare una storia come io la vedo. Naturalmente, credo che questa storia sia vera, ed è il motivo per cui la racconto. Personalmente consiglio sempre alle persone di leggere un altro libro, il mio non è il solo sull'argomento, ci sono diversi libri, diversi modi di leggere i giornali, di leggere tutto. Questo è il mio punto di vista, è l'informazione formulata secondo la mia opinione.

Credo che vi siano pochissimi paesi, come Israele, in cui il dibattito storico sia praticato con una partecipazione emotiva così marcata. È la ragione per cui, da noi, storia e giornalismo sono legati – la storia è immediatamente politica e il giornalismo fondato sulla storia. Si trova una quantità di elementi storici nel giornalismo israeliano. E la percentuale di politica è rilevante nel dibattito storico. Si tratta di quello che abbiamo fatto durante l'Olocausto – non di concetti filosofici, come per esempio in Francia – o, ancora, di quello che noi abbiamo fatto con i rifugiati arabi, con gli immigrati dai paesi arabi. Sono questioni

molto scottanti, estremamente delicate, che occupano una grande parte della vita politica. L'intera esistenza di questo paese è fondata su una certa interpretazione della storia. E l'esistenza stessa è costantemente discussa. Altri Stati non hanno bisogno di giustificazioni; la questione del domandarsi che cosa giustifichi la loro esistenza, è di per se stessa una questione incomprensibile. In Israele, invece, la discussione sulla giustificazione dell'esistenza dello Stato non ha fine. Qui, lei può affermare che il primo ministro è Hitler e verrà invitato a dibatterne in televisione, ma sostenere che Ben Gurion è responsabile di questo o di quello, oh! Questo è un soggetto troppo delicato. Questo rapporto privilegiato con la storia deriva, egualmente, dal fatto che gli Ebrei sono particolarmente consapevoli del fatto che la storia del loro popolo è molto antica.

E non ha portato proprio ciò alla tendenza di togliere il genocidio ebraico alla storia, per sacralizzarlo?

È ciò che fanno la letteratura e la stampa israeliane quando, per parlare dell'Olocausto – e anche quando lo sterminio si stava consumando – fanno costante ricorso a un linguaggio biblico, a lamentazioni bibliche o poetiche, piuttosto che raccontare quello che succedeva a Varsavia. Così si è venuta a creare una certa distanza tra loto e la realtà e, paradossalmente hanno finito per “abbellire” l'Olocausto. Spielberg, ne *La lista di Schindler* con il suo bianco e nero, fa la stessa cosa. Il linguaggio corrente è a colori, perché fare finta di parlare dell'Olocausto bisbigliando, perché? Non è onesto utilizzare un altro linguaggio, l'estetizzazione dell'Olocausto crea molti problemi. Inevitabile, ma problematica. È lo stesso ordine di questioni che si pone quando si discute della forma da dare ai monumenti, ai musei – vedo difficili delle soluzioni. Il problema della sacralizzazione dell'Olocausto è un grande problema dappertutto, ma particolarmente in Israele. Volgere l'Olocausto in mito. La mitologia dell'Olocausto! Bisogna, invece, ricondurlo nel suo alveo storico concreto, piuttosto che trasformarlo in simbolo. Oltretutto, diventa ben difficile rapportarsi all'Olocausto in quanto mito, come se fosse successo in un altro mondo. Occorre riportarlo dall' “altro pianeta”². L'Olocausto è successo qui.

Ma il procedimento di Spielberg, per La lista di Schindler, non è il contrario di un procedimento destoricizzante?

Quando è uscito il film, io non mi sono reso veramente conto dell'impatto che avrebbe avuto, non l'ho considerato come un documento importante sull'Olocausto. Non mi è piaciuto il fatto che fosse in bianco e nero; l'Olocausto, come ho già detto, non ha bisogno di un linguaggio differente. Il linguaggio ci-

nematografico odierno è a colori, perché girare questo film in bianco e nero? Ciò è significativo dell'intenzione di voler sottrarre l'Olocausto alla sua realtà storica, per trasformarlo in mito. È questo che, dall'inizio, non ho amato. In più, quando di fa un film in bianco e nero, si crea l'illusione di immagini d'archivio, come se si trattasse della realtà, mentre si tratta di una storia (*story*) e di una interpretazione artistica. Può darsi che sia un'operazione legittima, comunque inganna lo spettatore. Ho anche pensato che sconfinasse nel kitsch, soprattutto le grandi scene di massa dove si assiste al massacro. È molto vicino alla tradizione hollywoodiana. Il peggio è la scena in cui si getta uno sguardo furtivo alle docce. Vicino alla pornografia. Attraverso il buco della serratura, si vedono delle scene che nessuno ha potuto testimoniare. Perché mostrare, perché ricostruire? In generale, la mia posizione verso l'Olocausto è che non vi è bisogno di una drammatizzazione supplementare, ma al contrario ci sia bisogno della litote. C'è bisogno di un Primo Levi e non di uno Spielberg-Schindler.

Il punto principale per quanto concerne *La lista di Schindler* è, evidentemente, che coloro che non sanno nulla dell'Olocausto, vedranno il film e apprenderanno qualcosa attraverso una storia che è una eccezione. Schindler è una eccezione nella storia dell'Olocausto, cosa che d'altronde non impedisce il pubblico di apprendere qualcosa. Per me, *La lista di Schindler* è un film, niente di più; al contempo bello e brutto, come un film lo può essere. Quello che mi disturba è la posizione presa da Spielberg, come – non mi spingerò a dire che egli abbia inventato l'Olocausto – ma come se presentasse all'umanità una sorte di vangelo dell'Olocausto. In tanti hanno scritto sull'Olocausto, hanno girato dei film molto belli, perché presentare l'Olocausto come se nessuno ne avesse parlato prima?

Non crede che la messa in scena di La lista di Schindler possa indurre una certa "interpretazione" del genocidio ebraico, portare a una certa confusione?

Probabilmente, nel senso che questo film rende le persone coscienti, come è successo all'uscita di *Shoah*³ o, ma a tutt'altro livello, con *Holocaust*⁴, anche se quest'ultimo, come tutti i serial americani contiene un bel po' di sciocchezze. Lo stile di *La lista di Schindler* è differente, ma l'impatto è il medesimo, il pubblico riceve delle informazioni – è in questo modo, probabilmente, che bisogna fare oggi, e non come prima attraverso la scrittura o l'insegnamento. In questo senso, *La lista di Schindler* sarebbe una buona cosa. Tuttavia, non mette in scena che un livello molto elementare dell'Olocausto, non affronta nessuna questione importante. Fa piangere, dice che la Shoah è stata terribile, orribile, nient'altro, suscita il sentimento dell'orrore, ma non affronta questioni come: che cosa ha reso possibile la Shoah? Come è incominciata?

Questo film non dà neppure l'impressione che la Shoah ha avuto luogo nel cuore dell'Europa del Ventesimo secolo.

E invece no, è successa qui e ora, in una società alla quale apparteniamo tutti. E siamo tutti responsabili se non vogliamo permettere che si verifichi di nuovo. Mentre se noi pensiamo che l'Olocausto appartiene all'inferno, non ci rendiamo conto della nostra responsabilità, della nostra capacità di cambiare le cose. In questo senso, non è un film del tutto inutile. Ma per il resto, non fa che mostrarci l'orrore più primitivo, non è sufficiente, non ci trasmette che i fatti più elementari. Non attiva il pensiero. È questo che per me, come israeliano dopo tanti anni di confronto con l'Olocausto nella società israeliana, è importante. Adesso, più che viverlo emozionalmente, siamo pronti a pensar l'Olocausto. È una cosa nuova, è solamente adesso che si manifesta, abbiamo superato la fase in cui consideravamo l'Olocausto come una esperienza affettiva. L'Olocausto occupa una grande fetta della nostra vita quotidiana, ma in Giappone, probabilmente, lo studiano adesso per la prima volta. Milioni di persone hanno visto *La lista di Schindler*, ma l'hanno vista come si vede un qualsiasi altro film, drammatico violento, dove c'è del sesso. Personalmente non sono sicuro che 200 milioni di persone abbiano trovato spazio nelle loro teste per riflettere sull'Olocausto, hanno aggiunto un film a quelli visti. Non è così con *Shoah*. Qualcuno ha scoperto l'Olocausto attraverso il film di Spielberg, e ne sanno qualcosa, ma per la maggioranza non è stato che uno dei tanti film americani.

Come può descrivere il cambiamento che vi è stato tra Shoah (1984) e La lista di Schindler (1994)?

La lista di Schindler rappresenta una regressione verso una fase in cui i fatti sono percepiti emotivamente più che razionalmente. Un ritorno all'aspetto affettivo e alla dimensione estetica. *Shoah* è ben più fattuale e reale. *La lista di Schindler* non si propone di comprendere quello che è stato, né i motivi, né come sia potuto accadere, quando ad esempio ci invita a spiare delle donne nude nella camera a gas. Non costituisce certo un'evoluzione rispetto a *Shoah*. Nel raffronto tra i due, la mia preferenza va tutta a *Shoah*. Anche se, all'inizio, quando vidi *Shoah* la prima volta, fui molto critico, perché mi pareva che ci fosse un eccesso di messa in scena. Certamente, rispetto a *La lista di Schindler*, in *Shoah* vi sono dei "puri fatti", ma vi è troppa drammatizzazione inutile. Ad esempio, nelle scene in cui si è ricostruita la bottega del barbiere, quando si fa cantare qualcuno nella barca o, ancora, nell'intervista al vecchio nazista⁵. Non viene aggiunto niente alla storia. Al contrario, quello che è molto forte nel film, sono le persone che guardano diritto nella camera e che raccontano. La

Shoah non ha bisogno d'altro, non ha bisogno di dramma, è drammatica in sé.

Un altro fenomeno, oltre alla drammatizzazione è la strumentalizzazione della memoria. Per reazione, alcuni parlano del diritto alla dimenticanza...

Io non penso che si possa dimenticare, ma io parlo in quanto israeliano. Dimenticare l'Olocausto è stato proposto da qualcuno anche qui: Yehuda Elkana è il solo che abbia mai detto una cosa del genere⁶. Altri si sono limitati a citarlo. La questione è fuori luogo, per il semplice motivo che non è possibile. Su questa memoria è fondata gran parte della nostra identità nazionale, e non si può dimenticare. Invece, piuttosto che dimenticare, ci sarebbero diverse lezioni da trarre. Perché dimenticare la storia, quando essa fa parte di noi? Passo dopo passo, è quella che ci ha costituiti. Al posto di discutere la questione dell'oblio, che è senza senso, dovremmo discutere della memoria, di quello che facciamo, della maniera nella quale noi la concepiamo, di che cosa sia la politica della memoria. È un tema veramente appassionante, che affiora costantemente in Israele e che fa parte del nostro dibattito politico-culturale. Dopo gli anni Novanta si è posto in maniera nuova. C'è un'evoluzione a questo proposito. Piuttosto che rimuginare la storia dell'Olocausto, discutiamo i fatti. Che fare di questa storia? Come costituire la memoria? Quali aspetti mettere in evidenza, quali mettere da parte, cosa insegniamo agli scolari, quali cerimonie commemorative dobbiamo fare? Sono questioni molto interessanti – credo che vi sia stata un'evoluzione nella maniera di rapportarsi ad esse, e, comunque, in Israele si sono poste da poco tempo.

Da parte loro, gli uomini politici israeliani hanno sempre utilizzato la Shoah per i loro scopi personali. Ci ricordiamo tutti di Begin. Il Primo ministro Begin è l'uomo che ha reso popolare e ha politicizzato la Shoah in Israele. Beninteso, non è stato né il primo, né il solo. In effetti, l'esistenza stessa dello Stato è, in parte, fondata sulla Shoah. Essa è nominata nella Dichiarazione d'indipendenza di Israele e rappresenta una delle principali giustificazioni all'esistenza dello stato israeliano. È l'interpretazione sionista dell'Olocausto, e ogni governo israeliano si è sforzato di perpetuare questa lettura sionista. La "sionizzazione" dell'Olocausto, per così dire. Potrà stupire, sapere che Israele ha spinto per l'utilizzo del termine "Shoah". Ma perché mai utilizzare una parola della lingua ebraica, quando la maggior parte di coloro che sono stati assassinati durante l'Olocausto non parlavano l'ebraico? Begin ha avuto tra l'altro l'idea di conferire a tutte le vittime dell'Olocausto la nazionalità israeliana. Ciò nasceva dal convincimento che fossero tutte sioniste, che all'entrata delle camere a gas non esprimessero che un voto a fior di labbra... quello di vedere uno Stato degli Ebrei.

Oltre, naturalmente, al fatto che durante il conflitto arabo-israeliano, gli Arabi sono stati identificati come nazisti, in alcuni casi in buona fede, in altri a fini di propaganda. Sono convinto che alla vigilia della guerra dei Sei giorni, nel 1967, parecchi Israeliani fossero convinti che gli Arabi volessero distruggere Israele. Era una specie di paura dell'Olocausto, ma spesso non era che una chiacchiera. Anche tra di loro, potevano paragonarsi o identificarsi con dei nazisti. All'inizio, ciò fu utilizzato dalla destra e, più tardi, anche dalla sinistra. Più tardi ancora, qualcuno ha detto che non poteva essere impiegato nei territori occupati, perché lì facevamo quello che avevano fatto i nazisti o, ancora, che l'invasione israeliana del Libano poteva essere comparata a quelle naziste. L'Olocausto, dunque, è utilizzato nella politica israeliana quasi in tutti i sensi possibili e lo è tutt'ora da parte degli ultra-ortodossi, dei coloni, eccetera.

L'Olocausto è sempre lì, ma utilizzarlo semplicemente come argomento o come parolaccia, o comparare quello che Israele ha fatto in Cisgiordania a quello che è stato fatto dai nazisti – è privo di senso. Quando Leibovitz⁷ ha parlato di "giudeo-nazismo", non l'ho trovato sensato. Non vedo elementi che possano essere comparati. La violenza in Cisgiordania, quello che Israele fa nei territori è già negativo di per sé, e non perché sarebbe comparabile con le angherie naziste. Utilizzare il nazismo come criterio per misurare il male ha uno scopo ben preciso, perché implica che tutte le cose minori non siano veramente cattive. Ho sempre considerato l'occupazione israeliana della Cisgiordania come qualcosa di molto negativo di per se stessa. Non si ha bisogno dei nazisti per giudicare quello che è male. Smettiamola! Sono sempre là, in tutte le discussioni. Non passa giorno in Israele senza che l'olocausto sia menzionato almeno in un quotidiano. È la regola. Ritengo che stiamo esagerando.

Sotto diversi aspetti, l'atteggiamento di Israele nei confronti dell'Olocausto riflette le sue paure. C'è molta manipolazione, ma anche paure vere, le persone sono preoccupate per la loro stessa vita. Quando dovesse scomparire la paura degli Arabi, allora gli Israeliani potrebbero sviluppare un atteggiamento differente verso l'Olocausto, più sano, più realista. Più ragionato. Ma è troppo presto per parlarne, bisogna aspettare ancora. L'Olocausto risponde all'esigenza di tanti di trovare una qualche radice nella storia ebraica, delle radici non religiose. Scelgono l'avvenimento più importante, ed è per questo che l'Olocausto ha questo ruolo. D'altra parte, si può osservare che la pace potrà far svanire i timori, Israele diventerà un paese normale, si potrà sbarazzare delle sue angosce, dei suoi complessi, dei suoi cattivi ricordi. L'Olocausto potrà diventare, allora, una parte della storia e non della nostra identità. È possibile. La pace con gli Arabi potrà mutare profondamente l'atteggiamento degli Israeliani di fronte a se stessi, alla loro storia, e la domanda: "siamo Israeliani o Ebrei?", si potrà porre diversamente. È plausibile che si possano trarre diversamente le le-

zioni dall'Olocausto, quando le paure saranno scomparse. Non sarà più possibile affermare: l'Olocausto ci ordina di essere forti, poiché noi siamo le vittime, non possiamo avere torto, poiché siamo le vittime abbiamo tutti i diritti e tutti i mezzi sono buoni quando si tratta di difenderci. Quando tutti questi ragionamento non saranno più praticati, allora potremo domandarci: cosa ci insegna l'Olocausto? E rispondere: la tutela dei Diritti dell'uomo, la lotta al razzismo. Questo tipo di lezione potrà, forse, esistere. Ma è ancora presto per parlarne.

Lei ritiene che Israele abbia una coscienza etica più sviluppata per via dell'eredità ebraica e della storia della catastrofe e dei pogrom che gli ebrei hanno subito?

In una certa misura, ma non particolarmente. Molto spesso Israele ha compiuto delle azioni che, a mio avviso, non doveva compiere, proprio per questa sua eredità. È una questione molto complessa. E ancor più, trent'anni dopo l'occupazione dei territori palestinesi. Perché è così difficile dare una risposta semplice? Per il fatto che Israele è una democrazia, ma una democrazia *per* gli Ebrei. C'è questa vecchia formula: la democrazia non è scindibile, non vi può essere democrazia per alcuni e non per altri. È stato un membro della Knesset, durante il primo dibattito parlamentare della storia di Israele, a enunciarla. Se si vanno a guardare i documenti delle assemblee parlamentari, della prima assemblea, si troverà che questa formula è stata pronunciata da un Arabo. Nondimeno, si è capito che è possibile che la democrazia dei Diritti dell'uomo possa esistere per gli Ebrei israeliani, mentre gli Arabi israeliani godono, certo, di una grande parte di questi diritti, ma non di tutti.

L'occupazione della Cisgiordania, anche se all'inizio se ne è accattata la necessità in considerazione di fattori legati alla sicurezza, è innegabilmente un capitolo nero della nostra storia. Insomma, si potrebbe parlare di Israele come dell'ereditiera dell'Ebraismo e dei Diritti dell'uomo e della democrazia, ma come metterla con queste decine d'anni d'occupazione inflitti a un altro popolo, privato dei suoi diritti? Questa situazione è dolorosa. Mi farebbe molto piacere poter pensare che, sì, noi siamo il simbolo dell'umanesimo nel Medio Oriente, che noi siamo Amnesty International. Ma noi non lo siamo affatto, ed è un problema serio. Ideologicamente, questo Paese è ben cosciente della sua eredità umanista, del suo passato in quanto minoranza, del suo obbligo a difendere i Diritti dell'uomo e la democrazia. Ma non è quello che succede nella realtà. L'importante non è chi sia il colpevole, chi siano i buoni e chi i cattivi. È di uscire da una situazione malsana. Può darsi che tra cent'anni tutto questo periodo sia visto come un preludio non particolarmente importante. Può essere che la storia di Israele non sia che agli inizi. È molto triste che ci siano volute

due, tre generazioni, ma attraverso le lenti dello storico, può essere che questo non sia così importante.

Si potrebbe immaginare che in avvenire Israele abbia più a cuore i valori primari, quali l'ebraismo, l'umanesimo e la democrazia, i Diritti dell'uomo. La base è questa. Non abbiamo bisogno di una rivoluzione per arrivarci. Dobbiamo tuttavia regolare questa situazione anormale. La democrazia e i Diritti dell'uomo sono difficili da mantenere in uno stato di guerra. In realtà, è impossibile. Il dibattito ha due livelli. Da una parte, è lusinghiero sentire gli intellettuali francesi dire quello che Israele simbolizza o significa, dall'altra, rimane aperta la questione di che cosa Israele significa a Gaza. È un po' come per i Francesi in Algeria. Che significato avevano la libertà, la fraternità, l'uguaglianza durante la guerra d'Algeria? Ma ci si rimette da queste cose. Non appena le si supera, si guarda a loro da una prospettiva storica e si osserva che potrebbe anche darsi il caso che non fossero così negative. Io appartengo a quella generazione di Israeliani, per la quale la vita professionale e il pensiero adulto hanno preso avvio durante la guerra dei Sei giorni. Avevo 21 anni, avevo terminato il mio periodo di ferma, cominciavo i miei studi, e tutti i miei punti di vista politici, morali e filosofici si sono formati durante il periodo di dominazione degli Arabi da parte di Israele. È deplorabile, anche se era inevitabile, anche se era necessario, non è quella la questione. Per di più, le cose sono peggiorate col tempo. Il problema si complica, quando si constata che certe tendenze dell'estrema destra razzista israeliana si richiamano ai valori dell'Ebraismo; lo stesso Ebraismo che ha prodotto le tendenze umaniste che conosciamo in Israele, ha prodotto anche Kahanna e i coloni della Cisgiordania. Noi parliamo dello stesso Ebraismo.

Occorre fare attenzione agli stereotipi. Qualche intellettuale in Europa ci impone un carico morale. Ciò, in un certo senso, non è giusto, anche se può essere lusinghiero, ma perché dovremmo essere il simbolo morale dell'umanità? Io sono come tutti gli altri. Noi non siamo né migliori, né peggiori. Potrei pretendere che un paese cattolico come la Francia debba farsi carico della morale cristiana? Evidentemente la domanda non avrebbe senso. La questione, piuttosto, quale è la moralità politica e che cosa si faccia in realtà.

Note

1. Tom Segev, *Ha-milyon ha-shevi*, Jerusalem, Keter Publishing Company/The Domino Press, 1991. Lo studio di Segev, inedito nel nostro paese, è stato tradotto in Inghilterra, Francia e Germania. Il libro presenta una delle più accurate ricostruzioni storiche dell'evoluzione della memoria dello sterminio ebraico nello stato di Israele e dei rapporti tra questa memoria e il suo uso pubblico (*n.d.c.*).
2. L'espressione fa riferimento allo scrittore Ka-Tzetnik (Yehiel Di-Nur). Yehiel Di-Nur riteneva di aver vissuto su un "altro pianeta" durante i mesi in cui visse ad Auschwitz. Dopo il processo Eichmann, nel corso del quale aveva reso la sua testimonianza, e dopo aver affrontato la psicoterapia in Olanda, gli fu possibile una riflessione più obiettiva sull'esperienza concentrazionario che aveva vissuto e smise di parlare di Auschwitz in questi termini. Con lo pseudonimo di Ka-Tzetnik, Di-Nur ha pubblicato diversi romanzi, a partire da *Salamandra*, del 1947, uno dei primi libri sul genocidio ebraico ad apparire in Israele.
3. *Shoah* di Claude Lanzmann, opera filmica capitale sulla distruzione dell'ebraismo europeo della durata di nove ore e mezza, venne presentato nel 1984 dopo una gestazione che aveva richiesto tra le riprese e il montaggio una decina d'anni. Malauguratamente, quest'opera, che costituisce il più importante film sull'argomento, non ha trovato diffusione nel nostro paese e rimane sconosciuta al pubblico italiano (*n.d.c.*).
4. *Holocaust*, tratto dall'omonimo romanzo di Gerald Green – che figura come sceneggiatore della trasposizione filmica – e diretto da Marvin Chomsky, è stato trasmesso, inizialmente negli Stati Uniti e in seguito in Europa nel 1979. Il *serial*, che registrò uno straordinario successo di pubblico in tutto il mondo, mette in scena la persecuzione razzista in Germania attraverso le vicende parallele di due famiglie, quella ebraica dei Weiss e quella tedesca dei Dorf (*n.d.c.*).
5. Segev ci riferisce alle scene in cui vengono ripresi dalla camera gli ebrei polacchi Abraham Bomba, deportato a Treblinka dove venne impiegato come barbiere, e Simon Srebnik, uno dei pochissimi sopravvissuti al centro di sterminio di Chelmno. In quanto al vecchio nazista, si tratta di Franz Suchomel, che fu a Treblinka collaboratore del comandante Franz Stangl. (*n.d.c.*).
6. Yehuda Elkana, sopravvissuto alla deportazione ad Auschwitz, insegna oggi filosofia all'Università di Tel-Aviv. Il 16 marzo 1988, qualche mese dopo il sollevamento dell'Intifada, intervenne su *Haaretz* pubblicando un articolo intitolato "Per dimenticare", con il quale, prendendo per la prima volta la parola sull'argomento, denunciava la strumentalizzazione politica dell'Olocausto e il culto del ricordo. Tra l'altro, Elkana scriveva che: "L'esistenza stessa della democrazia è messa in pericolo quando il ricordo del passato delle vittime gioca un ruolo attivo nel funzionamento della politica".
7. Yeshayahu Leibovitz, scienziato e filosofo israeliano scomparso nel 1994, è stato uno dei più forti oppositori alla politica israeliana, opponendosi alla guerra con il Libano e alla oppressione dei Palestinesi.

Memorie che emergono, memorie che confliggono. Il ricordo della persecuzione ebraica nell'Italia della "Seconda Repubblica" tra revisioni e uso pubblico della storia*

di Carlo Saletti

Superstiti, testimoni

"Alcuni dei miei amici, amici a me molto cari, non parlano mai di Auschwitz", dichiarava Primo Levi in un'intervista apparsa nel 1987¹. Sino ad allora l'ex-prigioniero di Monowitz, l'autore di *Se questo è un uomo*, *La tregua*, *Se non ora, quando?* e de *I sommersi e i salvati* aveva portato il carico di quella prescrizione del "dovere della testimonianza", a cui i sopravvissuti si erano richiamati sin dai loro primi atti di parola. Levi era diventato negli anni il portaparola di tanti di loro, aveva prestato la voce all'intera generazione dei deportati italiani sino ad assurgere a principale narratore dell'evento estremo del secolo – lui, che arrestato come partigiano, si era dichiarato ebreo².

Un ruolo che per Levi non cessò di essere problematico e che costituì l'oggetto di una riflessione – cosa è il testimone di Auschwitz? – che si venne a sovrapporre, quasi necessaria maschera sul volto, all'immane interrogativo di cosa fosse stato Auschwitz. "Ormai sono un "professionista", sono diventato un "reduce" di mestiere, quasi un mercenario..."³, così definiva se stesso alla giornalista Milvia Spadi, che lo intervistò verso la fine del 1986, non volendo nascondere come l'obbligo morale si fosse trasformato in un faticoso impegno. E, certamente, Levi aveva ben presente, poiché tornato da un luogo eccezionale, quanto l'atto della testimonianza si accompagnasse nell'orizzonte d'attesa dell'ascoltatore a una sovrarichiesta di senso e quanto la parola del testimone fosse sempre sul punto di trasformarsi in lamento della vittima. Un rischio questo, dal quale la sua scrittura seppe difendersi, come ha fatto notare Stefano Levi Della Torre:

Nella sua descrizione – che è quella dello scienziato e dello scrittore insieme – c'è un giudizio più limpido e duraturo di quanto non siano i giudizi del moralista e dell'ideologo. È un modello raro e difficile, che lo distingue ad esempio da Elie Wiesel, il quale spesso si ripara (e ci ripara) dall'argomento insostenibile di Auschwitz attraverso un velo di eloquenza, di narcisismo letterario, e un sapore vagamente patetico e recriminatorio che dà alle vittime un "di più" che è un di meno: le avvolge in un'aureola vittimistica⁴.

Proprio in quello stesso 1986 era apparso il suo ultimo libro che, pensato sotto l'incalzare di un revisionismo prepotente e feroce di cui anche in Italia si avvertivano gli echi, rilanciava il dibattito a proposito della natura del male radicale del nostro tempo. Al tempo stesso, *I sommersi e i salvati* rendeva evidente al lettore lo sforzo di spingersi oltre l'intreccio storia-memoria nel tentativo di misurare la possibilità stessa della parola del sopravvissuto, trasformandosi per lunghi tratti in una disincantata, quanto solitaria, requisitoria sul *finisterræ* della testimonianza. Come avrebbero osservato Anna Bravo e Daniele Jalla, per l'ultimo Levi diventava:

Vitale stabilire un rapporto critico con la memoria, prenderne in conto "le derive", assumere lo scarto tra la testimonianza per così dire coeva e quella resa a distanza di anni, a volte di decenni⁵.

A metà mattina dell'11 aprile 1987 Levi si tolse la vita nella sua dimora torinese. Per singolare coincidenza la sua scomparsa avveniva nei mesi in cui anche in Italia faceva sentire i suoi effetti la furibonda polemica accesa in Germania l'anno precedente dall'intervento di Ernst Nolte sul "passato che non vuole passare". La psicoanalista Luciana Nissim, che aveva subito la deportazione nello stesso convoglio di Primo Levi, manifestò un preciso avviso al riguardo di quella morte inattesa:

La mia idea è che anche Primo fosse stufo di essere un modello, un testimone che andava ripetendo sempre lo stesso canovaccio. Era stato malato, soffriva molto perché non riusciva più a scrivere, era depresso: una depressione più maligna del cancro⁶.

Amica d'infanzia di Levi, Nissim aveva fornito la sua testimonianza immediatamente dopo il suo rientro in Italia e aveva poi scelto di tacere⁷. Era, degli amici cari allo scrittore torinese, tra coloro che avevano scelto di non intervenire pubblicamente sull'argomento. In una conversazione telefonica che ebbe con lei chi scrive, nei giorni del decennale della scomparsa di Levi, Nissim ripeté di essere vissuta nel silenzio in considerazione del fatto che Primo testimoniava per tutti loro, ma che la sua morte le aveva posto l'urgenza di riprendere a parlare, come se la scomparsa del testimone Primo stesse a ricordare l'approssimarsi del momento in cui la loro generazione, quella direttamente coinvolta nell'evento-Auschwitz, se ne sarebbe andata.

Di fatto, sul finire degli anni ottanta, venne a intensificarsi il lavoro di testimonianza, avviato dagli inizi del decennio nei suoi diversi aspetti – da quello, diretto e individuale, dell'incontro con gli studenti delle scuole a quello, organizzato e collettivo, della raccolta orale – sino ad assumere dimensioni inedite, alla cui origine stava certamente anche lo sgomento provocato dalla fine dello

scrittore torinese. A una simile conclusione giunge anche Alberto Cavaglion, tra i più attenti studiosi dell'opera dello scrittore torinese:

Quale sia la ragione di questo che ha i caratteri del minuscolo fenomeno di massa è arduo dire: forse il sommarsi di diverse ragioni, fra cui naturalmente il timore per l'ondata crescente del revisionismo [...] infine – elemento non trascurabile – lo shock determinato dall'improvvisa scomparsa dello stesso Levi, la cui morte – quella morte! – e il vuoto che ha lasciato hanno giocato un ruolo decisivo nel far scattare la tentazione autobiografica e nel far trovare la via della narrazione scritta anche a chi non ha conosciuto il Lager⁸.

A poco più di quarant'anni dai fatti la generazione dei testimoni diretti provava, forse per la prima volta, la sensazione di poter contare su una nuova generazione di ascoltatori – nella sala di conferenza, ma anche tra i banconi delle librerie – intravedendo finalmente la possibilità di un racconto condiviso, presupposto necessario perché la memoria dell'esperienza vissuta possa divenire oggetto di trasmissione. A conforto di ciò, le considerazioni espresse da Lidia Beccaria Rolfi, reduce del campo di Ravensbrück e autrice di importanti opere sulla deportazione politica femminile⁹:

Se a noi avessero detto negli anni Sessanta che negli anni Ottanta avremmo trovato attorno a noi un gruppo di persone particolarmente interessate a questo argomento non ci avremmo giocato un soldo bucato. [...] Quando tu per tutta la vita canti la ballata del vecchio marinaio e nessuno ti sta ad ascoltare, e poi all'improvviso incominci a trovarne uno, poi un altro, poi un altro ancora, allora capisci che ne vale la pena. [...] Volevamo che qualcuno riuscisse a capire che cos'è il mondo concentrazionario. [...] Abbiamo trovato una generazione, soprattutto, interessata a questo mondo¹⁰.

In effetti Livia Beccaria Rolfi in quel suo intervento andava oltre, dichiarandosi ottimista anche sulla possibilità che gli storici di professione potessero occuparsi di quanto subito in quegli anni da una parte della popolazione italiana e incominciassero finalmente a interrogarsi su quello che sempre più veniva avvertendosi come fenomeno centrale nella storia del nostro secolo – l'offesa recata a civili inermi attraverso gli spostamenti di popolazioni, le deportazioni, i campi, le pulizie etniche, gli stermini pianificati.

Il testimone – oltre che portatore di memoria ed educatore pedagogico, quale precipuamente era stato – reclamava di essere finalmente considerato quale fonte storica. Di una storia, occorre sottolinearlo, che in Italia come altrove si era fondata sino ad allora quasi esclusivamente sul lavoro di alcuni ex-deportati, le cui ricerche hanno supplito nel nostro come in altri paesi europei a quella che è stata chiamata "la latitanza degli storici"¹¹ e degli istituti universitari, e che solo negli ultimi anni ha iniziato a interessare stabilmente i ricercatori. Non è casuale se i contributi più importanti sulla deportazione italiana – tanto per

quanto riguarda quella politica, quanto quella razziale – si devono a sopravvissuti ai campi, come nel caso del capillare lavoro condotto da Italo Tibaldi sugli aspetti quantitativi dei convogli partiti dall'Italia in direzione dei lager nazional-socialisti¹², di cui finalmente possediamo un censimento, o a storici della generazione più giovane attivi all'interno di fondazione e istituti privati, quali l'Associazione nazionale ex deportati politici nei campi nazisti (ANED), il Centro di documentazione ebraica contemporanea (CDEC) e il Centro Furio Jesi, a cui si deve l'allestimento della importante mostra documentaria "La menzogna della Razza", che fece il suo debutto a Bologna nel 1995, prima di tappa di un lungo viaggio che l'avrebbe portata in numerose città italiane.

In particolare, si devono a due storici del CDEC rilevanti ricerche, che hanno visto la luce agli inizi degli anni novanta, sulla persecuzione ebraica sul suolo italiano: si tratta dell'imponente ricerca di Liliana Picciotto sui nominativi degli Ebrei deportati dall'Italia¹³ e quella di Michele Sarfatti sul quadro giuridico di cui, a partire dal 1938, si attrezzò l'antisemitismo fascista¹⁴. Sulla base di questi studi si è reso possibile, da una parte, dare un nome e un destino a 8566 ebrei (dei quasi 10000) deportati dopo il settembre del 1943 dall'Italia e dai possedimenti italiani nelle Isole Egee – 7557 dei quali non avrebbero fatto ritorno – dall'altra, volenti o no, ha costretto a guardare con minor disincanto alla natura della persecuzione ebraica, sgombrando il campo dai toni consolatori e autoassolutori con cui il tema era accompagnato nella produzione storiografica predominante. Di fronte ai lavori di Sarfatti, tra i più acuti studiosi dell'antisemitismo storico in Italia, non ci si poteva che lamentare per la loro tardiva apparizione, tanto si era dovuto attendere perché solidi argomenti costruiti su una documentazione inoppugnabile rendessero obsoleta "la monumentale (nel senso di lunga) monografia di Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani durante il fascismo*, testo ormai inservibile, metodologicamente, culturalmente ma, soprattutto documentariamente"¹⁵.

Apparso nel 1961, giunto nel 1993 alla sua quarta edizione rivista e ampliata, il testo di De Felice se da un lato aveva avuto l'innegabile merito di aprire la strada alle ricerche sull'antisemitismo fascista, sino ad allora marginale rispetto agli interessi della storiografia italiana, dall'altro ne aveva proposto una ricostruzione tesa "ad attenuare in ogni modo i caratteri totalitari del regime e [...] a sostenere l'estraneità dell'Italia al "cono d'ombra dell'Olocausto" secondo un'espressione icastica dello stesso De Felice"¹⁶. Ancora nell'introduzione all'ultima edizione del suo studio, lo storico aveva potuto ribadire che:

Quanto al fascismo, esso come non fu razzista, non fu nemmeno antisemita [...] e, anche quando Mussolini lo volle tale, l'adesione, anche se spesso rumorosa, della maggioranza dei fascisti alla sua svolta fu soprattutto dettata da conformismo e opportunismo¹⁷.

La sottovalutazione del peso avuto dalla proclamazione delle leggi razziali e della conseguente discriminazione a cui fu sottoposta la componente ebraica della società italiana – sottovalutazione che tra l'altro seguiva un lungo periodo di silenzio sul ruolo avuto da tale persecuzione nel più vasto quadro della “Endlösung der Judenfrage” [Soluzione finale della questione ebraica] nazionalsocialista e di quasi totale disinteresse storiografico in materia – non faceva altro che consolidare l'idea, a tal punto diffusa da assumere forma di senso comune, della “*non responsabilità* di noi italiani in tema di antisemitismo e Shoah”¹⁸, se non addirittura di una popolazione nel suo complesso in decisa opposizione con la politica antiebraica voluta dal regime, e a rafforzare il mito, condiviso ancora oggi da una consistente percentuale dell'opinione pubblica, che vorrebbe in tempo di pace e soprattutto in tempo di guerra gli “italiani brava gente”¹⁹.

Il lungo sonno

Rimozione e sottovalutazione, susseguitesi per un cinquantennio, hanno condizionato, assieme alla difficile costruzione della memoria, il processo stesso di riscrittura dell'identità nazionale. Occorre aggiungere che all'elaborazione di una tale visione mitizzata ed edulcorata del nostro passato ha contribuito nell'immediato dopoguerra anche l'interpretazione della persecuzione fascista elaborata in chiave riconciliatoria dagli ebrei italiani, in linea con la visione rassicurante che largamente dominava, come gli studi più recenti e più informati dimostrano. Non è questa la sede per dar conto dei motivi che ne stanno all'origine. Come ha osservato Guri Schwarz, a cui dobbiamo la più convincente messa a fuoco della problematica:

Probabilmente nel determinare una memoria di carattere riconciliatorio pesò il clima di aspro scontro politico dei primi decenni del dopoguerra. [...] Si può ipotizzare che da parte di molti ebrei italiani, e soprattutto dei dirigenti dell'Unione delle Comunità, vi fosse il desiderio di instaurare un clima pacifico e sereno per poter meglio difendere i propri diritti e i propri interessi. [...] Ricordare quanto si era sofferto voleva dire distinguersi e attirare l'attenzione su di sé; è comprensibile che in anni in cui non c'era certo il clima più adatto per accettare memorie e identità particolari i perseguitati tendessero a tenere una linea di basso profilo²⁰.

Ingabbiata in quella che Michele Sarfatti ha definito “una dimensione di parziale irrealtà”, la lettura ebraica della persecuzione finiva per sovrapporsi sino quasi a coincidere con la visione allora largamente dominante dell'esperienza fascista, che era tesa alla sua espunzione dalla storia italiana (l'idea del fasci-

smo come di una lunga parentesi in cui aveva creduto Benedetto Croce), finendo così per fornire “un importante patente di legittimità alla raffigurazione di un'Italia civile e onesta, immune e estranea alla barbarie fascista”²¹. Quella prima (ri)costruzione di parte ebraica del carattere della persecuzione, se da una parte oscuravano la comprensione dei tratti pervasivi manifestati dall'antisemitismo fascista, dall'altra, non evidenziando le differenze che la persecuzione razziale possedeva rispetto alle altre forme di offesa esercitate dal sistema liberticida, avrebbe in parte condizionato la costruzione stessa della memoria delle sofferenze recate all'ebraismo italiano – che costituiva negli anni trenta l'1,3 per mille dell'intera popolazione della penisola. Ci sarebbero voluti anni prima che la memoria della persecuzione inflitta a quella minoranza potesse trovare uno spazio, un riconoscimento e una propria specificità e sottrarsi così alla genericità, in cui inizialmente si era stemperata. Torneremo su quest'ultima questione.

Erano dovuti passare alcuni decenni prima che si potessero superare anche le secche, in cui la storiografia si era incagliata, e perché una nuova sensibilità potesse maturarsi. Se nel 1988, in occasione del cinquantenario delle leggi razziali (ma più appropriato sarebbe chiamarle razziste), si erano rese disponibili diverse raccolte che presentavano l'apparato normativo posto in essere dal regime e alcuni importanti convegni aveva posto al centro dell'attenzione i ritardi da colmare, gli studi sopraggiunti negli anni immediatamente successivi rendevano finalmente possibile tematizzare differenzialmente la complessa questione dell'antisemitismo fascista, misurandone i tratti autoctoni e autonomi rispetto a quello dell'alleato nazista e mostrando definitivamente l'infondatezza dell'interpretazione che avevano voluto quell'antisemitismo come estraneo alla società italiana e conseguente all'imposizione della Germania nazista, lettura da cui peraltro già De Felice aveva preso le distanze. D'altronde che così non fosse, era ben chiaro nelle parole che lo stesso Mussolini aveva avuto occasione di pronunciare nel luglio 1938, ad un raduno di avanguardisti a Forlì, parlando in difesa della integrità del razzismo italiano: “Anche sulla questione della razza tireremo diritto. Dire poi che il fascismo ha imitato qualcuno o qualcosa è semplicemente assurdo”²².

Ciò che ora si apriva alla vista era un panorama più variegato, in cui a tanti italiani per bene se ne mescolavano altri che lo erano stati di meno, che avevano vissuto nell'indifferenza – che in certe epoche convulse della storia, assume i tratti di una “colpevole non-colpevolezza”, come l'avrebbe definita lo scrittore Hermann Broch – e altri ancora che avevano fattivamente collaborato mostrando zelo e iniziativa. A delinearsi era il quadro di una società nel suo complesso assuefatta a un'ideologia discriminatoria. Come ha commentato David Bidussa:

Una parte della popolazione italiana ha svolto una parte nella complicata macchina della Shoah. [...] Accanto alle scelte resistenziali e repubblicane, è esistita una *zona grigia* nella società italiana che si è espressa in vari modi e sotto varie forme: dall'indifferenza (la "conservazione del proprio *particolare*"), alla delazione, alla partecipazione alla cattura, alla copresenza nei luoghi di detenzione, al coinvolgimento attivo nell'opera dello sterminio²³.

Ricordi andati perduti

Con gli inizi degli anni novanta una delle pagine più infauste della storia italiana si era così riaperta, grazie a una rinnovata coscienza storiografica, pur se rispetto ad altri paesi si doveva scontare un pesante ritardo. In quanto al quadro generale delle conoscenze e delle opere disponibili sullo sterminio dell'ebraismo europeo, infatti, non era stato ancora tradotto lo studio di Raul Hilberg sulla distruzione degli Ebrei d'Europa, che si sarebbe reso disponibile in lingua italiana solo nel 1995, testo capitale che avrebbe potuto colmare il vuoto in cui era stato lasciato il più ampio pubblico dei non specialisti da quando erano apparsi anche nel nostro paese i primi studi sulla materia di Léon Poliakov e di Gerald Reitlinger²⁴. In quanto all'altra fondamentale riflessione sullo sterminio – il film *Shoah* di Claude Lanzmann, che tanto aveva fatto discutere alla sua uscita a metà del decennio precedente – dopo l'apparizione festivaliera alla mostra del cinema di Venezia non aveva avuto che un fugace e notturno passaggio in televisione nell'estate del 1987. Presentato al pubblico italiano in versione doppiata e non sottotitolata (come la molteplicità delle voci e delle lingue parlate nella pellicola avrebbero consigliato), il film *Shoah* continua a restare escluso dalle sale cinematografiche, dalla programmazione televisiva e dai programmi scolastici, costituendo a tutt'oggi un clamoroso caso di *opera non vista*.

La nuova generazione di studi andava, comunque, allargando i propri orizzonti, chiamando in causa tra l'altro al tema del razzismo italiano, che si era manifestato, a partire dalle prime settimane successive alla presa del potere di Mussolini, nella presenza militare italiana in Libia, Somalia, Eritrea ed era culminato con la guerra mossa all'Etiopia nel 1935. Anche in questo caso veniva riempito un colpevole vuoto storiografico e dimostrata l'infondatezza della mitologia corrente che, definendo l'esperienza coloniale "eccezionalmente mite, più simile a un'impresa umanitaria che a una azione di conquista, e pertanto non bisognosa di legittimazione razzista"²⁵, non faceva che riprendere le posizioni tipiche della propaganda fascista: "La nostra politica razziale – si poteva leggere in un articolo apparso nel 1939 sulla rivista *Gli annali dell'Africa Italiana* – si impone così per la sua originalità, nobiltà ed umanità e costituisce un indiscutibile primato dell'Italia fascista"²⁶.

Definita necessaria dalla stampa dell'epoca ai fini del conseguimento del *lebensraum* nazionale, l'invasione dell'Etiopia fu in realtà decisa all'interno di quella politica di potenza, tesa a identificare la forza della nazione fascista nella sua capacità di appropriazione dello spazio, che il regime aveva deciso di perseguire e che avrebbe portato nel maggio dell'anno successivo alla proclamazione dell'Impero dell'Africa Orientale Italiana. Più realisticamente quella mossa contro l'Etiopia fu una guerra di aggressione contro uno stato sovrano, che per la spietata condotta messa in atto dall'esercito occupante durante le operazioni militari e la successiva fase di "pacificazione" del paese, protrattasi per almeno un lustro, causò dalle 300.000 alle 400.000 vittime tra gli abitanti. Quella fascista fu una guerra che non evitò di ricorrere ai più brutali mezzi repressivi – dall'impiego massiccio di armi bandite dalle convenzioni internazionali, a cui anche l'Italia aveva aderito, alla rappresaglia generalizzata, alla deportazione e all'internamento in campi di concentramento – e di fatto anticipò le forme della guerra di annientamento che l'esercito tedesco avrebbe sperimentato pochi anni più tardi nell'est europeo. Fu un'avventura criminale che la Repubblica nel dopoguerra preferì dimenticare ed espungere dalla propria memoria, potendo contare sul fatto che nessuno degli italiani responsabili delle atrocità commesse in Africa erano stati portati davanti a una corte di giustizia e si potesse così costituire, perlomeno, una memoria *giudiziaria* dei fatti.

Come è stato per la persecuzione e la complicità nella deportazione degli ebrei d'Italia, la rimozione delle colpe coloniali ha impedito che il paese potesse confrontarsi criticamente con il fenomeno, sostituendo alla consapevolezza una condizione di totale acquiescenza, che ha offerto il migliore terreno di coltura per l'imporsi di un ricordo *oleografico* del fenomeno coloniale²⁷. Solo a tratti è stato possibile fare emergere frammenti della passata esperienza, come nel caso della polemica, scoppiata nel 1995 sulle pagine estive dei maggiori quotidiani nazionali, sull'impiego da parte italiana di aggressivi chimici durante la guerra d'Etiopia. Proseguita in sede politica, la *querelle* costrinse lo stesso governo, di fronte alle interpellanze parlamentari che erano seguite, a modificare l'atteggiamento reticente mantenuto per decenni e infine ad ammettere nel febbraio 1996, attraverso le parole dell'allora ministro della Difesa, i fatti sino ad allora negati. Veniva così segnata una vittoria della storiografia più avvertita sui colpevoli silenzi e sulle omissioni susseguitesì per sessant'anni. Vittoria contro la dimenticanza, che ebbe un significativo corollario l'anno seguente, in occasione del viaggio del presidente della Repubblica Oscar Luigi Scalfaro nel Corno d'Africa, con le parole di condanna verso il fascismo con cui la massima autorità dello stato italiano accompagnava la richiesta di scusa per le passate colpe coloniali.

Se in sede storiografica diventavano finalmente chiari il peso avuto nella po-

litica del regime dalla questione coloniale; la complessità del razzismo italiano e la sua contiguità con l'antisemitismo (occorre ricordare che le leggi del 1938 furono precedute da una legislazione coloniale pesantemente discriminatoria); il guasto etico che si era prodotto nell'accettazione irresponsabile e conformista delle leggi contro gli ebrei; e sebbene le conoscenze offrissero ormai argomenti a sufficienza per colmare l'amnesia di cui aveva sofferto e soffriva la memoria della nazione, altra questione era riuscire a porre al centro dell'attenzione, come si richiederebbe ad una democrazia matura e come del resto stava avvenendo in altri paesi europei, la necessità di una presa di consapevolezza del proprio passato nel suo complesso, che continuava a restare avvolto in una provvidenziale sfocatura entro cui gli eventi perdevano il proprio contorno e la propria specificità. Al contrario era "il consueto intreccio tra mancanza di coscienza civile nel presente e di memoria collettiva nel passato"²⁸ a fornire la linea di condotta e a nutrire l'usata abitudine alla rimozione, anche quando l'emergere della memoria della persecuzione avrebbe consigliato che era giunto finalmente il tempo per aprire gli archivi sui misfatti commessi dal fascismo e dal Regio esercito durante le guerre d'aggressione in Africa e l'occupazione della Jugoslavia, sulle connivenze delle *élite* intellettuali col regime criminale, sul sistema repressivo che aveva portato a partire dall'entrata in guerra dell'Italia nell'estate del 1940 alla definizione di una rete di campi di internamento, una cinquantina e forse più, in cui si vollero relegare gli indesiderabili del regime, gli antifascisti, gli ebrei stranieri, che avevano trovato un precario rifugio nel Paese, i civili deportati dai paesi balcanici sotto occupazione militare italiana, i rom presenti sul territorio nazionale, gli "eterni randagi" privi "di senso morale", considerati un pericolo per la purezza della razza italica e sulla cui persecuzione ancora oggi scarseggiano gli studi, se si eccettuano le indagini di storia orale condotte dal Centro studi zingari, in particolare da Mirella Kàrpati, direttrice della rivista *Lacio Drom*, e da Giovanna Boursier. Ancora nel 1987 il sindaco di Perdasdefogu, località sarda in cui pare esservi stato in funzione un campo d'internamento per zingari, secondo quanto indicato dai documenti d'archivio in possesso dei ricercatori, rifiutava categoricamente di ammetterne l'esistenza²⁹ e solo agli inizi del 2000 una delegazione della Presidenza della Repubblica ha reso omaggio al sacrario che a Gonars, comune in provincia di Udine, ricorda le vittime del campo di concentramento fascista in cui vennero internate diverse migliaia di civili deportati dalla Jugoslavia.

Campi d'Italia

Quella dei campi di concentramento fascisti è una vicenda che solo da qual-

che anno si è iniziata ad indagare e che solo oggi inizia ad avere consistenza storiografica. Una nozione scomoda per chi è abituato a sentirsi interamente dalla parte di chi la violenza l'ha solo subita e, allo stesso tempo una nozione estranea a chi ritiene di potersi autorappresentare come l'erede di una collettività incapace di recare offesa, quell'offesa di cui *il campo* è divenuta l'emblema per eccellenza. Contrariamente a quello che ritiene il senso comune storico – a cui anche le massime cariche istituzionali del Paese non sfuggono, se nel 1990 l'allora presidente della Repubblica Francesco Cossiga, nel corso di una visita ufficiale in Germania, ebbe tranquillamente ad affermare che “noi italiani non abbiamo conosciuto gli orrori dei campi di concentramento”³⁰ – il regime fascista mise in atto l'istituto dell'internamento civile e provvide all'organizzazione di una rete di campi situati sul territorio nazionale e nei paesi occupati militarmente, come disposto dalle circolari inviate dal Ministero dell'Interno nel giugno 1940.

Oggi vi è misera traccia di quei luoghi di sofferenza e di umiliazione. La toponomastica stessa dei campi ha corso il rischio di andare perduta ed è tuttora incerto il loro numero complessivo, molto probabilmente superiore alla cinquantina. Vedremo più avanti – quando dovremo occuparci della istituzione nel nostro paese di una “giornata della memoria” – quanto la totale rimozione dell'esistenza di tali strutture dalla coscienza collettiva abbia condizionato la possibilità stessa di poter offrire una formulazione storicamente pertinente di *cosa* dover ricordare.

L'incuria, che si è trascinata sino ad anni recentissimi, ha fatto sì che i siti originari dei luoghi siano andati, per la quasi totalità, perduti. Così, se agli inizi degli anni ottanta veniva demolita l'imponente caserma dell'isola di Ventotene, adibita a reclusorio per i confinati politici, ancora nel febbraio del 1998 poteva essere abbattuta una delle ultime strutture esistenti dell'originario campo di Ferramonti di Tarsia nel cosentino, il maggiore dei campi di concentramento per ebrei stranieri e apolidi sul territorio nazionale. Suonano amare le parole di Carlo Spartaco Capogreco, il ricercatore calabrese che più di ogni altro si è prodigato nella ricerca sull'internamento fascista, quando osserva come:

Gli edifici e le baracche dei campi di concentramento fascisti, privi di tutela istituzionale e di riconoscimento sociale, sono stati tutti facile oggetto di distruzioni vandaliche e di appropriazioni indebite delle strutture e dei terreni demaniali. Appropriazioni ed abusi edilizi [...] che hanno favorito l'oblio, ma anche la cancellazione fisica dei campi³¹.

Rimane comunque necessaria l'acquisizione documentaria – impresa alla quale da qualche anno si è dato avvio, soprattutto grazie all'opera della Fondazione Ferramonti, impegnata dal 1986 nella difesa della memoria dei campi di concentramento italiani³², attiva organizzatrice di incontri internazionali e

promotrice di un'iniziativa mirante alla costituzione di una "rete dei luoghi della memoria"³³ attraverso cui verrebbero messe in relazione:

le principali "stazioni" della deportazione italiana (come pure gli altri siti legati a particolari episodi della violenza nazifascista), inserendoli in un contesto nazionale ed europeo, ed operando a partire dai musei storici e dalle istituzioni culturali già esistenti ad attivi (quali fondazioni, scuole di pace, centri di documentazione, ecc.)³⁴.

Grazie alla attività della Fondazione e di una generazione di studi che hanno visto la luce, si sono rese disponibili le prime monografie su singoli campi, a partire da quello di Ferramonti a quelli di Renicci nell'Aretino, di Servigliano nell'Ascolano, di Gonars e di diversi altri e si è così potuto delineare un quadro più preciso del fenomeno.

Una considerazione a parte va fatta per quanto riguarda l'ex campo di Fossoli, in provincia di Modena, che fu dopo il 1943 il principale luogo dell'internamento razziale e politico del paese, e della Risiera di San Sabba a Trieste, città collocata a partire dal settembre 1943 nell'*Operationszone Adriatisches Küstenland* (Zona di operazioni del litorale Adriatico) posta sotto amministrazione civile e militare germanica, che si pongono oggi come gli unici luoghi di memoria collettiva del fenomeno concentrazionario sul suolo italiano, anche se occorre ribadire, né l'uno (se non per un breve periodo iniziale) né l'altro erano campi sottoposti ad amministrazione italiana.

Il campo di Fossoli, sorto nel 1942 come campo per prigionieri di guerra e utilizzato dal novembre 1943 come Campo di concentramento provinciale per ebrei, passò nel febbraio dell'anno successivo sino all'agosto sotto giurisdizione tedesca con la denominazione di Polizei- und Durchgangslager [Campo di transito di polizia] e fu luogo di raccolta degli internati, in attesa di essere deportati dalla stazione di Carpi³⁵ ad Auschwitz e in altri campi nazisti. Il sito del campo – la cui esistenza si prolungò nel dopoguerra, venendo dapprima adibito a ospitare una comunità religiosa e, a cavallo tra gli anni cinquanta e sessanta, diversi nuclei familiari di profughi italiani dall'Jugoslavia – è oggi tutelato dalla Fondazione ex campo Fossoli, costituita nel 1996 per volontà del comune di Carpi e dell'Associazione amici museo del deportato. L'area, collocata in aperta campagna, è solo da pochi mesi parzialmente recintata, in attesa dei necessari lavori di consolidamento e mantenimento delle baracche in mattoni, al momento in grave stato di abbandono. Il futuro assetto, che porterà a conservare la zona come oggi si presenta al visitatore e, probabilmente, alla ricostruzione filologica di una delle baracche, è scaturito da un lungo dibattito in seno all'amministrazione locale, dopo che era stato indetto un concorso internazionale per il recupero dell'ex campo a "Museo nazionale a perenne ricordo delle vittime dei campi di concentramento nazisti e a parco pubblico", e



Fossoli, ottobre 2000. Dopo la decisione del Comune di abbandonare il progetto Maestro, che avrebbe trasformato il sito del vecchio campo di Fossili in "parco della rimembranza", ne resta traccia nel tabellone collocato all'interno dell'area, oggi recintata.

premiato il progetto dell'architetto fiorentino Roberto Maestro che avrebbe "trasfigurato simbolicamente" l'area in un ampio parco della rimembranza³⁶.

In quanto alla Risiera di San Sabba, vecchio complesso industriale posto in un quartiere semiperiferico della città di Trieste, essa venne trasformata dall'ottobre 1943 in *Polizeihaftlager* [Campo di detenzione di polizia] e costituisce un esplicito modello della macchina amministrativo-repressiva nazionalsocialista, nel caso triestino affidata agli specialisti dell'*Einsatzkommando Reinhard*, giunti in riva all'Adriatico dove aver concluso le operazioni di sterminio nel Governatorato generale in Polonia. In un comprensorio di circa undicimila metri quadri furono realizzati sotto la direzione del *Kriminalkommissär* Christian Wirth una caserma di occupazione, una prigione per resistenti e civili deportati dalle regioni limitrofe e in particolare dai vicini territori slavi, un campo di transito per gli ebrei rastrellati e destinati alla deportazione, un magazzino dei beni saccheggianti. Ma la Risiera funzionò anche come centro di uccisione di singoli e di massa, utilizzando i metodi ampiamente sperimentati dall'equipe di Wirth nell'est europeo e viene oggi indicata come campo di sterminio (pur non apparendo questa definizione la più appropriata, essendo diversa e non equiparabile la funzione omicida della Risiera rispetto a quella espletata dai campi dell'*Aktion Reinhard*, come Treblinka o Belzec). Al suo interno era in attività un crematorio, fatto saltare in aria dai tedeschi in fuga nei giorni che precedettero la fine della guerra, che doveva servire per eliminare le tracce delle vittime, assassinate a migliaia nei due anni in cui fu in attività la Risiera (si parla di un numero complessivo che oscilla fra le tre e le cinquemila). Dovettero passare diversi anni prima che l'intera vicenda potesse essere dibattuta nel corso del processo che si tenne a Trieste nel 1976 e che si concluse con la condanna di due dei responsabili di nazionalità tedesca del campo. Il processo per i crimini commessi nella Risiera, che pure offrì una importantissima mole di materiale documentale, costituì peraltro un'occasione mancata per far luce sulla collaborazione che le forze occupanti avevano ricevuto nelle operazioni di repressione da parte delle locali rappresentanze fasciste, dimostrando ancora una volta la scarsa propensione a riesaminare, anche in sede giudiziaria, il coinvolgimento italiano nei crimini hitleriani.

L'area del vecchio campo di San Sabba, sensibilmente modificata dopo essere stata adibita a campo profughi negli anni cinquanta e dopo gli interventi architettonici di cui è stata oggetto nella seconda metà degli anni sessanta – il progetto si deve a Romano Boico³⁷ – è stata dichiarata monumento nazionale nel 1965 e ospita un museo dedicato alla resistenza e alla deportazione. Tardivamente assunta nella coscienza cittadina e nazionale quale uno dei luoghi-simbolo della persecuzione nazista, la Risiera rappresenta, per la posizione geografica di Trieste e le vicende storiche svoltesi nel suo territorio, uno



Trieste, aprile 1998. L'ingresso alla Risiera di San Sabba, dopo la sistemazione dell'area a complesso monumentale, su progetto dell'architetto Romano Boico, realizzata nei tardi anni Sessanta.

dei poli su cui con maggiore forza si esercita il conflitto politico tra e sulle memorie. È sintomatico in tal senso il fatto che il dibattito scoppiato anche in Italia dopo il caso Haider abbia trovato un innesco esplosivo nella notizia secondo la quale l'amministrazione locale avrebbe invitato il politico austriaco a visitare la Risiera.

Una memoria inconciliata

La centralità di Trieste come luogo di memorie contrapposte balza all'evidenza, quando solo si considera il fatto che si fronteggiano da una parte il ricordo della passata occupazione nazista e dei crimini commessi (di cui appunto la Risiera rappresenta il monumento), dall'altra quello della provvisoria occupazione slava di Trieste e delle zone attigue (e che in gran parte sarebbero passate in forza dei trattati di pace del dopoguerra sotto sovranità jugoslava), all'origine della violenza di massa ai danni della popolazione italiana della Venezia Giulia.

Espressa con l'immagine delle *foibe*, erette a emblema stesso della violenza titoista, tale memoria anticomunista viene utilizzata come contrappunto ai crimini commessi dai nazisti a Trieste e nella regione (guardandosi beninteso dal fare cenno alla solerte partecipazione ad essi da parte delle forze fasciste, civili e militari, che si erano utilmente messe al servizio dei nuovi padroni del comprensorio triestino). Il binomio Foibe/Risiera è venuto così a definire l'asse su cui si articola nel dibattito cittadino la polemica sul passato ed è abitualmente utilizzato dalla destra per condurre le proprie periodiche offensive sul fronte delle contrapposte memorie. Offensive che non evitano di ricorrere anche a strategie negazioniste – viene sostenuto che la definizione della Risiera come luogo di eliminazione di massa sia falsa, in totale spregio ai riscontri a disposizione – con l'intento di dimostrare come la manipolazione storica sia servita per nascondere le violenze *dell'altra parte*³⁸.

Il termine foiba, che nella sua denotazione geografica sta ad indicare una fenditura, profonda anche centinaia di metri, che si apre nel terreno carsico di cui l'orografia giuliana è ricca, è entrato nel dibattito politico locale sino a sedimentarsi come "l'indicatore simbolico più impressionante"³⁹ – per la sua connotazione storica di *luogo* utilizzato per l'eliminazione di cittadini italiani – della violenza esercitata dal sistema di potere, rappresentato dalle forze di Tito, insediatosi temporaneamente nella regione in due distinte fasi: la prima nel settembre-ottobre 1943, successivamente alla caduta del governo fascista e sino alla occupazione militare del territorio da parte delle truppe germaniche, la seconda del maggio-giugno 1945, che interessò durante i quaranta giorni del-

l'amministrazione jugoslava seguita alla liberazione de Trieste soprattutto le aree limitrofe e la città di Gorizia.

La ricerca storica, nonostante quanto viene dichiarato da chi si è fatto interessato portavoce della vicenda, si è notevolmente arricchita in quest'ultimo decennio proprio grazie agli studi condotti da storici e istituti di ricerca di orientamento opposto, occupandosi ampiamente della modalità con cui si è venuta ad articolare la repressione che è seguita all'insediamento comunista nella regione e cercando di trovare le risposte che più tenessero conto della complessità del fenomeno e, al tempo stesso, offrissero argomenti per contrastare la sbrigativa tesi che quelle violenze, inizialmente dirette verso un nemico che andava punito poiché corresponsabile dei crimini nazisti nella regione, fossero la manifestazione della volontà di uno sterminio etnico ai danni della popolazione italiana. Piuttosto è stato un complesso e un intreccio di cause – nazionalismo, ideologia, lotta politica, odio antifascista, ricordo dei soprusi commessi ai danni delle popolazioni slave durante la passata occupazione italiana di quel paese e, molto probabilmente, violenza ordinaria – a determinare le esecuzioni, le deportazioni in campi di concentramento messi in funzione in territorio jugoslavo, gli infoibamenti. Per quanto feroce, la repressione titoista ha risposto ad una logica della violenza che difficilmente può essere, come si vorrebbe, equiparata a quella espressa dal nazismo, funzionale all'insediamento di un nuovo ordine razziale in Europa. Se sul piano storico l'intera vicenda ha trovato l'attenzione che merita, il suo ricordo – fissato nell'immagine terribile della voragine che inghiotte i corpi nella terra più profonda e più oscura – ha avuto un diverso corso e si pone sotto specie di quella che il politologo Gian Enrico Rusconi ha chiamato una memoria *inconciliata*: memoria di una ferita, che non ha trovato maniera di essere riconosciuta dalla comunità nazionale, restando ai margini dalla memoria collettiva. E come memoria inconciliata essa si ripresenta in modo intermittente anche nel dibattito nazionale per dar luogo a veementi polemiche, a iniziare dal conteggio stesso del numero dei morti, che finiscono per investire questioni più ampie attinenti il binomio memoria/identità della Repubblica.

Non è questa la sede per ripercorrere l'evoluzione che tale aspra controversia ha avuto nel corso degli anni. Qui ci limiteremo a qualche cenno su come essa sia riaffiorata nel decennio novanta in relazione a vicende storiche del tutto indipendenti, per contrapporvisi in maniera strumentale. L'uso pubblico delle foibe e del presunto numero degli infoibati costituisce, in effetti, un chiaro esempio di come, armando il tema della memoria inconciliata, si conduca oggi la politica delle memorie attraverso una violenta revisione della storia nazionale, dopo che la scena italiana ha subito un radicale cambiamento con il passaggio politico, per usare termini entrati nel linguaggio comune, dalla Pri-

ma alla Seconda Repubblica⁴⁰. È il gioco stesso a essersi modificato e la posta, per essere chiari, è ora quella della riscrittura del passato *tout court*. In tal senso, le polemiche revisioniste, che si susseguono ormai quotidianamente attraverso le pagine della stampa, poco hanno a che vedere con la ricostruzione storica (e di fatto per attori che mettono in scena la parola revisionista e luoghi della contesa, si situano altrove rispetto agli usuali ambiti in cui trova svolgimento il dibattito storiografico) e molto più dipendono dallo scontro politico in atto, che utilmente servono⁴¹.

L'anno 1994

Per quanto riguarda le vicende politiche italiane, sarà sufficiente ricordare come l'intensa attività giudiziaria, più nota come "Mani pulite", culminata nella denuncia del sistema di finanziamento occulto dei partiti e, più in generale, della irreversibile degenerazione in atto nel quadro politico nazionale dell'epoca, abbia portato nei primi anni novanta all'implosione del tradizionale sistema dei partiti, ad iniziare dal maggiore di loro, la Democrazia cristiana, e alla contemporanea affermazione di soggetti politici di nuova formazione, come la Lega Nord di Umberto Bossi, se non addirittura formatisi dopo "Tangentopoli", in particolare il partito-azienda Forza Italia di Silvio Berlusconi. Un dato, che possiamo assumere come uno dei più evidenti indicatori dello sconvolgimento, valga per tutti: il ricambio dei parlamentari tra la XI (1992) e la XII (1994) legislatura ha sfiorato il 70 per cento alla Camera ed è stato del 60 per cento in Senato.

L'effetto più rilevante, in termini elettorali e nel rinnovato quadro di polarizzazione politica, fu la clamorosa avanzata della destra neofascista italiana, rappresentata dal Movimento sociale italiano-destra nazionale (MSI-DN) di Gianfranco Fini, che conseguì alle elezioni politiche del marzo 1994 il 13,5 per cento delle preferenze, ottenendo un risultato senza precedenti nella sua pur lunga storia. Il 1994 verrà ricordato come l'anno in cui il Movimento sociale ebbe accesso per la prima volta nella sua storia al governo del Paese, come partito componente la coalizione di centro-destra che ottenne la maggioranza delle preferenze popolari. È stata anche la prima volta nella storia dell'Italia repubblicana che il partito erede del fascismo di Salò ha potuto godere di una così piena legittimazione. Quello che un'espressione corrente ha considerato come lo sdoganamento della destra veniva così a cancellare il *deficit* di legalizzazione come possibile alleato governativo attribuito negli anni precedenti dalla Democrazia cristiana, partito che aveva ininterrottamente governato la Repubblica, al Movimento sociale; riassunta nella formula dell'arco costituzionale, la *conventio ad excludendum* aveva fatto sì che sino ad allora "per la di-

chiarata incompatibilità dei suoi riferimenti storico-ideali con la Repubblica nata dalla Resistenza⁴² non fosse praticabile alcuna coalizione con la destra sociale. Al contempo, da parte missina veniva superata il postulato di estraneità al sistema democratico repubblicano, rivendicato dalle precedenti *leadership* della destra sociale italiana. Sintetizzato nella formula dell'“essere fascisti in democrazia”⁴³ esso aveva collocato il partito al di fuori dei valori condivisi e ne faceva l'orgoglioso portatore di un'altra memoria su cui fondare il senso della propria diversità rispetto all'Italia repubblicana – memoria, secondo la formula utilizzata dallo storico Francesco Germinario, “differente e parallela rispetto a quella vincente dell'antifascismo”⁴⁴. È stato Gianfranco Fini, segretario dell'MSI, il regista della brillante e fruttuosa operazione di sdoganamento della destra: il Movimento Sociale veniva sciolto e si trasfigurava in Alleanza Nazionale (Congresso di Fiuggi del gennaio 1995), per assomigliare a una destra nazional-conservatrice attraverso la rinuncia, per lo meno nelle dichiarazioni costitutive e di programma, delle opzioni fortemente ideologiche proprie del neo-fascismo e l'adesione alle ragioni nobili della destra europea liberale che “non è figlia del fascismo”, ma i cui valori “preesistono al fascismo, lo hanno attraversato e ad esso sono sopravvissuti”⁴⁵.

Contemporaneamente, e siamo al nocciolo critico dell'intero processo, il passaggio da *esclusi* ad *alleati* della democrazia avveniva sfumando abilmente quella messa a fuoco critica del passato e della propria memoria, necessaria “quando un soggetto collettivo è chiamato a ridefinire la sua politica tanto radicalmente da smentire i “fini originari”⁴⁶. Messa a fuoco ancor più necessaria nel caso di una forza politica (e del suo elettorato di riferimento), che sino ad allora non aveva cessato di rivendicare un legame identitario particolarmente coeso con la propria tradizione storica. Al contrario, il nuovo partito:

Sembra aver scisso passato e presente lasciandoli convivere nella loro opposizione/alterità e fidando che tra i due non si attuino frizioni solo perché sul primo si sono spenti i riflettori. Se durerà nel tempo la spinta all'integrazione sistemica, può anche darsi che la vecchia cultura neofascista si sperda. Non è detto però che si consolidi la nuova liberale, sospesa com'è nel vuoto di una memoria non ricomposta e di un retroterra elettorale che parla altri linguaggi⁴⁷.

Peraltro, i dubbi sulla avvenuta trasformazione, che dovrebbe portare all'allontanamento del vecchio MSI dall'alveo dell'estremismo di destra, sono condivisi da altri analisti. Così Piero Ignazi sintetizza la “portata” della revisione ideologica:

Sull'onda del successo elettorale e politico del 1994 il MSI affronta la trasformazione in AN con grande “leggerezza” [...]. Questa leggerezza è consentita dalla portata limitata della revisione ideologica: tutto si concentra in una frase, peraltro assai significativa, che

riconosce l'importanza storica dell'antifascismo per il ritorno della libertà in Italia, mentre il resto del documento programmatico è diluito in una rivisitazione di molti dei *topoi* tradizionali della destra nostalgica. E infatti, i delegati del Congresso di fondazione del 1995 mostrano chiaramente come il fascismo sia ancora il referente privilegiato⁴⁸.

È questa anomalia italiana rispetto al resto dell'Europa⁴⁹ – le destre di governo, da quella gollista francese a quella conservatrice inglese, hanno indistintamente ascendenze nell'antifascismo storico – a conferire all'intero dibattito pubblico sul passato caratteristiche e obiettivi del tutto particolari, che vanno seriamente valutati e, al contempo, a proporre in chiave del tutto inedita il rapporto tra uso pubblico della storia e della memoria e operatività politica. In questo senso va assunto che le modificazioni assunte dal quadro entro il quale si articolano e si mettono in relazione le memorie storiche e le costruzioni di identità, che ad esse si collegano, hanno natura irreversibile (niente sarà più come prima). Dobbiamo, dunque, considerare il 1994 e la piena legittimazione della destra neofascista (da allora si sarebbe ribattezzata postfascista) come la soglia che definisce un prima e un dopo nella discussione sul proprio passato. Più in generale, lo dovremo valutare come l'anno che costituisce il punto di snodo attorno a cui si è determinato un deciso inasprimento dell'utilizzo che del passato viene fatto per condizionare i conflitti politici di oggi, necessario a realizzare l'ambizioso progetto di riscrittura della storia italiana, come vedremo tra breve⁵⁰, e in cui si è conferita al revisionismo un'ampia legittimazione in quanto strumento della lotta politica.

L'uomo portato dall'Argentina

Tornando alla memoria delle foibe, occorrerà ora esaminare come essa sia riaffiorata a metà degli anni novanta e in quale contesto. L'occasione è stata offerta dal processo ad Erich Priebke, svoltosi davanti al tribunale militare di Roma dall'aprile all'agosto del 1996, in cui l'ex ufficiale delle SS, estradato dall'Argentina, dove trovato rifugio dopo la fine della guerra, era chiamato a rispondere dell'accusa di "concorso in violenza con omicidio continuato in danno di cittadini italiani [...], per avere [...] cagionato la morte di trecentotrentacinque persone [...] in Roma, località "Cave Ardeatine", in data 24 marzo 1944"⁵¹.

Nel pomeriggio del 23 marzo 1944 una colonna tedesca del reggimento di polizia SS Bozen fu oggetto, nella centrale via Rasella, di un'azione armata da parte di un gruppo di resistenti gappisti, che causò la morte di 33 uomini. Nelle ore successive il comando tedesco di stanza nella capitale ordinava la fucilazione di dieci uomini per ogni tedesco ucciso (ma va notato che i corpi rinvenuti dopo la liberazione di Roma da parte alleata furono 335, cinque in più



Roma, autunno 1996. All'epoca del processo, la capitale si era riempita di slogan inneggianti all'eroismo di Erich Priebke. Eroe, forse, perché processato da una giustizia vindice a nome dei vincitori?

della quota stabilita): le vittime furono condotte, superata la cerchia delle antiche mura, in via Ardeatine, ove si trovava un complesso di gallerie, per essere trucidate al loro interno.

A cinquantadue anni dalla feroce e immediata rappresaglia, con cui avevano reagito le forze tedesche di occupazione, uno dei presunti esecutori veniva posto davanti alle proprie responsabilità: d'un colpo, come se il passato si fosse materializzato in quell'aula di giustizia nella persona dell'anziano ex-ufficiale nazista, si tornò a interrogarsi sul cupo periodo dell'occupazione tedesca di Roma e sui crimini contro i civili di cui la forza occupante si era resa responsabile. Fu evidente come l'evento luttuoso di tanti anni prima – momento quasi unico nella “religione civile” della Repubblica e uno dei rarissimi luoghi di autentico rito nazionale – costituiva quello che lo storico Alessandro Portelli ha definito uno “spazio-tempo”⁵², luogo del tempo passato (la storia) che, tuttavia, sta ancora accadendo (la memoria).

Nei mesi del processo si evidenziarono diverse, e opposte, dinamiche. Se, da una parte, strappando la strage delle Fosse Ardeatine alla sua monumentalizzazione, il dibattito aveva riaperto ferite non rimarginate nella memoria privata dei familiari delle vittime di quella che è stata la rappresaglia metropolitana più sanguinosa commessa dal nazismo in Europa, dall'altra, trasformato in un processo paradigmatico, divenne il terreno per un duro scontro di opinioni, che fornì il pretesto per ritematizzare quel più duraturo conflitto tra memorie pubbliche di cui si alimenta avidamente il dibattito pubblico e politico sulla storia. Come sarebbe risultato evidente nella accese polemiche che avrebbero preceduto e accompagnato l'iter processuale della vicenda, se all'interno dell'aula accusa e difesa si scontravano per l'accertamento penale di fatti specifici, fuori di essa nel dibattito giornalistico erano le interpretazioni correnti dell'intero periodo storico, che quei fatti aveva determinato, a essere oggetto di revisione. Detto altrimenti, ciò che il processo Priebe permise di misurare furono la consistenza, la compattezza e la pervasività di un fronte – che politicamente si riconosceva nell'avvenuta integrazione del centro-destra fondata sull'asse Forza Italia-Alleanza Nazionale – pronto a “scendere in campo” per mobilitarsi in difesa dei valori di verità della storia negati dall'egemonia marxista, che per mezzo secolo avrebbe imperato in Italia. Un fronte che si fece portavoce di una variegata tematica, oscillante tra la messa in discussione dell'opportunità stessa del processo e l'enunciazione di un racconto dei fatti di via Rasella e delle Fosse Ardeatine, in cui la prima responsabilità della strage era attribuita ai partigiani: da una parte ci si appellava all'età avanzata dell'imputato, ai tanti anni trascorsi dall'evento, che ne avrebbero fatto un'altra persona, alla constatazione che l'unica colpa di cui si sarebbe potuto accusare Priebe era, semmai, quella di non essersi potuto opporre a un ordine inderogabile⁵³, dall'altra si sosteneva la dupli-

ce colpevolezza dei partigiani, indicati all'opinione pubblico come causa della rappresaglia tanto per non essersi consegnati alle autorità d'occupazione, quanto perché responsabili della morte di vittime innocenti, fucilate in vece loro. Si evitava, beninteso, di menzionare il non trascurabile dettaglio che la rappresaglia scattò immediata e senza che vi fossero stati proclami da parte tedesca in cui fosse stato chiesto agli esecutori dell'azione armata di costituirsi.

Travolta da un vociare tanto perentorio quanto superficiale, in cui poco rimaneva delle regole a cui la riflessione che si vorrebbe ispirata alle categorie storiografiche dovrebbe attenersi, la controversia aveva portato allo scoperto una narrazione degli eventi, sino ad allora peculiare alla destra estrema, che in origine aveva costruito i propri argomenti dalla peculiare situazione in cui si erano venuti a trovare dopo la guerra gli eredi del fascismo e che si era tramandata all'interno di "un'area culturale che per decenni, ai margini della vita politica, è stata chiusa in se stessa, a difesa della propria memoria e del proprio passato, e da questo isolamento traeva identità e orgoglio"⁵⁴. Adottando quel racconto – mitico e sommerso, le cui fondamenta poggiavano sulla disinformazione e sul rancore e che aveva per obiettivo la delegittimazione della Resistenza stessa – i media "benpensanti" proclamavano di agire in un'ottica di svelamento della "verità ufficiale" – curioso, come se le verità ufficiali fossero di per se stesse strumentali – imposte dalla storiografia dei vincitori. L'osservazione che la storia è scritta dai vincitori costituisce d'altronde una delle premesse obbligate del discorso revisionista e si correla, implicitamente, all'assunto che essa è *sempre* scritta *a danno* dei vinti. Il parlare a nome dei vinti collocherebbe, così, immediatamente dalla parte della verità: si assume cioè la *visione dei vinti* come posizione "redentiva" per denunciare il *discorso dei vincitori*. Non è un caso che concetti forti, quali quelli di verità e di menzogna, trovino immancabile collocazione nei titoli di queste opere, presunte di denuncia⁵⁵. Priebke risultava, dunque, processato da un tribunale della Repubblica non perché imputato di crimini imprescrittibili, ma perché si era venuto a trovare dalla parte dei vinti: "Se fai un macello e sei partigiano, ti danno una medaglia. Se lo fai, ma sei schierato sull'altro fronte, ti sbattano sulla forca"⁵⁶, commentava in quei giorni uno degli opinionisti di punta della stampa più conservatrice, il giornalista Vittorio Feltri. In un simile contesto riesce difficile trovare delle differenze significative – se non nei modi e nei supporti che si hanno a disposizione – tra lo slogan "Priebke libero. Partigiani assassini", di cui si riempirono i muri della capitale, e gli editoriali stilati *ex cathedra*, che apparivano su una parte considerevole della stampa nazionale.

Nell'arena mediatica offerta dal processo si aggiunsero ben presto altre considerazioni, estese a un più ampio quadro storico e che, anche in questo caso, non trovavano difficoltà a esibirsi nella apodittica sintesi del graffito murale.

Volgarizzando una delle procedure dell'analisi storiografica (la comparazione), il binomio sopra richiamato Foibe/Risiera veniva trasformato in Foibe/Ardeatine, i massacri nazisti parificati a quelli comunisti, per arrivare alla sintesi finale espressa dall'equiparazione Shoah = Foibe. Ancora una volta la sbrigatezza di quelle formule trovava riscontro nell'insistenza con cui gli editoriali richiamavano l'attenzione sulla giustizia a senso unico, sulla malafede, sull'occultamento della verità: si processava l'ex ufficiale tedesco ma non gli ex partigiani slavi colpevoli degli infoibamenti, si considerava criminale la strage della Ardeatine ma non quelle giuliane e istriane, si faceva un gran chiasso attorno allo sterminio razziale nazionalsocialista e si tacevano le persecuzioni comuniste.

Se quella delle foibe è una memoria che a ragione si può considerare "memoria di una periferia abrasa dalla memoria di una nazione"⁵⁷ e tale esclusione, quali ne siano state le cause, richiede una riflessione in vista di una sua integrazione nella memoria collettiva della nazione, il far valere l'equiparazione tra due luoghi della memoria, le Ardeatine e le Foibe e, in senso allargato, l'Olocausto ebraico a quello "nostro", degli italiani assassinati dai titini, senza curarsi affatto di quelle che sono lo sfondo storiografico e le problematiche poste da una comparazione tra il fenomeno comunista e quello nazionalsocialista solleva altre questioni. In tutti i casi, sta a denunciare la disinvoltura con cui nel dibattito attuale sulla storia fenomeni complessi vengono destoricizzati e banalizzati, una volta che sono stati appiattiti l'uno sull'altro, mostrando come tale riduzione a pura equipollenza soddisfi la domanda evidentemente presente in vaste fasce di opinione pubblica di parole d'ordine attraverso cui (ri)posizionare il comune passato storico e renda le omologie, per il solo fatto di essere enunciate, plausibili e credibili da parte di un destinatario messo nelle condizioni di sentirsi confermare da fonti "autorevoli" null'altro che ciò che desidera sentirsi dire. Ci pare superfluo aggiungere che sono i *media*, fattisi portavoce e cassa di risonanza, a costituire i vettori privilegiati su cui il revisionismo si muove, nutre se stesso, alimenta la polemica, divulga interpretazioni, con l'obiettivo di produrre "convincimenti collettivi e un forte consenso di massa"⁵⁸. Ha ragione Enzo Collotti nell'indicare come la saldatura tra media e produzione di senso comune storico abbia raggiunto un punto critico:

La tendenza a dare solo messaggi semplificati e per questa via rassicuranti è culturalmente all'origine dell'opposizione quasi sistematica dei media per le soluzioni più tipicamente "revisionistiche", quasi che queste fossero costituzionalmente le più congeniali alla natura del mezzo [...]. Il linguaggio semplificatorio dei media, specie di quelli televisivi, sembra fatto apposta per soddisfare una memoria collettiva condivisa dal più grande numero di persone e per omologare questa memoria al livello della conflittualità più ridotta possibile così nello spazio sociale come nel rapporto tra i destinatari del messaggio e la storia nel cui alveo si colloca la loro presenza civile⁵⁹.

53. mostra internazionale d'arte cinematografica

mercoledì
4
settembre

La Biennale di Venezia



**VOGLIAMO LA VERITÀ
E CHIEDIAMO UNA NUOVA
NORIMBERGA**

PER TUTTI I CRIMINI DEI GERARCHI
COMUNISTI (ANCHE MORTI) NEL MONDO

60 milioni di morti ammazzati in RUSSIA
100 milioni di morti ammazzati in CINA
1.2 milioni pari a 1/3 della popolazione in TIBET
sterminata dai comunisti cinesi
2.5 milioni pari a 1/2 della popolazione in CAMBOGIA
massacrati dal comunista Pol Pot
più tutti i morti di Germania Est - Romania - Bulgaria - Ungheria
Polonia - Vietnam - Cuba

PER NON DIMENTICARE: i boia i sopori - i gulag della Siberia
i campi di rieducazione - gli ospedali psichiatrici del Kust - la Lubianka

NO! AI DIBATTITI CON IL COMUNISTA VIOLANTE
ma subito processo agli assassini comunisti titini per aver
gettato vivi nelle folie del Carso migliaia di persone inermi

VOGLIAMO ANCHE UN PROCESSO
ai partigiani comunisti di via Rasella a Roma che hanno
lasciato trucidare 335 ostaggi civili al loro posto, il contra-
rio di ciò che ha fatto l'eroico carabiniere Salvo D'Acquisto

VERGOGNA AI GOVERNI ITALIANI
che hanno premiato l'infamia con:
pensioni in dollari agli assassini comunisti titini
e medaglie d'oro ai falsi eroi comunisti

Il Presidente Cirillo Margherita Thonche
TULLIA VIVANTE

O.S.E.N. - E.N.D.A.S. - F.E.N.A.B.G.C.

L'ASSOCIAZIONE POLISPORTIVA

ORGANIZZA CORSI

DARIO ADRIANO

"PALASPORT ARSENALE DI VENEZIA"
Lun - Merc - Ven. dalle 19.00 alle 21.00
Mart. dalle 20.00 alle 22.00
dal 20.00 alle 22.00
la palestra è aperta a tutti in comodità
(a combattimento)

PALASTRA "SACCA PESOLA XIV"
Lun - Merc - Ven. dalle 19.00 alle 21.00

CORSI DI AEROBIC
ISTRUTTORE: CRISTINA MINO

Scuola Palestra "SACCA PESOLA XIV"
Mart - Giovedì dalle 17.30 alle 19.00

Scuola Palestra "SACCA PESOLA XIV"
Mart - Mercoledì dalle 19.00 alle 21.00

Per informazioni tel. 0521/78 - cell. 0390
oppure in palestra nei giorni di allenamento

AL-FRE
1 - 31 AG
Mestre - Via Forte Mar

Venezia, settembre 1996. Il manifesto invocava un processo per "i partigiani comunisti di via Rasella a Roma che hanno lasciato trucidare 335 ostaggi civili al loro posto". Fatti i conti con il proprio passato a Fiuggi, i postfascisti di Alleanza Nazionale non rinunciano agli argomenti, che per cinquant'anni, sono stati utilizzati dal MSI e dalla destra estrema.

È con questo stato delle cose che occorre dunque fare i conti con la forza di attrazione che esercita la revisione storica quotidiana, capace di piegare i riscontri fattuali, di utilizzare strumentalmente le cifre delle vittime e le loro memorie, privando i processi storici di ogni specificità (pensiamo alla frequenza con cui si utilizzano termini quali genocidio, per indicare fattispecie penali che rientrano sotto altre categorie).

La lotta per la riscrittura del passato e la richiesta di “conciliazione” nazionale

Così, il caso mediatico condotto sul e a partire dal processo Priebe, mostrando con chiarezza “l’importanza cruciale che hanno la strategia comunicativa e il linguaggio quando la storiografia diventa politicamente rilevante”⁶⁰, ha gettato luce sul reale oggetto del contendere: nella lotta condotta *per* il presente *nel nome* del passato – come se, per usare una sarcastica battuta di Eric Hobsbawm, si combattessero le battaglie di oggi vestendo costumi d’epoca – la posta in gioco è quella di rompere, una volta per tutte, con quel cosiddetto *paradigma antifascista* in cui si sono riconosciute le formazioni politiche che, uscite vittoriose dalla guerra, su di esso hanno fondato la loro ragione ideale di coesistenza e che:

È stato il fondamento stesso della carta Costituzionale e lo *strumento ideologico di legittimazione reciproca* [il corsivo è nostro] tra le forze politiche che in quella tradizione si riconoscevano [...], lo strumento del passaggio alla democrazia moderna: un sistema di regole ma anche un terreno per allargare i confini della trasformazione possibile verso l’uguaglianza e la giustizia sociale⁶¹.

Non sfugga il fatto che l’attacco a tale paradigma, di cui le destre individuano quale principale beneficiario il partito dei Democratici di sinistra, erede per alcuni aspetti dello storico Partito comunista italiano, abbia iniziato a manifestarsi nel momento in cui i cambiamenti del quadro politico hanno portato al governo del paese, come in precedenza ricordato, una coalizione composta da tre schieramenti che a quel patto fondativo non avevano partecipato – Forza Italia e Lega, perché nati dopo, Movimento sociale, perché forza che raccoglieva l’eredità contro la quale quel patto si pronunciava. Per dirla diversamente, con le parole con cui il giornalista Piero Sansonetti concludeva un intervento apparso sul quotidiano *L’Unità*, quella in corso è:

Un’offensiva culturale, robusta, che punta a rivalutare il fascismo italiano (diciamo di liberarlo dal ghetto di ignominia nel quale lo aveva posto la storiografia repubblicana, di

sinistra) e a ridimensionare, appiattare un po', il valore politico dell'antifascismo", [con l'obiettivo] di togliere alla cultura di sinistra le sue fondamenta, la sua specialità, e quindi di abbatterla, o comunque indebolirla seriamente, perché solo così facendo si può tentare di costruire in Italia una cultura di destra – che latita da decenni – indispensabile ad un assetto politico conservatore⁶².

Di per sé non vi è nulla di anormale, nel fatto che in una democrazia le diverse verità sul passato, sorte dalle differenti griglie interpretative, giungono a confrontarsi, a patto, però, che il passato in esame sia assunto nella sua completezza, fuori da omissioni e reticenze (e non lasciato nebuloso nella coscienza della collettività – e ciò naturalmente deve valere per la storia nella sua interezza). L'operazione di rivisitazione del passato desta preoccupazione (e inquietudine) quando, diversamente, la campagna di revisione ha come obiettivo quello di archiviare definitivamente la precedente ricostruzione di quel passato e, nel caso italiano, dimostri di volerlo fare denunciando come il maggior ostacolo sulla via della "normalizzazione" quel ragionevole strumento di navigazione, individuato nel paradigma antifascista, di cui si dichiara ora l'inattualità e l'obsolescenza. Sia detto per inciso, tale spinta normalizzatore, tanto strenuamente propugnata dalle destre, ha un nome sul *desk* politico ed è quello di "pacificazione" (o, altrimenti, "conciliazione"). In nome della "conciliazione" nazionale l'opinione pubblica dovrebbe accettare (e non abbiamo dubbi nel ritenere che una parte consistente lo abbia già fatto) – riprendendo le considerazioni con cui l'allora assessore alla cultura della regione Lombardia, il post-fascista Marzio Tremaglia, introduce gli atti di un convegno sul biennio conclusivo dell'avventura fascista – che a:

scegliere la parte che ormai palesemente sarebbe stata quella dei vinti [la Repubblica di Salò], mentre la maggioranza si accodava, per collaudato e antico costume italiano, al carro del più probabile vincitore [...], non erano squilibrati [...] ma] persone (centinaia di migliaia) [...] accomunate dall'ambizione di salvare l'Italia del nord da gravi rappresaglie e ulteriori distruzioni (dopo quelle angloamericane), ma soprattutto dal comune, irrinunciabile principio di terminare la guerra con lo stesso alleato con la quale era incominciata⁶³.

È superfluo osservare come i temi qui sollevati siano quelli propri della più frusta e vetera pubblicistica neofascista. E sempre in nome della "conciliazione" dovremmo convincerci che i caduti da una parte (quella partigiana) e dall'altra (quella repubblicana di Salò) – sempre per citare uno degli argomenti che con maggiore ricorrenza vengono portati quando si dibatte attorno alla "conciliazione" – debbano godere delle medesime onoranze e che il ricordo di entrambi debba essere compreso in quella che – il 25 aprile, presumibilmente – dovrebbe diventare la festa di tutto il popolo italiano, finalmente pacificato

“nel rispetto di tutti quelli che hanno sofferto e perso la vita per un ideale magari non condivisibile ma pur sempre un ideale”⁶⁴. Tra le tante, di analogo tenore, abbiamo scelto questo passo – tratto dal discorso con cui il presidente della Provincia di Verona ha commemorato il 25 aprile 2000 – per come, nella sua sbrigatività, evidenzia la quintessenza del revisionismo: decontestualizzare le scelte individuali per giungere a negare l’idea che la storia possa essere interpretata (anche) secondo un principio di responsabilità. L’argomento della “pari dignità” è uno dei topoi cari al revisionismo antiresistenziale. Lo si ritrova, ad esempio, in una recente “campagna” condotta dai giovani postfascisti nel nome della lotta alla faziosità dei libri di testo⁶⁵, allorquando tra i passi indicati in un diffuso manuale scolastico di storia come falsi ideologici, sono contemplate le righe in cui si può leggere che “quanto alla pretesa di una parità etico-politica delle due parti in lotta si vorrà riconoscere (e i più avvenuti militanti di provenienza fascista hanno effettivamente riconosciuto) che da una parte si combatteva per la libertà, dall’altra per il totalitarismo e la schiavitù”. Azioni come questa, or ora richiamata, avrebbero il senso secondo i loro autori di “fornire agli studenti uno strumento attraverso il quale difendersi da una “verità di stato” che troppo spesso non corrisponde alla realtà”⁶⁶. Ancora una volta, ecco riapparire l’idea fantastica che una verità di stato abbia occultato per cinquant’anni, quanto è durata la storia della prima Repubblica, il reale svolgersi degli avvenimenti storici, impedendo agli Italiani di formarsi una corretta opinione su di essi.

È evidente come la revisione, se condotta – come purtroppo è condotta – sulla scorta delle argomentazioni che abbiamo brevemente riassunte, non può che portare a una generale *amnestia* della memoria – per citare la formula di cui si è servito il filosofo Remo Bodei – ossia, al contempo, amnesia e amnistia. L’offensiva revisionista è stata ed è condotta con tale pervasività da avere recato non poca confusione nella fila delle forze che aderiscono al progetto riformatore del blocco politico di centro-sinistra. Valga per tutte la proposta avanzata nella tarda estate del 1994 dall’amministrazione progressista di Roma di dedicare un largo della città a Giovanni Bottai, fascista della prima ora nonché ministro dell’Educazione nazionale⁶⁷. La proposta fu ritirata solo dopo che venne registrata la decisa opposizione delle associazioni ebraiche. Deve far riflettere quello che il sindaco della capitale Francesco Rutelli ha scritto, commentando la vicenda: “Sono tuttora convinto di aver avanzato una proposta giusta. Ma ho sbagliato a sottovalutare il rischio che una scelta di tolleranza e nonviolenza sarebbe stata vissuta da molti come il suo contrario”⁶⁸. Una considerazione questa che lascia a bocca aperta, tanto più che veniva data alle stampe – un paio di anni più tardi – proprio mentre quella stessa amministrazione patrocinava un importante convegno in cui si sarebbe illustrato il pro-

getto di un Museo delle intolleranze e degli stermini, da realizzare a Roma, con l'intento di "offrire, specialmente alle nuove generazioni, conoscenze ed emozioni mirate alla promozione di una società aperta e pluralistica, capace di difendersi dalle sempre riaffioranti spinte all'incomprensione e alla discriminazione"⁶⁹. È evidente che se mai quel museo dovesse nascere, una delle sale sarebbe destinata proprio a Bottai, strenuo fautore delle leggi fasciste in materia di difesa della razza.

Questo ulteriore esempio dovrebbe sufficientemente motivare il perché delle preoccupazioni espresse nel considerare la richiesta di "pacificazione"⁷⁰, se il futuro condiviso dovrà essere quello in cui il nome del gerarca fascista che con maggiore convinzione sostenne le leggi antiebraiche del 1938 e l'espulsione degli insegnanti censiti come ebrei dalle scuole di ogni ordine e grado entrerà nella toponomastica stradale del "bel Paese". C'è da chiedersi in un futuro del genere quali dovrebbero essere le reazioni dell'opinione pubblica agli episodi di violenza antisemita di cui vi è traccia nelle cronache dei quotidiani degli anni novanta – è il caso della profanazione delle tombe ebraiche nel cimitero romano di Prima Porta nel dicembre 1996, dell'esposizione allo stadio Olimpico nel novembre 1998 in occasione di un derby calcistico dello striscione "Auschwitz la vostra patria – i forni le vostre case" o, ancora, delle svastiche che hanno imbrattato i muti esterni della Risiera di San Sabba nel marzo 2000. Quali ragioni si potrebbero più contrapporre alla celebrazione dell'odio?

A chi appartiene la memoria delle vittime?

Soffermiamoci ancora sulle Fosse Ardeatine. È l'eterogeneità delle vittime della strage, "una rappresentanza così completa nella sua varietà del popolo italiano"⁷¹, a conferirle un valore altamente evocativo: "Una delle ragioni del potere simbolico della strage delle Ardeatine è proprio il fatto che ha messo insieme in uno stesso massacro persone uccise per *quello che avevano fatto* (partigiani e sostenitori della Resistenza, per di più di schieramenti diversi), per *quello che erano* (gli ebrei), e *per dove erano* (i rastrellati)"⁷², scrive lo storico dell'oralità Alessandro Portelli. Le trecentotrentacinque vittime appartenevano a tutte le classi sociali, vi erano militari e civili, comunisti e cattolici, impiegati e operai, professori, vi era un prete, un cantante d'opera, alcuni erano ragazzi, altri persone mature, settantacinque di loro di confessione ebraica.

Portelli ha fatto notare come nella storia della commemorazione della strage si sia assistito a un significativo spostamento dell'attenzione riservata alle vittime: a un primo momento protrattosi per i primi decenni successivi alla vicenda, in cui pur riconoscendo la presenza ebraica tra le vittime dell'eccidio la

si è sfumata in un insieme indistinto in cui erano racchiusi i martiri delle Ardeatine – dando corso a un processo di *nazionalizzazione* dei morti – ha fatto seguito “a mano a mano che si stemperano le emozioni del tempo di guerra e la memoria antifascista [...] un processo inverso e in parte complementare di *privatizzazione*”, che ha valore di “delega della memoria, dell’emozione e dell’impegno alle persone direttamente coinvolte, ai familiari delle vittime e alla comunità ebraica, lasciando al resto dell’opinione pubblica una blanda funzione di solidarietà spettatoriale”⁷³. Occorre prestare attenzione alla dinamica individuata. Entrambi i processi – pare questa la conclusione a cui giunge Portelli – danno luogo a una costruzione *difettosa* della memoria collettiva. Così, l’iniziale iscrizione delle vittime in un insieme indivisibile, assolvendo il compito di evitare imbarazzanti questioni sull’implicazione italiana negli atti di antisemitismo che vi furono nella capitale, permise di consegnare alla memoria come unici responsabili della sofferenza della città i nazisti e di sottrarre al ricordo condiviso la collaborazione attiva di quanti – militi, poliziotti, privati cittadini – avevano partecipato ai rastrellamenti degli ebrei o contribuito con la delazione al loro arresto. In tal senso le Fosse Ardeatine, “relativamente più gestibili di altri luoghi romani della memoria”⁷⁴, sono divenute il monumento principale del martirio cittadino, oscurando altri eventi cruciali nella storia della persecuzione antiebraica, a iniziare dagli arresti in massa del 16 ottobre 1943, data che solo a partire dal 1982 viene ricordata da una lapide posta in piazza della Rovere, dove gli ebrei erano stati fatti assemblare in attesa della deportazione ad Auschwitz. D’altro canto, il successivo imporsi di un processo di privatizzazione – emerso con chiarezza nei giorni che hanno preceduto la lettura della sentenza nell’insistenza con cui i media hanno cercato di sollecitare i commenti e le opinioni dei parenti delle vittime, mostrando una particolare attenzione verso le vittime ebraiche⁷⁵ – ha per effetto l’esclusione del resto della collettività da una partecipazione che non sia in forma di pura spettatorialità, come se la cosa riguardasse solo i familiari, a cui viene attribuito il ruolo di “depositari di una memoria che il resto della nazione può cominciare a dimenticare”⁷⁶. Facendo notare come i sopravvissuti – le famiglie e le comunità delle vittime – abbiano diritto a una memoria *diversa* da quella di tutti gli altri, Portelli arriva a concludere che la privatizzazione delle vittime può costituire un nocumento alla sensibilità collettiva:

nel momento in cui la questione fascismo/antifascismo si presenta sempre più spesso come diatriba fra opposti schieramenti, con in mezzo una vasta zona grigia che può o meno parteggiare o fare il tifo ma che finge che la scelta sia *equiparata* e che non la riguardi [il corsivo è nostro]⁷⁷.

Un rischio, peraltro, già messo in evidenza da parte di importanti esponen-

ti della comunità ebraica nelle ore che avevano seguito la lettura della sentenza di primo grado, che mandava Priebke libero. Fu Tullia Zevi, all'epoca a capo dell'Unione delle comunità ebraiche italiane, a esprimere la convinzione che le Fosse Ardeatine dovessero appartenere all'intera collettività nazionale, riconoscendo che l'episodio è parte integrante della storia d'Italia, in cui si trova compresa la comunità ebraica.

La memorializzazione della deportazione

Al contempo, la polarizzazione nazionalizzazione/privatizzazione aiuta a delineare i mutamenti avvenuti nella percezione della persecuzione e della deportazione, in particolare dello sterminio ebraico, e a capire come essa si sia trasformata negli anni. Come avvenuto in Francia, anche nel nostro Paese l'esperienza della deportazione stentò a trovare un riconoscimento. Quello della deportazione veniva considerato tutt'al più un capitolo della più generale storia della resistenza e come tale trattato. In questo senso era a un singolare, e non a un plurale, alla pluralità delle deportazioni, a cui si pensava. E sì che era ben presente nel ricordo di tutti i deportati quante numerose fossero state le categorie interessate al fenomeno.

Nel 1955 il Comune di Carpi diede vita a un Comitato, il cui compito sarebbe stato quello di organizzare una occasione di commemorazione, a dieci anni dalla caduta del regime totalitario fascista, essa si configurò per "la celebrazione della Resistenza nei campi di concentramento". La manifestazione, che si tenne nei giorni 8 e 9 dicembre a Fossoli, aveva come finalità prima quella di:

Rendere omaggio, in un'unica Manifestazione Nazionale, come già si è fatto in molti Paesi d'Europa, ai Caduti nei Campi di concentramento italiani e stranieri, e a tutti coloro che in essi patirono nella Resistenza al nazi-fascismo e alla guerra⁷⁸.

Inoltre, si era prefissa di:

Realizzare l'incontro di Italiani, famigliari di vittime, ex-internati, deportati, reduci, partigiani, antifascisti e cittadini, perché, nel Decennale della Resistenza si ritrovino uniti [...] nella pace e nella libertà, come uniti furono ieri contro il fascismo e la guerra.

Era dunque la categoria dell'antifascismo a rappresentare la complessità del fenomeno concentrazionario e quella prima cerimonia di fatto istituzionalizzò il ricordo della deportazione come inscindibile dalla componente resistenziale-combattente. Certo, i dati quantitativi confortavano una tale operazione riduzionista: in fin dei conti i deportati inquadrati tra i triangoli rossi erano stati di-

verse decine di migliaia, una cifra sicuramente maggiore di quella relativa ai civili deportati in quanto ebrei, anche se i politici non rappresentavano certo la quota maggiore della deportazione nel suo complesso. La semplificazione interessava nello stesso momento anche i luoghi della deportazione, che venivano così percepiti e nominati come un *unicum*. Quando nei primi anni sessanta apparvero a stampa i testi delle conferenze sulla storia del fascismo e dell'antifascismo che si erano tenute qualche mese prima a Milano, delle seicentocinquanta pagine, che componevano l'opera, solo tre risultavano dedicate alla deportazione. Affidata a Piero Caleffi, la lezione sui lager costituiva un'appendice di quella su "L'Italia nella seconda guerra mondiale"⁷⁹. E non è secondario che Caleffi abbia intitolato il suo succinto intervento, che in gran parte verteva sulla personale esperienza di deportato a Mauthausen, "I campi di sterminio", utilizzando una formula destinata a entrare nell'uso comune per designare *tout court* la natura dell'universo concentrazionario nazista. Ancora non si poneva troppa attenzione alle distinzioni tra categorie di campi e il lager, per il carico di morte e di sofferenza prodotto, non poteva essere nominato se non nella sua funzione di luogo in cui avevano trovato la morte centinaia di migliaia di individui nella loro genericità di *Häftlinge*, "attraverso la camera a gas, attraverso le eliminazioni di massa, attraverso la distruzione fisica con le iniezioni di benzolo e così via, [...] con il lavoro, con le privazioni, con la fame"⁸⁰. Così, se per il movimento di resistenza la deportazione dei propri membri non era che una delle modalità di repressione dell'occupante, più difficile risultava collocare lo sterminio ebraico nella memoria collettiva. Ai motivi generali, ampiamente analizzati, relativi alla difficoltà degli stessi sopravvissuti di prendere coscienza dell'entità dello sterminio ebraico, vorremmo aggiungere il dato quantitativo relativo al ritorno dalla deportazione e alla esiguità numerica degli ebrei tornati dai campi – dei quasi 10000 deportati, furono 830 quelli rientrati nel Paese – in rapporto a quello, sensibilmente più elevato, dei politici.

I primi trent'anni del dopoguerra furono, dunque, contrassegnati da una memoria della deportazione essenzialmente politica, che reclamava "per la deportazione il titolo di parte integrante della resistenza"⁸¹, e che istituì una sorta di egemonia nella immagine pubblica che della deportazione si veniva a costruire: il deportato politico "era stato un resistente, un protagonista attivo della lotta di liberazione, non una vittima: poteva quindi legittimamente rappresentare la deportazione"⁸². Questa prima fase fu quella in cui prevalse il modello *resistenziale*, che cercava di assimilare la deportazione razziale (esemplare in questo senso il finale del film *Kapo* di Gillo Pontecorvo) e sul quale, da parte ebraica, si provavano a conformare le esperienze, radicalmente *altre*, dello sterminio, mossi dal "desiderio [...] di non distinguersi dagli altri deportati per il motivo essenziale di non voler essere considerati delle vittime passi-

ve"⁸³. È questo, precisamente, il senso delle pagine in cui il grande critico ebreo Giacomo Debenedetti scriveva:

Se una rivendicazione gli ebrei hanno da fare, è questa sola: che i loro morti di violenza e di fame, i piccini che non hanno resistito al primo sorso di latte finalmente somministrato, dopo mesi di inanizione, nei paesi di asilo, le donne prese a calci e mitragliate, i poppanti lanciati in aria e impallinati come uccelletti, siano messi in fila con tutti gli altri morti, con tutte le altre vittime di questa guerra. Soldati anche loro, con gli altri soldati⁸⁴.

Fu solo con la fine degli anni settanta e l'inizio del decennio successivo che la percezione del ruolo avuto dallo sterminio ebraico iniziò a imporsi anche in Italia, come del resto stava avvenendo in altri paesi europei, sostituendosi via via alla precedente memoria della deportazione, inglobandola sino a collocarla in secondo piano. A tal proposito la storica della memoria Anna Rossi-Doria commenta:

Quel che occorre sottolineare è che, a causa della sua straordinaria fioritura e del forte quadro di riferimento extra-nazionale in cui poteva collocarsi, essa [la Shoah], rimasta a lungo la più nascosta, ha finito con l'essere identificata dal senso comune con la memoria della deportazione in generale, provocando un generale capovolgimento⁸⁵.

Così, Auschwitz veniva ad avvicinare come luogo-simbolo della violenza nazista Mauthausen (come parallelamente accadeva in Francia per Buchenwald), assurgendo nella coscienza a simbolo del male assoluto prodotto dal secolo.

Tuttavia, lungi dall'essere interscambiabili, i due nomi rimandano a *contesti* diversi di memoria, che in qualche maniera si sono dati per esclusione, come sottolineato da Enzo Traverso:

Se nell'immediato dopoguerra la singolarità del genocidio ebraico rimaneva sepolta dal corteo di distruzioni e di morte che aveva accompagnato tutta la durata del conflitto, oggi, all'opposto, si tende spesso a vedere Auschwitz come il solo crimine del nazismo. I campi di sterminio sembrano aver *annullato* sia il lavoro forzato che la deportazione politica [il corsivo è nostro]⁸⁶.

Ancora una volta è il cinema a registrare più chiaramente il passaggio di memorie avvenuto in quei primi anni ottanta, non a caso aperto dalla serie televisiva americana *Holocaust*⁸⁷, il cui tratto saliente è proprio la sostituzione della visione *eroica* e *resistenziale* del deportato con quella *vittimista*. Il *serial*, tratto dal romanzo di Gerald Green dall'omonimo titolo, vero e proprio caso mediatico negli Stati Uniti e in Europa, si pone in effetti come un canone per la messa in scena della memoria, e non solo in ambito cinematografico. È con

Holocaust che si impone il principio secondo cui la vicenda dello sterminio non debba essere disperante, ma raccontata "in modo da salvare l'idea di uomo"⁸⁸, uniformata su un ethos che esclude "i lati bui e creduli della vita [...] accentuando il potere salvifico dell'atteggiamento morale e dei mezzi collettivi di Redenzione"⁸⁹, secondo una configurazione della memoria che il critico Alvin H. Rosenfeld ha definito dell'"americanizzazione dell'Olocausto" e che oggi è prevalente, per lo meno nell'ambito della diffusione di massa della memoria della Shoah. È questa la matrice delle opere di grande *audience* degli anni novanta, tra tutte i film *Schindler's List* di Spielberg e *La vita è bella* di Benigni. Ed è secondo questo canone che vanno lette le affermazioni, riportata anche sulla stampa nazionale, di una direttrice di un circolo didattico genovese che ha risposto al comune, che invitava a dedicare il nome di una scuola materna a due bambini ebrei, deportati e assassinati ad Auschwitz nel 1943, di preferire il titolo del film di Benigni, perché "è meno triste, più ottimista"⁹⁰.

Un giorno per ricordare

Abbiamo visto come nella costruzione del ricordo pubblico della deportazione a una fase iniziale dominata dalla persecuzione subita dai "triangoli rossi", ne sia succeduta una in cui è subentrata l'immagine del "triangolo giallo" a rappresentare la violenza e i crimini commessi dal nazionalsocialismo. Assunto come vittima *prima*, il deportato ebreo testimonia ora per l'intera persecuzione. Non deve dunque stupire se, come evidenziato nel caso della strage delle Ardeatine preso in esame, l'attenzione mediatica sia andata principalmente verso le persone e le associazioni che rappresentavano le vittime ebraiche.

La ragione principale dell'importanza assunta nella nostra coscienza storica, ma prima ancora etica, dello sterminio ebraico è facilmente intuibile. Perché l'evento più radicalmente traumatico del nostro secolo, che avrebbe dovuto portare alla totale cancellazione dell'ebraismo europeo, potesse essere afferrato sono dovuti passare diversi decenni, tale è stata la misura di tempo occorsa. Come hanno osservato Jan e Aleida Assman:

Si osserva che, nella storia, dopo un crollo traumatico, dopo una catastrofe storica, l'estinzione della generazione dei testimoni dell'epoca costituisce sempre una soglia. È per questo motivo che, per esempio, negli scritti biblici, il periodo di quarant'anni ha un ruolo così decisivo. E non è certo un caso se, quarant'anni esatti dopo la fine della guerra [...] il passato sia risorto con una tale forza. I testimoni di quell'epoca, considerando la loro morte prossima, testimoniano in questa fase⁹¹.

Ciò che, semmai, merita attenzione è una riflessione sul perché le memorie

siano date diacronicamente, sul perché tendano ad essere assimilate per esclusioni e su quali siano i meccanismi che pongono in concorrenza il riconoscimento delle vittime⁹². Ancora una volta la questione dovrà essere misurata sul terreno del confronto pubblico sulla storia e andrà valutato il ruolo e il peso che nella costruzione di un'immagine collettiva della memoria assumono gli strumenti di diffusione in massa delle informazioni.

Si è già sottolineato quale sia il rischio connesso alla privatizzazione delle memorie, e cioè che l'opinione pubblica – collocata nel ruolo di spettatrice televisiva o di lettrice passiva – assista avulsa a un dibattito che in definitiva non la riguarda, quando invece eventi storici come quelli di cui ci stiamo occupando dovrebbero costituire fatti della cui assunzione tutti siamo responsabili, su cui tutti i cittadini “sono chiamati a *interrogarsi* e a *rispondere*”⁹³. Se il processo Priebke ne ha offerto un esempio, il dibattito acceso nei primi mesi del 1997 sulla istituzione nel nostro Paese di un “Giorno della memoria”, seguito alla presentazione in parlamento di alcuni disegni di legge in tal senso, ha invece illuminato sulla stretta relazione esistente tra privatizzazione e concorrenza delle memorie delle vittime della violenza nazista. Un'occasione di riscontro è stata fornita da un dibattito televisivo sull'argomento, ospitato nel marzo 1997 all'interno di un popolare *talk show*, nel corso del quale si è ben presto accesa una discussione in merito alla definizione della data da concordare per tale giornata. Così, uno degli estensori della proposta, il deputato Furio Colombo, e alcuni rappresentanti dell'associazione degli ex deportati si sono trovati a polemizzare vivacemente innanzi a una platea piuttosto annoiata e molto probabilmente distante dalle problematiche discusse, che si è limitata ad accompagnare con l'applauso, come vuole l'abusato rituale del cerimoniale televisivo, questo o quell'accento più convincente, colto nelle parole dei contendenti.

La scelta di una data comune, tale che possa rappresentare le diverse deportazioni attuate dal nazismo, è questione certamente complessa. E tuttavia il litigioso scambio di opinioni non poteva che rafforzare l'idea che in gioco fossero faccende che riguardano *altri* e che fanno parte di una storia ormai passata. Ha comunque dimostrato quali ancora siano le frammentazioni esistenti tra chi, mosso da passione civile, prende la parola a nome delle diverse memorie. Ha ragione Furio Colombo nel ritenere il 16 ottobre, anniversario della razzia del ghetto di Roma, che segnò il debutto della “soluzione finale” in Italia, come una data cardinale da ricordare, tanto più che per anni è rimasta esclusa dalla memoria capitolina e nazionale; ma altrettanto comprensibile è la posizione di contrarietà, espressa dai rappresentanti dei deportati politici, nell'individuare in quella la *più* significativa, come si poteva leggere in un editoriale apparso sul periodico *Triangolo Rosso*, dove tra l'altro si commentava:

Se infatti la "Giornata della memoria" non dovrà ricordare soltanto lo sterminio degli ebrei, è chiarissimo (alla mente, ma anche al cuore di noi tutti) che il Parlamento italiano dovrà indicare una data nella quale si possono pienamente riconoscere tutti i deportati, politici e razziali, nel ricordo dei combattenti partigiani, degli operai scioperanti, delle famiglie, dei bambini, delle madri, dei vecchi strappati alle proprie case e sterminati dal nazismo⁹⁴.

E perché la celebrazione del ricordo non portasse a discriminazioni, "quasi che ci fosse qualcuno "più deportato" di altri"⁹⁵, veniva proposta da parte dell'associazione che raccoglie gli ex deportati politici, in accordo con l'Unione delle Comunità ebraiche, la data del 27 gennaio, "ricorrenza della liberazione del più tremendo campo di concentramento nazista, quello di Auschwitz"⁹⁶.

La controversia, come si vede, evidenzia una problematica di non immediata mediazione, proprio perché collocata al crocevia in cui confluiscono necessità opposte: da una parte quella, civile, che deve alle vittime il medesimo rispetto, dall'altra quella, critica, che tende invece a considerare le differenti modalità di attuazione della persecuzione e le sue diverse specificità.

Il dibattito si è quindi spostato in parlamento e, dopo tre anni, ha portato nel luglio del 2000 ad approvare la legge di istituzione del "Giorno della Memoria" in ricordo dello sterminio e delle persecuzioni del popolo ebraico e dei deportati militari e politici italiani nei campi nazisti"⁹⁷, individuandolo nel 27 gennaio. Questa la data che entra, dunque, nel novero delle ricorrenze civili della Repubblica, come stabilito dall'articolo 1 al fine di:

ricordare la *Shoah* (sterminio del popolo ebraico), le leggi razziali, la persecuzione italiana dei cittadini ebrei, gli italiani che hanno subito la deportazione, la prigionia, la morte, nonché coloro che, anche in campi e schieramenti diversi, si sono opposti al progetto di sterminio, ed a rischio della propria vita hanno salvato altre vite e protetto i perseguitati.

Riconoscere per legge il "dovere della memoria" è prassi consueta per ogni *religione* civile. Rispetto al caso italiano, non possiamo non notare come il varo di una legge di istituzione del giorno in cui la comunità è chiamata a ricordare l'offesa recata dal nazionalsocialismo costituisca un'occasione importantissima per arrivare a un riconoscimento dei tratti peculiari alla persecuzione e alla deportazione subite nel nostro paese, che si è all'opposto preferito occultare ufficialmente. Lo ha sottolineato opportunamente Michele Sarfatti, evidenziando come il testo finale della legge abbia dovuto pagare:

Un evidente pedaggio [...] alla ricerca del voto unanime dei parlamentari: non contiene il termine *fascismo*, né quello *Repubblica Sociale Italiana*. Così non indica l'ideologia del regime che introdusse la legislazione *razzista* (non *razziale*) nella nostra peni-

sola e che successivamente consegnò gli ebrei arrestati a killer stranieri, né specifica che i deportati politici erano oppositori del fascismo e del nazismo⁹⁸.

Si è insomma rinunciato a nominare la specificità del caso italiano⁹⁹, vale a dire che siamo stati un paese di deportati ma anche di deportatori, tanto colusi con i deportatori *par excellence*, quanto deportatori in proprio. Così, ancora una volta, la riflessione a cui in quel giorno la legge esorta i cittadini, e in particolare la scuola, è volto alla violenza subita e non a quella inferta. Ma ben difficilmente – occorre essere realisti – un testo troppo chiaro avrebbe avuto possibilità di ottenere l'appoggio di tutti.

I testimoni dei testimoni

La fotografia dell'incombente portale di Birkenau, degli ebrei in colonna, rastrellati dalle SS nel corso della insurrezione del ghetto di Varsavia, quella dei volti attoniti dei liberati di Buchenwald, dei bambini infagottati, che attraverso il filo spinato di Auschwitz mostrano i numeri di matricola tatuati sul braccio appartengono ormai stabilmente alla galleria degli orrori del secolo, ne sono le icone che lo rappresentano.

Il lungo cammino della memoria ebraica dello sterminio pare aver compiuto un passaggio importante nel nostro occidente. Ha trovato finalmente circolazione, è di frequente al centro dell'attenzione, non passa giorno in cui non le siano dedicati articoli sulla stampa, prospera l'attività editoriale, che coinvolge le maggiori case editrici del paese e che si è venuta ad affiancare al pionieristico lavoro di quei pochi, piccoli editori, che per primi si sono dedicati con tenacia alla divulgazione di testimonianze, di narrativa, di saggistica sull'argomento. Milioni di spettatori hanno affollato le sale cinematografiche e si sono commosse assistendo alla proiezione dei film di Spielberg e di Benigni. Il tempo della dimenticanza pare appartenere a un passato lontano – solo nel 1958, a più di dieci anni della prima pubblicazione, il capolavoro di Primo Levi *Se questo è un uomo* poté trovare l'interesse di un grande editore. Le maggiori istituzioni si sono mosse, intraprendendo atti impensabili sino a qualche tempo addietro. In Italia come altrove.

Il 17 dicembre 1998, su richiesta dell'Unione delle Comunità ebraiche italiane, è stata istituita dal Parlamento la "Commissione per la ricostruzione delle vicende che hanno caratterizzato in Italia le attività di acquisizione dei beni dei cittadini ebrei da parte di organismi pubblici e privati con il compito di acquisire i dati necessari per rendere possibile la fase riparatoria". Analoghe commissioni sono entrate in funzione in diversi paesi europei ed extraeuropei, qua-

li l'Argentina, l'Austria, il Belgio, il Brasile, la Francia, l'Olanda, la Norvegia, il Portogallo, la Spagna, la Svezia, la Svizzera, il Regno Unito, gli Stati Uniti, il Paraguay e l'Uruguay. L'*iter* parlamentare è giunto al termine con l'approvazione definitiva del disegno di legge, presentato dal Governo, che potrà assicurare così la partecipazione dell'Italia al fondo di assistenza in favore delle vittime delle persecuzioni naziste, come disposto nella conferenza internazionale di Londra del 1997¹⁰⁰.

Vi dovrebbero essere ragioni a sufficienza per sperare in un futuro di questa memoria. Con lo studioso belga Yannis Thanassekos possiamo affermare che:

La problematica di Auschwitz rappresenta oggi, almeno formalmente, una rilevante preoccupazione pubblica, cui viene rivolta in molti paesi una particolare attenzione da parte delle istituzioni, in particolare dai responsabili della politica culturale e dell'istruzione¹⁰¹.

Se l'evento Auschwitz, come è stato osservato, fonda un vero e proprio paradigma della coscienza occidentale, dovremmo poterlo lasciare in eredità alle generazioni future. Probabilmente dovremo muoverci nella consapevolezza che:

Se non riusciremo a presentare la memoria di Auschwitz in una configurazione davvero capace di convincere i nostri interlocutori che essa ha realmente l'importanza che le accordiamo, se fra trenta o cinquant'anni Auschwitz non dovesse significare per le generazioni future molto più di quello che significa oggi per noi Verdun [...], la colpa sarebbe nostra e, al di là di ciò, si tratterebbe per tutto il genere umano di un'occasione perduta¹⁰².

Il passare dei decenni sembra così aver dato ragione agli sforzi dei sopravvissuti, alla loro caparbia nel volere testimoniare. "Cerco sempre di andare a parlare nelle scuole perché noi superstiti siamo sempre di meno, sempre più vecchi, più vicini alla fine del nostro gomito e abbiamo il dovere di dire, di informare [...] fare testimonianza dobbiamo [...]. Man mano che il nostro tempo si fa più breve, cresce l'ansia di comunicare, soprattutto ai ragazzi perché essi sono il futuro. Li chiamo "i nuovi testimoni"¹⁰³, non cessa di ripetere Liana Millu, sopravvissuta ad Auschwitz. È grazie al loro impegno, se "abbiamo subito uno shock che non ci ha lasciati indenni"¹⁰⁴, se abbiamo compreso che quella memoria riguarda gli ebrei come i non ebrei, è insomma storia di tutti. Ora, noi stessi, nati dopo l'immane catastrofe, per il fatto stesso di avere ascoltato, saremmo divenuti *passatori*, portatori per il futuro della parola di *altri*, testimoni dei testimoni. Quanto sostiene l'ex deportata Millu a proposito del *patto* che verrebbe a stabilirsi nell'incontro tra il testimone e il suo ascoltatore – grazie al quale l'ascoltatore sensibile diventerebbe esso stesso testimone – si accorda con le osservazioni del romanziere e teologo Arthur A. Cohen, al qua-

le appare ben chiara la relazione, non appena ci si sposta sul piano dottrinale liturgico:

La Haggadah chiede ad ogni ebreo di considerare che egli ha partecipato all'Esodo. [...]. Chiara l'autorità: ero realmente presente nel Sinai, anche se non letteralmente. [...]. Non va considerato il fatto che la storia non abbia potuto rendere effettiva la mia presenza. Allo stesso modo, deve essere considerata reale la mia presenza nei campi della morte, anche se essa non è letterale. Ne consegue che sono tenuto ad ascoltare il testimone come se io fossi un testimone¹⁰⁵.

Per quanto suggestiva possa essere l'idea che un evento, di cui oltretutto si dichiara l'inintelligibilità (nessuno che non sia stato nel campo, può neppure lontanamente immaginare..., nessuno che non abbia provato cosa fosse la fame, può capire...) quando non addirittura l'indicibilità, possa trasmettersi alla generazione successiva in grazia di una relazione d'ascolto, essa appare, tuttavia, piuttosto fallace. E cosa, poi, dovrebbe a sua volta trasmettere la generazione successiva?

L'atto pubblico della testimonianza, che sia esercitato davanti a una scolaresca o davanti a un pubblico televisivo e all'occhio della telecamera, rappresenta un tipo di interazione che, per le aspettative sociali a cui risponde e la diffusione che ha assunto, va certo seriamente valutato. Nessun altro evento storico è riuscito a definire una memoria in grado di muovere passioni come accade alla memoria della Shoah.

In realtà, la relazione tra testimone e ascoltatore è, per lo più, estremamente rigida. I due ruoli – quello del testimone, *costretto* a mettere in scena sempre un unico testo, e quello dell'ascoltatore collocato in una posizione in cui sentimenti ed emozioni permeano la scena pubblica – finiscono per stereotiparsi. Si realizza, d'altronde, l'incontro tra due prescrizioni – da una parte il dovere della testimonianza, dall'altra il dovere della memoria – che si consuma entro una cornice di sofferenza e di compassione. Annette Wieviorka, in un testo che poco concede ai luoghi comune che si amano ripetere su questo tema, mette a nudo alcuni dei meccanismi che si accompagnano alla testimonianza recata a fini didattici:

È la pura e semplice sostituzione degli insegnanti con i testimoni percepiti come i portatori di un sapere che, purtroppo, non possiedono più di qualsiasi altra persona. [...]. Primo Levi, del resto smise di andare nelle scuole, perché la sua esperienza di deportato non gli suggeriva alcuna risposta alle domande che gli venivano poste. Ma non tutti i testimoni [...] hanno il rigore di Primo Levi. Come resistere al fatto di impartire soprattutto ai giovani delle lezioni di storia? Come trovare il coraggio di dire che l'esperienza concentrazionaria non conferisce alcun talento profetico, che essa purtroppo non permette di sapere meglio degli altri di combattere le barbarie a venire?¹⁰⁶

Wieviorka insiste su questo punto:

La maggior parte delle volte, il testimone esce dal proprio ruolo, spiega agli studenti l'ascesa del nazismo e le sue molteplici malversazioni, e tenta di mobilitarli per le lotte del nostro tempo¹⁰⁷.

Su posizioni critiche analoghe si muove anche Anna Bravo, quando osserva come:

Da testimone del Lager, il superstite rischia di essere trasformato in testimone coatto della propria eccezionalità: pretesa infinita che non viene risparmiata neppure alla memoria, cui si chiede esplicitamente o implicitamente di erogare continue dimostrazioni della sua diretta utilità per l'oggi, del suo potenziale di attualizzazione¹⁰⁸.

Ma la testimonianza di secondo grado pone altri problemi per quel che riguarda la costruzione della memoria e la sua trasmissione, quando essa si iscrive nell'ordine dei testi di finzione. Ai racconti dei testimoni diretti si sono aggiunte, infatti, le opere di quegli autori, che pur non avendo esperienza diretta dei fatti, si sono fatti "testimoni per il tramite dell'immaginazione"¹⁰⁹. Costoro hanno dimostrato di poter raggiungere con la loro opera un pubblico altrimenti estraneo a questa tematica, e ciò proprio per la forza d'attrazione che possiede il racconto di invenzione, letterario o cinematografico che sia. Ciò naturalmente solleva cruciali questioni, tanto sul piano testuale – non ultima quella della ricezione degli effetti di verità che tali opere, in quanto macchine narrative, sono in grado di produrre – quanto su quello intertestuale della relazione tra generi, che queste recenti opere intrattengono con gli altri testi con cui dialogano – produzioni storiografiche, narrazioni autobiografiche dei sopravvissuti, eccetera. Deve essere, in ogni caso, chiaro che tali opere sono destinate, anch'esse, a entrare nella memoria collettiva della Shoah e a determinarne la costruzione successiva.

L'ambigua intimità tra storia e finzione

Un recente episodio potrà forse aiutare a chiarire i termini della questione. In occasione della giornata conclusiva del congresso del partito dei Democratici di sinistra, tenutosi a Torino nel gennaio 2000, è stata offerta ai delegati la proiezione del video *Novecento* – sorta di video-clip per il secolo andato – che in chiave cronologica presentava una delle possibili antologie delle immagini del secolo, quelle che dovrebbero trovare spazio nella memoria del popolo della sinistra italiana in procinto di lasciarsi alle spalle il millennio quali "sim-

boli di cento anni di dolori e di speranze"¹¹⁰. Nell'audiovisivo la sezione relativa alla deportazione seguiva immediatamente la raccolta delle icone dedicate alla lotta partigiana e mostrava, nell'ordine: il *Diario* di Anne Franck, il bambino de *La vita è bella* di Benigni, l'arrivo del carro armato americano ne *La vita è bella*, un ex prigioniero ebreo dopo la liberazione, Primo Levi, *Se questo è un uomo* dello scrittore torinese.

Proprio per la sinteticità con cui si sviluppa e il suo carattere di *promemoria*, il testo svela diverse cose rispetto al comune senso storico e alla collocazione assunta dal ricordo dello sterminio ebraico. Innanzitutto ci racconta di una deportazione successiva alla resistenza armata partigiana – discorso che sotto un punto di vista fattuale non è corretto neppure se limitato alla situazione italiana; il materiale iconografico scelto per illustrare la deportazione, infatti, segue immediatamente le immagini di un partigiano di vedetta, di un partigiano che sale in montagna, di un partigiano che spara, invertendo la successione cronologica dei due fenomeni. In tal maniera si torna ad accordare una sorta di priorità alla resistenza armata, come avveniva nelle costruzioni resistenziali del primo dopoguerra, a cui si accennava in precedenza. D'altra parte, quando si passa alle icone seguenti, il complesso fenomeno concentrazionario viene ricondotto interamente alla deportazione e allo sterminio degli Ebrei d'Europa, evento che, se rappresenta il male radicale e singolare del secolo, rientrava nel più vasto disegno del nuovo ordine europeo immaginato dai fascismi europei, di cui nel video non vi è traccia, così come viene taciuto il ruolo avuto dal fascismo italiano nelle persecuzioni, in patria e fuori dai suoi confini. Infine viene operata una commistione in cui si consegnano a un unico piano prospettico archivi (in questo caso fotografici), testi che appartengono alla letteratura diaristica e a quella memorialistica, opere di finzione. Così, se alle opere citate di Anne Franck e Primo Levi viene riservato il ruolo di descrivere l'arco entro cui inscrivere l'intero *corpus* testimoniale sul genocidio dell'ebraismo europeo – la prima a nome dei *sommersi*, la seconda a nome dei *salvati* – a cosa dovrebbe rimandare il fotogramma del piccolo Giosuè del fortunato film di Benigni e a quale lezione storica quello della liberazione dei campi di sterminio da parte degli (improbabili) reparti americani? Il loro inserimento, in realtà, suggerisce che la storia e le sue rappresentazioni sono ormai indistinguibili (l'immagine di un deportato ebreo dopo la liberazione, tratta dagli archivi, viene a sostituirsi a quella dell'arrivo del carro armato americano del film di Benigni), e che è questo l'*unicum*, la materia indistricabile, che nutre oggi l'attività memoriale. Una sorta di ambigua intimità si è stabilita, così, tra storia e finzione.

Se è questo l'impasto da cui trae forma la memoria attuale (la storia come la raccontano gli storici, la testimonianza come ci viene narrata dai protagonisti

sti, la storia come la mette in scena la *fiction*), non deve destare stupore se non si è avuta, almeno nel nostro paese, alcuna seria riflessione a proposito del caso del libro di Benjamin Wilkomirski, pubblicato inizialmente in Germania e tradotto con il titolo *Frantumi. Un'infanzia 1939-1948*¹¹¹. Il libro, salutato alla sua apparizione nella seconda metà degli anni Novanta come uno dei testi autobiografici più significativi sullo sterminio ed equiparato agli scritti di Primo Levi e al *Diario* di Anne Franck, si è successivamente dimostrato un falso. È significativo il fatto che la casa editrice che ne ha curato l'edizione italiana non abbia ritenuto di dover intervenire, provvedendo, se non al ritiro del testo dalle librerie, sull'esempio di quanto avvenuto in diversi paesi stranieri, perlomeno ad accompagnarlo con una nota che ne ricostruisca la genesi¹¹². Visto anche lo scarsissimo rilievo che sui media italiani ha avuto la vicenda, può così verificarsi che brani del testo dello svizzero Bruno Dössekker – questo il vero nome dell'autore – possano tuttora circolare, nelle scuole o su Internet, come se nulla fosse e sotto la fittizia identità di Wilkomirski.

La memoria *hic et nunc*

Se Auschwitz rappresenta un rottura *della* storia, le cui implicazioni solo a distanza di decenni incominciano a chiarirsi, lo è anche per quanto riguarda il *sensu* stesso della memoria, che dopo Auschwitz non può più essere quello di prima. Il voto all'*impossibile oblio* formulato da Elie Wiesel ne *La notte* – “Jamais je n'oublierai...” – si dà come misura del salto epistemologico che è avvenuto e costringe a ripensare il ruolo stesso della memoria. Lungi dall'evidenza, la presenza del ricordo della Shoah nelle società occidentali pone diverse e complesse questioni. Ne vogliamo, in conclusione, richiamare tre, relative al suo presunto eccesso, alla sua trasmissione, alla sua banalizzazione.

Rispetto al presunto eccesso, e limitatamente alla discussione italiana, va segnalato un recente *pamphlet* che l'opinionista Sergio Romano ha dedicato alla questione, dal titolo *Lettera a un amico ebreo*: “Vi è un avvenimento”, enuncia l'autore, “il genocidio degli ebrei durante la seconda guerra mondiale, che diventa col passare del tempo sempre più visibile, imminente e “ingombrante””. Romano addebita a tale presenza una “delle ragioni probabilmente per cui il passato europeo non riesce a “passare””¹¹³. Non varrebbe la pena di fare cenno alla collezione dei luoghi comuni, che viene tratta da tale premessa, se non fosse che Romano è degli *opinion maker* italiani, che si definiscono laici e liberali e che possono contare sulla grancassa offerta dai più diffusi quotidiani, colui che gode della maggiore notorietà. “In un mondo [quello ebraico] che ha vissuto precariamente alcuni secoli”, ha dichiarato a un giornalista che lo in-

tervistava, “che ha goduto, mi passi la parola impropria, grazie al genocidio di una protezione supplementare, è comprensibile che vi sia il forte desiderio di perpetuare questa memoria”¹¹⁴. Se è, naturalmente, lecito interrogarsi sull’uso politico della memoria dello sterminio che si è fatto in Israele, diventa quantomeno sospetto il non curarsi minimamente di citare fonti originali, per lo più interne al dibattito di quel paese – e peraltro scarsissimamente tradotte nel nostro – come fa Romano, come pure non riferirsi al dibattito che su questo argomento vi è stato e alla solida letteratura che ne è nata. Ciò che restituiscono, invece, le pagine del noto polemista, maestro nell’esercizio dell’uso pubblico della storia “condotto secondo un’accorta strategia che alterna sortire concise, semplificate e ad uso dei mass media, a esposizioni più distese e argomentate e di certo più moderate perché destinate a un pubblico di specialisti, ma disancorato dalla ricerca e in larga misura dallo stesso dibattito storiografico”¹¹⁵, è nulla più che la desolante semplificazione di una tematica, al contrario riccamente articolata, e un fastidio per il ricordo fattosi memoria, dai tratti velatamente antisemiti. Fastidio che, tuttavia, non pare condiviso dall’opinione comune, se si vogliono assumere come indicativi i dati raccolti in un sondaggio effettuato su un campione di tremila persone nel 1995. Cercando di valutare statisticamente le risposte alla domanda se si ritiene che si parli troppo dell’Olocausto, il 51,5 per cento degli intervistati ha risposto “nella giusta misura”, il 37,8 per cento “troppo poco”, il 10,6 per cento ha ritenuto che se ne parli troppo. Nella lettura dei dati che accompagnava la presentazione dei risultati veniva fatto notare come:

Taluni dei caratteri di chi sostiene che dell’Olocausto “si parli troppo” risultano simili a quelli di coloro che avevano espresso in maggiore misura atteggiamenti di pregiudizio [nei confronti degli ebrei] e che tale opinione “cresce in una certa misura al diminuire dell’età e si trova più frequentemente nella classe tra i trenta e i quarant’anni”, fra coloro che “vivono in centri grandi al Nord-est, sono lavoratori autonomi, e votano AN, CDU o Lega”¹¹⁶.

Insomma, è solamente assumendo le molteplici aspettative di cui si è caricata la memoria, definendone i nessi, che potrà essere affrontato positivamente il rischio che deriva dal suo eccesso. Non già, semmai, eccesso di memoria, ma eccesso di funzioni: memoria-documento, memoria-monumento, memoria-ammonimento, memoria-vaccino.

La seconda questione, quella della trasmissione della memoria dello sterminio, è strettamente legata a un interrogativo pressante: a chi essa debba rivolgersi? Con una formula ricorrente si suggerisce che Auschwitz va ricordata, perché ciò non si abbia a ripetere. In forza di ciò i primi destinatari di tale memoria debbono essere i più giovani. Ecco allora l’importanza che assume la tra-

smissione del *pensiero della catastrofe* attraverso gli strumenti e nei luoghi della didattica, poiché l'obiettivo non può che essere la maturazione di una coscienza dell'alterità e della tolleranza attraverso l'*exemplum* di ciò a cui può condurre la sua assenza.

Ma le cose stanno veramente così? Se è decisivo l'intervento che la scuola saprà assicurare nella costruzione della consapevolezza dell'evento Auschwitz, è lecito il dubbio che ciò possa non essere sufficiente. Difficilmente potranno bastare le circolari ministeriali che sono intervenute a prescrivere quel "dovere della memoria", a cui è divenuto obbligo appellarsi, per educare i giovani. Né sarà sufficiente il varo di "progetti che affrontino [...] le problematiche connesse e che prevedano, come conclusione dell'itinerario formativo, la visita ad uno dei campi di sterminio nazisti", come indicato dalla circolare con cui nel 1998 il Ministero della pubblica istruzione ha dato avvio al progetto denominato *Il 900. I giovani e la memoria*¹¹⁷; oppure, ancora, l'iniziativa rivolta alle scuole dalle pagine di un importante quotidiano nazionale, affinché spongano nei propri spazi la notissima fotografia del giovane ragazzo ebreo di Varsavia – cappotto, berretto e calzoncini al ginocchio, che si avvia a braccia alzate verso la deportazione – in quanto "icona dei tormenti che questo secolo sanguinario ha inflitto a un numero senza fine di innocenti tra gli innocenti, ai bambini [...] certamente più istruttiva di mille parole, di mille discorsi"¹¹⁸. L'iniziativa prevedeva l'invio alle scuole, che ne avessero fatto richiesta, del "dono della memoria" – l'ingrandimento della fotografia, naturalmente, accompagnato da un messaggio del Ministro della pubblica istruzione sulla necessità del ricordare e dall'articolo che aveva lanciato la proposta. E tuttavia, a fronte di iniziative certo necessarie, non suona forse singolare la richiesta di caricare l'istituzione scolastica dell'intero onere della memoria? Non valgono forse anche per la situazione italiana le osservazioni che Emma Schnurr delineava relativamente alla situazione francese¹¹⁹, rispetto a una società che non ha saputo ricordare, se non elusivamente e in maniera intermittente, e che ora pretende una inequivocabile trasmissione di massa? È inevitabile, invece, che la scuola, corpo organico di una nazione, rifletta gli antagonismi in atto. Così, anche la scuola italiana, investita dalle problematiche poste dalla memoria, non è potuta sfuggire al conflitto pubblico che si è aperto a partire dalle memorie: se è giusto inviare gli alunni in visita ad Auschwitz e alla Risiera di San Sabba – viene osservato da più parti – perché non dovrebbero rendere visita alle Foibe? L'interrogativo, al di là dei toni provocatori, pone tuttavia questioni non indifferenti: come dovrà porsi la scuola davanti alle questioni poste dalle memorie in concorrenza e dalla loro integrazione?

Passiamo ora all'ultima questione, connessa ai rischi di una banalizzazione della memoria, in cui essa può incagliarsi via via che allo sforzo di rimemora-

zione – quel pensare ad Auschwitz *per noi stessi*, come suggerisce Yannis Thanassekos – si sostituisce un condensato di emotività. In questo caso non è tanto la *quantità* della memoria, quanto piuttosto la sua *rappresentazione* a richiedere una riflessione. È uno sforzo ormai ineludibile, come Levi aveva a suo tempo indicato, sollecitato dall'interrogativo su quale spazio e su quale ruolo potrà avere – quando lo sterminio degli ebrei d'Europa sarà definitivamente considerato un capitolo della storia europea – la sua *memorializzazione*. Pensare Auschwitz, in questo senso, deve servire a porre la memoria in grado di contrastare:

La spaccatura che esiste, e che si va allargando di anno in anno, fra le cose che erano “laggiù” e le cose quali vengono rappresentate dalla immaginazione corrente, alimentata da libri, film e miti approssimativi¹²⁰.

Si può trarre qualche istruttiva indicazione su come il discorso pubblico sullo sterminio alimenti questa spaccatura, dall'esame del linguaggio utilizzato per promuovere il mercato, sorto attorno alla storia e alla memoria della Shoah, e gli oggetti che si producono – libri, videocassette, e via dicendo. Se sul retro della confezione della versione *home* del documentario *Gli ultimi giorni*, diretto da James Moll e prodotto da Steven Spielberg, si può leggere: “Da non perdere: l'incontro tra l'ebrea Renée Firestone e l'ex nazista dottor Munch, responsabile 50 anni prima della morte di sua sorella nella camera a gas di Auschwitz”, chiudendo una recensione del CD ROM *Destinazione Auschwitz*, realizzato dal CDEC di Milano, la giornalista invitava a godere delle meraviglie che le tecnologie più attuali rendono possibili, scrivendo, a proposito della visita virtuale nelle camere a gas di Birkenau resa possibile dal CD ROM, come si “abbia la terribile sensazione che provavano i deportati, entrando nel luogo dove sarebbero stati uccisi”¹²¹. A parte la considerazione, rispetto a questo secondo caso, se sia proprio questo che ci aspettiamo dalla capacità di edificare mondi propria della virtualità, di poter cioè provare l'indicibile sensazione di *esserci davvero all'interno* della camera a gas, i due esempi dovrebbero interrogarci su cosa possa significare il prevalere di formule affrettate, consone al *bon ton* del *marketing* e della comunicazione pubblicitaria, su un pensiero critico. Di fatto, sono il sintomo preciso di una normalizzazione, nel linguaggio comune, dell'evento storico a cui si riferiscono.

Altri spunti di riflessione si possono trarre dalla visione di due recenti pellicole italiane sul tema della deportazione e dello sterminio – intendiamo riferirci a *La Tregua* di Francesco Rosi (1997) e a *La vita è bella* di Roberto Benigni (1998) – tanto più importanti, in quanto opere destinate ad essere utilizzate come supporti pedagogici per la trasmissione della memoria del genocidio

ebraico¹²². Al di là del genere narrativo scelto dai rispettivi autori, le due opere sono avvolte da una medesima *aria di famiglia*: a modo loro si volgono alla catastrofe con uno sguardo *rassicurante*. Nel caso della pellicola di Francesco Rosi un simile taglio emerge con chiarezza nel drammatico campo e contro-campo sui reciproci sguardi tra il *salvato* Levi, giunto durante il suo viaggio di ritorno nella stazione di Monaco, e un militare tedesco, ora prigioniero. In realtà, la sequenza – che si risolve nel momento in cui il tedesco, che ancora veste l'uniforme militare, casca in ginocchio ai piedi dell'ex-deportato, in una simbolica richiesta di perdono rivolta al perseguitato – falsifica quanto vice-versa Primo Levi, dal cui omonimo libro il film è tratto, aveva scritto:

Intorno alla stazione dove ancora una volta il nostro treno giaceva incagliato, mi sembrava di aggirarmi fra torme di debitori insolventi, come se ognuno mi dovesse qualcosa, e rifiutasse di pagare. Ero fra loro [...] mi sembrava che ognuno avrebbe dovuto interrogarci, leggerci in viso chi eravamo, e ascoltare in umiltà il nostro racconto. Ma nessuno ci guardava negli occhi, nessuno accettò la contesa: erano sordi, ciechi e muti¹²³.

Nelle righe di Levi non solo non vi è traccia nei passanti in cui egli si imbatte di pentimento, ma non vi sono neppure sguardi. Successivamente all'uscita del film nelle sale, Rosi avrebbe motivato questa sua "licenza", indicando come a ispirare la scena si fosse stata la famosa visita del cancelliere della Repubblica federale tedesca Willy Brandt a Varsavia nei primi anni settanta, culminata con il suo inginocchiamento davanti al monumento che, in quello che fu il cuore del ghetto, ricorda gli eroi dell'insurrezione.

Nel caso del film di Benigni, premiato da uno straordinario successo di botteghino, l'attitudine a considerare il passato in chiave edulcorata si ritrova nell'assunto di fondo del film. Come ha fatto notare Enzo Traverso, assumendo che "l'innocenza di un bimbo può sconfiggere il male trasformando in un gioco la violenza dei campi di sterminio"¹²⁴, si modifica radicalmente la realtà dell'evento-Auschwitz, destinandolo a trasformarsi in un "oggetto che annulla ogni rievocazione critica sui campi di sterminio e che, di conseguenza, nonostante le buone intenzioni del regista, finisce per banalizzarli"¹²⁵.

Dai pochi, che hanno manifestato le loro perplessità sul film¹²⁶, è stato espresso il timore che *La vita è bella* possa inaugurare un genere (un simile timore del resto non è nuovo e si era manifestato anche ai tempi dell'infelice film di Liliana Cavani *Portiere di notte*) e che dopo Benigni possa prendere piede una "poetica" della memoria tesa a sfumare i contorni dei luoghi su cui è fissata, a *indefinire* la geografia della sofferenza, priva di storicità, *immemoriale*, "tesa a far trionfare, con toni melodrammatici, una visione prodigiosamente ottimistica dell'avvenire", quando invece dovremmo poter pensare Auschwitz al di fuori dei "luoghi comuni e delle semplificazioni che oggi ne av-

volgono la rappresentazione"¹²⁷. Proprio per non volere affrontare la misura del male che lo sterminio ha significato, occultandola sotto la protettiva incapacità di immaginarla, il film di Benigni va criticato.

"Che importa sapere se [il campo] è in Italia, in Germania, o dove? In questa storia è il luogo dove sono portati gli ebrei, ma non è ricostruito filologicamente: è "il" lager. Rappresenta tutti i campi di concentramento del mondo, di qualunque epoca"¹²⁸, spiega l'autore nell'introduzione che accompagna la sceneggiatura del film, desiderando metterci "in guardia dall'errore di giudicare la sua opera in base a criteri oggettivi di verosimiglianza storica e di aderenza alla realtà"¹²⁹. Ma se queste sono le premesse all'operazione poetica di *La vita è bella*, è quantomeno singolare che il regista e il suo sceneggiatore Vincenzo Cerami, a fronte della reiterata deformazione a cui il campo di Auschwitz-Birkenau è soggetto (la lista è lunga e non sfugge agli spettatori più avvertiti), abbiano sentito il bisogno di ricorrere alla consulenza di storici e di sopravvissuti, i cui nomi scorrono nei titoli di coda della pellicola.

Giuliana Tedeschi, sopravvissuta al campo di Auschwitz, iniziava così il resoconto sulla sua esperienza:

C'è un punto della terra che è una landa desolata, dove le ombre dei morti sono schiere, dove i vivi sono morti, dove esistono solo la morte, l'odio e il dolore. Di notte lo circondano e separano dalla vita le fitte pareti dell'oscurità, di giorno l'infinità dello spazio, il sibilo del vento, il gracchiare dei corvi, il cielo tempestoso, il grigio delle pietre. Ci si arriva fiduciosi in treno, dopo una corsa attraverso i verdi boschi della Baviera e lungo le fresche rive della Moldava, ancora contemplate con occhi di turisti. Ma quando il cancello si è chiuso e i fili spinati sono oltrepassati, si è nell'abisso¹³⁰.

Va a totale merito dello sforzo contro l'oblio, compiuto in tutti questi anni, se quegli abissi – altrimenti per noi insondabili – hanno coordinate e un nome ben precisi. I consensi e gli entusiasmi tributati al film di Benigni lasciano, invece, presagire che una notte fiabesca stia calando sulla memoria pubblica dello sterminio. Nella notte tutti i gatti sono neri, recita un popolare modo di dire. Nella notte, gli abissi perdono il loro contorno, smarriscono la loro localizzazione geografica, non sono più punti precisi sulla terra e iniziano ad assomigliarsi gli uni agli altri. È la notte in cui la vita smette di essere atroce e insensata per divenire, tutto sommato, bella. Al contrario – è questo in definitiva lo sforzo al quale siamo chiamati – sempre più dovremo sapere cosa chiedere alla memoria della Shoah.

Note

* Versione ampliata del testo comparso, con il titolo "Apres Primo", in *Consciences de la Shoab*, Éditions Kimé, Paris, 2000.

1. Primo Levi, *Conversazioni e interviste 1963-1987*, a cura di Marco Belpoliti, Torino, Einaudi, 1997, pag. 224. L'intervista, raccolta da Risa Sodi è apparsa originariamente su *Partisan Review*, vol. LIV, 3.
2. Primo Levi fu arrestato il 13 dicembre 1943, come egli stesso racconta: "Cagni era la spia che ci aveva fatti catturare [...] a me disse (probabilmente bluffando) di sapere che ero ebreo, ma che era bene per me: o ero ebreo, o ero partigiano; se partigiano, mi metteva al muro; se ebreo, bene, c'era un campo di raccolta a Carpi, loro non erano dei sanguinari, ci sarei rimasto sino alla vittoria finale. Ammisi di essere ebreo: in parte per stanchezza, in parte anche per una irrazionale impuntatura d'orgoglio, ma non credevo affatto alle sue parole" (in *Il sistema periodico*, Torino, Einaudi, 1994, pagg. 137-138).
3. Milvia Spadi, *Le parole di un uomo. Incontro con Primo Levi*, Roma, Di Renzo Editore, 1997, pag. 26. L'intervista è stata realizzata per la Westdeutscher Rundfunk nel settembre del 1986.
4. Stefano Levi Della Torre, *Mosaico. Attualità e inattualità degli ebrei*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, pag. 53.
5. Anna Bravo e Daniele Jalla, *Una misura onesta. Gli scritti di memoria della deportazione dall'Italia 1944-1993*, Milano, Angeli, 1994, pag. 78.
6. Annamaria Guadagni, "La memoria del bene. Luciana Nissim" in *Diario della settimana*, 8, 26 febbraio-4 marzo 1997, pag. 19.
7. Luciana Nissim, "Ricordi della casa dei morti" in L. Nissim e Pelagia Lewinska, *Donne contro il mostro*, Torino, Ramella, 1946. Coetanea di Levi, Luciana Nissim è scomparsa nel dicembre dello scorso anno.
8. Si veda Alberto Cavaglion, "Mnemagoghi e memoriosi. Materiali per una didattica" in E. Traverso (a cura di), *Insegnare Auschwitz. Questioni etiche, storiografiche, educative della deportazione e dello sterminio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pag. 116.
9. Militante partigiana nata a Mondovì, Lidia Beccaria Rolfi (1925-1996) venne arrestata nell'aprile 1944 e deportata nel lager di Ravensbrück. È autrice di *L'esile filo della memoria. Ravensbrück, 1945: un drammatico ritorno alla libertà*, Torino, Einaudi, 1996; in precedenza aveva curato, assieme a Anna Maria Bruzzone, *Le donne di Ravensbrück. Testimonianze di deportate politiche italiane*, Torino, Einaudi, 1978.
10. Il passo, tratto da un'intervista con Beccaria Rolfi, sta in Bruno Maida (a cura di), *Un'etica della testimonianza. La memoria della deportazione femminile e Lidia Beccaria Rolfi*, Milano, Franco Angeli, 1997, pag. 73-74.
11. Al riguardo, si veda Anna Rossi-Doria, *Memoria e storia: il caso della deportazione*, Catanzaro, Rubettino, 1998.
12. Italo Tibaldi, *Compagni di viaggio. Dall'Italia ai Lager nazisti. I "trasporti" dei deportati 1943-1945*, Milano, Franco Angeli, 1994. Tibaldi, piemontese, nato a Pinerolo nel 1944, venne deportato sedicenne nel campo di Mauthausen e, di lì, a Ebensee. Un lavoro trentennale gli ha consentito di individuare e descrivere 123 "trasporti" partiti dall'Italia tra il settembre 1943 e il marzo 1945. A Tibaldi si devono anche gli elenchi nominativi più aggiornati dei deportati italiani nei KL Mauthausen e Dachau (cfr. il sito dell'ANED all'indirizzo <http://www.deportati.it>).
13. Liliana Picciotto Fargion, *Il libro della memoria. Gli Ebrei deportati dall'Italia (1943-1945)*, Milano, Mursia, 1991.
14. Michele Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del*

- 1938, Torino, Silvio Zamorani Editore, 1994. Dello stesso autore si veda ora il più aggiornato *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzioni*, Torino, Einaudi, 2000.
15. David Bidussa, *Il Manifesto*, 17 settembre 1997.
16. Enzo Collotti, "Il razzismo negato" in *Italia Contemporanea*, 212, 1998, pag. 582, raccolto ora in *Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazioni*, a cura di E. Collotti, Roma-Bari, Editori Laterza, 2000.
17. Così Renzo De Felice nell'introduzione alla nuova edizione tascabile della sua *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1993, pag. IX. Il testo di De Felice ha avute diverse rielaborazioni negli anni. A partire dall'edizione apparsa nel 1988 è stata tolta la lunga prefazione di Delio Cantimori, che aveva sino ad allora accompagnato il libro.
18. D. Bidussa, "Razzismo e antisemitismo in Italia. Ontologia e fenomenologia del "bravo italiano"" in *La rassegna mensile di Israel*, 3, settembre-dicembre 1992, pag. 1.
19. La formula costituisce il titolo di un fortunato – quanto paradigmatico – film di Giuseppe De Santis, apparso nel 1964; in chiave tragicomica vi si racconta l'epopea di un reggimento italiano, mobilitato durante l'invasione nazista dell'Unione sovietica.
20. G. Schwarz, "Identità ebraica e identità italiana nel ricordo dell'antisemitismo fascista" in AA.VV., *La memoria della legislazione e della persecuzione antiebraica nella storia dell'Italia repubblicana*, Milano, Angeli/IRSIFAR, 1999., pag. 33.
21. G. Schwarz, "Gli ebrei italiani e la memoria della persecuzione fascista (1945-1955)" in *Passato e presente*, 47, 1999, pag. 130.
22. Citato da Ruggero Zangrandi, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo. Contributo alla storia di una generazione*, Milano, Mursia, 1998, pag. 615.
23. D. Bidussa, "Razzismo e antisemitismo in Italia. Ontologia e fenomenologia del "bravo italiano"", cit., pag. 30-32.
24. Se il *Bréviaire de la haine* di Léon Poliakov, edito in Francia nel 1951 e tradotto con il titolo *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei* da Einaudi nel 1955, aveva goduto di diverse ristampe (ed è tuttora disponibile nelle librerie), lo studio di Gerald Reitlinger *The Final Solution*, pubblicato nel 1953 e apparso in versione italiana nel 1962, era presto scomparso dal catalogo della casa editrice.
25. AA.VV., *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, a cura di Alberto Burgio, Bologna, Il Mulino, 1999, pag.10.
26. Citato da Alberto Cavaglion e Gian Paolo Romagnani, *Le interdizioni del Duce. A cinquant'anni dalle leggi razziali in Italia (1938-1988)*, Torino, Meynier, 1988, pag. 68.
27. Non c'è da stupirsi, pertanto, se al conduttore di un programma di intrattenimento musicale, mandato in onda lo scorso anno sulla principale rete televisiva nazionale, sia parso naturale annunciare *Faccetta nera*, uno dei canti che hanno accompagnato le guerre coloniali fasciste, apprezzando la bellezza della canzone, mentre il pubblico presente nello studio ne scandiva la melodia con il battere a tempo delle mani. Il programma è andato in onda da RAI 1 in orario pomeridiano il 24 novembre 1999. Ringraziamo per la segnalazione Patricia Amardeil.
28. Anna Rossi-Doria, "'Antisemitismo democratico' e 'mito del bravo italiano': alcuni esempi storici dell'intreccio fra due pregiudizi" in *Rassegna italiana di sociologia*, 2, 1996, pag. 255.
29. L'episodio è riportato da Mirella Kàrpati "La politica fascista verso gli zingari" in *Lacio Drom. Rivista bimestrale di studi zingari*, 2-3, 1984.
30. Citato in Carlo Spartaco Capogreco, "L'oblio delle deportazioni fasciste: una questione "nazionale". Dalla memoria di Ferramonti alla riscoperta dell'internamento civile

italiano" in *Nord e Sud*, 6, 1999, pag. 97.

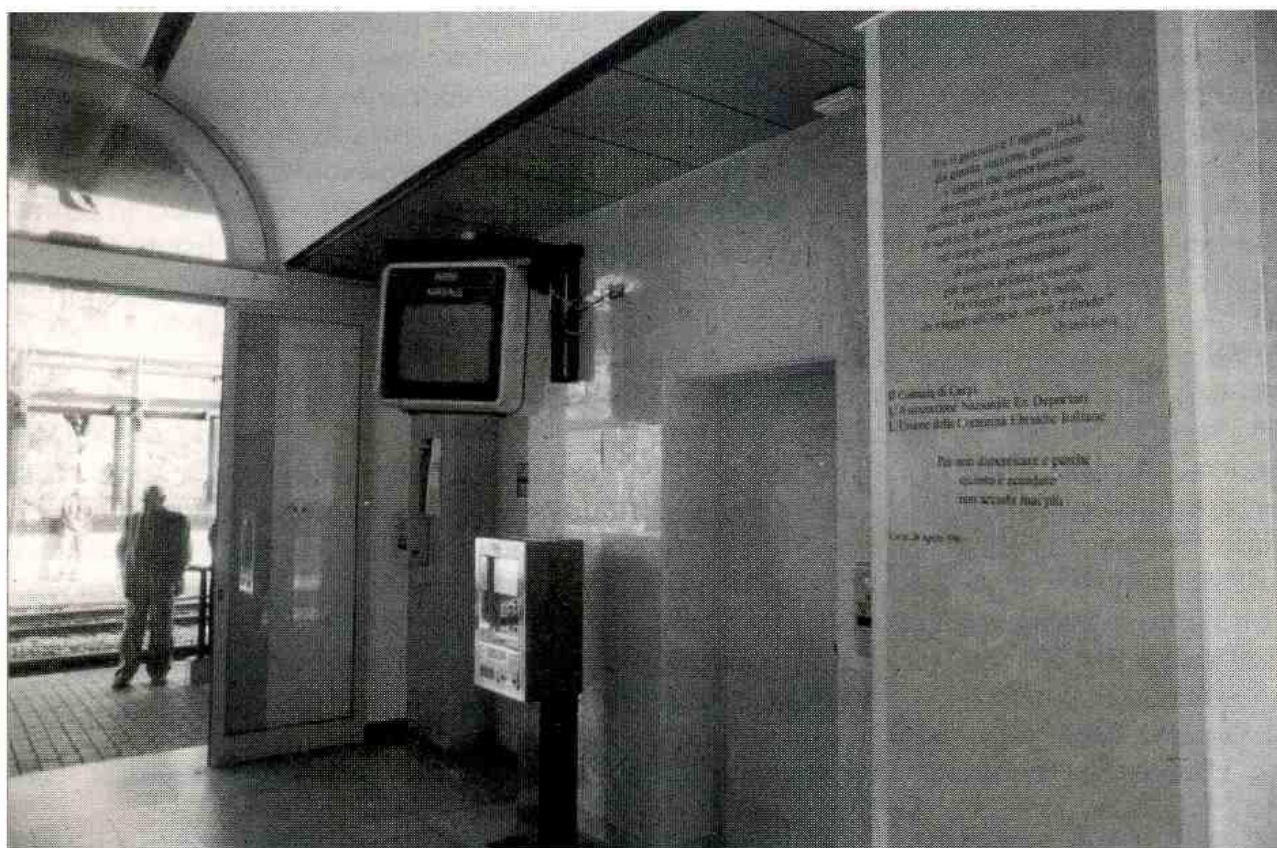
31. Ivi, pag. 102.

32. Tra l'altro si deve alla Fondazione la messa in posa il 12 settembre 1998 di una lapide marmorea ad Arbe, in Croazia, in occasione del cinquantacinquesimo anniversario della liberazione del campo di concentramento costruito sull'isola dai fascisti.

33. La nozione di luogo della memoria – concetto che rende conto della correlazione esistente tra eventi, date storiche, luoghi e valore simbolico che gli spazi possono assumere – si deve allo storico francese Pierre Nora.

34. C.S. Capogreco, "L'oblio delle deportazioni fasciste", cit., pag. 101. L'appello per la difesa e la federazione dei luoghi di memoria è stato lanciato il 25 aprile 1995 ed è stato pubblicato sul numero di aprile-agosto 1995 della rivista *Qualestoria*.

35. Dopo quella di Carpi, nel cui atrio è visibile dal 1996 una lapide in memoria delle deportazioni che di lì avevano preso luogo, in altre stazioni viene ricordato l'avvio della deportazione dal nostro paese: nella stazione Centrale di Milano (in fianco al binario ventuno, una lapide è stata apposta nel gennaio 1998), e in quella di Roma Tiburtina (al binario numero uno, una targa è stata deposta nell'ottobre 2000).



Carpi, ottobre 2000. Iscrizione posta nell'atrio della stazione ferroviaria nel 1996, in ricordo delle deportazioni che di lì hanno avuto inizio nel 1944.

36. Rimane traccia del progetto risultato vincente e di altri trentaquattro tra i progetti giunti in Giovanna Leoni (a cura di), *Trentacinque progetti per Fossoli*, Milano, Electa, 1990.
37. Una storia della trasformazione monumentale della Risiera da campo a luogo di memoria in Massimo Mucci, *La Risiera di San Sabba. Un'architettura per la memoria*, Gorizia, Libreria Editrice Goriziana, 1999.
38. Come viene chiaramente esemplificato dal recente libro del giornalista Arrigo Petacco, *L'esodo. La tragedia negata degli italiani d'Istria, Dalmazia e Venezia Giulia* (Milano, Mondadori, 1999). Ma è perlomeno sospetto che l'autore si guardi bene, nel corso della sua opera, dal fare riferimento agli atti del processo triestino del 1976, che smentiscono categoricamente quanto egli scrive a proposito della funzione della Risiera.
39. L'espressione è utilizzata da Gian Enrico Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Roma-Bari, Editori Laterza, pag. 93.
40. Il revisionismo nostrano mostra una formidabile voracità e si accinge, dopo aver preso d'assalto il novecento, a sconfinare nell'ottocento risorgimentale e ancora oltre, dichiarando obsoleti, quando non menzogneri, paradigmi storiografici consolidati e ampiamente dibattuti. L'intento, evidente, è quello di mettere tra parentesi l'intera esperienza riformista e modernizzatrice che è seguita alla Rivoluzione francese e, più in generale, i valori del pensiero laico. Significative, in questo senso, le iniziative tese a rivalutare le insorgenze antinapoleoniche dell'ultimo scorcio del secolo decimo ottavo. Così, a Verona sono state "resuscitare" le vicende legate alle cosiddette Pasque Veronesi (1797), episodio di rivolta antifrancese dalla forte connotazione conservatrice e anti-giudaica (nei giorni dei disordini venne preso d'assalto il ghetto ebraico): un progetto di politica della storia tutt'altro che improvvisato, che ha visto nell'ultimo scorcio degli anni novanta tutto un proliferare di manifestazioni debitamente foraggiato dalla locale giunta di centro-destra – una mostra, una processione in costume destinata a diventare un appuntamento annuale, la messa in posa di lapidi commemorative, a cui si sono succedute un indefinito numero di celebrazioni liturgiche in rito romano antico in suffragio dei caduti delle Pasque – e attorno a cui si è coagulato un variegato fronte in cui si riconoscono forze politiche, quali la Lega, e gruppi del cattolicesimo fondamentalista.
41. Per una utile messa a fuoco della questione si rimanda a Tommaso Detti e Marcello Flores, "Il revisionismo malinteso" in *Il Mulino*, 381, 1999.
42. G.E. Rusconi, *Resistenza e postfascismo*, Bologna, Il Mulino, pag. 193.
43. Secondo le parole dell'allora segretario Giorgio Almirante al V° congresso del Movimento sociale tenutosi nel novembre 1956, rispondendo a chi in quella sede aveva prospettato una ridefinizione dell'identità del partito in vista di accordi con le forze centriste: "Dobbiamo presentarci per quelli che veramente siamo, e cioè come i fascisti della RSI. L'equivoco, cari camerati, è uno e si chiama essere fascisti in democrazia. Noi soli siamo estranei, ed è un titolo di onore [...] e il nostro coraggio è consistito, nel 1946, nell'inserirci come MSI cioè come partito operante in questa democrazia" (citato in Piero Ignazi, *Postfascisti? Dal Movimento sociale italiano ad Alleanza nazionale*, Bologna, Il Mulino, 1994, pagg. 26-27).
44. Francesco Germinario, *L'altra memoria. L'Estrema destra, Salò e la Resistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, pag. 18.
45. Sulla svolta operata da Fini e sugli indirizzi presi dal partito dopo il Congresso di Fiuggi si veda il capitolo conclusivo "Democrazia e postfascismo" in G.E. Rusconi, *Resistenza e postfascismo*, op. cit.
46. R. Chiarini, "La lunga marcia della destra italiana. L'integrazione passiva di Alleanza nazionale" in *Nuova rivista di storia contemporanea*, 5, 1999, pag. 92.

47. Ivi, pag. 92.

48. Piero Igrazi, *L'estrema destra in Europa. Da le Pen a Haider*, Bologna, Il Mulino, 2000, pag. 255.

49. Non più solo italiana, dal momento in cui in Austria si è dato vita a una coalizione di maggioranza in cui accanto ai popolari siedono i rappresentanti del partito di estrema destra di Jörg Haider l'FPÖ (Freiheitliche partei Österreichs), erede di quella Lega degli indipendenti (VDU) che, costituitasi in partito nel 1949, aveva raccolto il consenso degli epurati dal processo di denazificazione.

50. Sull'argomento si vedano le osservazioni di Marco Revelli, raccolte nel saggio "La storia d'Italia riscritta dalla destra" in *Teoria politica*, 1, 1997.

51. Dalla sentenza di primo grado, emessa dal Tribunale militare di Roma il 1 agosto 1996. La sentenza, pur riconoscendo Priebke colpevole dell'imputazione ascrittagli, considerate le aggravanti e le attenuanti e l'estinzione del reato per avvenuta prescrizione, dichiarava il non luogo a procedere e ordinava la scarcerazione immediata dell'imputato. Nel successivo processo tenutosi nel 1997, dopo che la sentenza del primo era stata annullata dalla Cassazione, Priebke venne giudicato colpevole di delitto contro l'umanità e condannato alla pena dell'ergastolo.

52. Sul concetto di "spazio-tempo", in relazione a iscritti nella memoria storica, insiste Alessandro Portelli nel saggio "Le Fosse Ardeatine e la memoria" in Leonardo Paggi (a cura di), *Le memorie della repubblica*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, pagg. 153-154.

53. Argomento, quest'ultimo, che troverà la sua più esplicita formulazione nella lettera d'auguri che il coetaneo Indro Montanelli avrebbe inviato a Priebke, agli arresti domiciliari, nell'estate del 1997: "Da vecchio soldato - scriveva il decano dei giornalisti italiani all'ex ufficiale delle SS - so benissimo che Lei non poteva fare nulla di diverso da ciò che ha fatto [...]. Si ricordi che anche tra noi italiani ci sono degli uomini che pensano giusto, e che non hanno paura di dirlo anche quando coloro che pensano e vedono ingiusto sono i padroni della piazza". La lettera è stata integralmente pubblicata dal settimanale *Panorama* del 7 gennaio 1999.

54. Per un esame approfondito delle narrazioni alternative su via Rasella e le Fosse Ardeatine si rimanda all'esemplare testo di Alessandro Portelli, che è insieme studio di storia orale e di antropologia della memoria, *L'ordine è già stato eseguito. Roma, le Fosse Ardeatine, la memoria*, Roma, Donzelli, 1999. Il passo citato è alla pagina 328 del libro.

55. Limitandosi alle vicende storiche di cui ci stiamo occupando, il testo del fascista Giorgio Pisanò, *Sangue chiama sangue*, diciotto edizioni tra il 1962 e il 1994, vero *best seller* della destra, radicale e non, intitola il capitolo sui fatti di Roma "La verità sulla rapresaglia delle Fosse Ardeatine" e più recentemente l'*instant book* del giornalista Pierangelo Maurizio, che ha come oggetto il processo Priebke, si chiama *Via Rasella, cinquant'anni di menzogne*. Un esauriente inventario dei temi tipicamente utilizzati dalla destra a proposito dei fatti di via Rasella e delle Fosse Ardeatine in Mario Spataro, *Rapresaglia. Via Rasella e le Ardeatine alla luce del caso Priebke*, Roma, Edizioni Settimo Sigillo, 1996.

56. La citazione è tratta da un articolo di Feltri apparso su *Il Giornale* del 3 agosto 1996.

57. G. Valdevit, "Le foibe: una storia per la memoria" in L. Paggi, *Le memorie della repubblica*, op. cit., pag. 382. L'autore dedica ampio spazio all'esame del complesso di cause che hanno fatto della memoria delle foibe una memoria irrisolta.

58. Enzo Collotti nella prefazione al volume da lui curato, *Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazioni*, op. cit., pag. IX.

59. Ivi, pag. IX. Sul rapporto tra costruzione di senso storico e *media* si vedano, nel vo-

lume citato, i contributi particolarmente significativi di Giovanni De Luna ("La storia sempre "nuova" dei quotidiani e la costruzione del senso comune") e di Guido Crainz ("I programmi televisivi sul fascismo e la Resistenza").

60. G.E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, op. cit., pag. 109.

61. N. Gallerano, "Memoria pubblica del fascismo e dell'antifascismo" in AA.VV., *Politiche della memoria*, Roma, Manifestolibri, 1993, pagg. 15-18.

62. Piero Sansonetti, "Caro Ferrara l'antifascismo non è da reduci" in *L'Unità*, 16 novembre 1999.

63. In AA.VV., *Uomini e scelte della RSI. I protagonisti della Repubblica di Mussolini*, Foggia, Bastogi, 2000, pagg. 7-8. Il convegno "Scelte della RSI: itinerari personali in una tragedia collettiva", di cui il volume raccoglie gli atti, è stato organizzato nel 1998 dalla Associazione di continuità storica e culturale "Il testimone", con il patrocinio e il sostanzioso finanziamento della Regione Lombardia. Vale la pena fare notare che, per statuto, compito dell'Associazione è di dedicarsi "alla raccolta e divulgazione di documentazione relativa al periodo bellico e la tutela dei legittimi interessi morali e materiali dei cittadini italiani che ne furono esemplari protagonisti e testimoni [il corsivo è nostro]".

64. La citazione è apparsa sul quotidiano veronese *L'Arena* del 26 aprile 2000.

65. Un gruppo di giovani di Azione studentesca, dopo aver fatto irruzione in una libreria del centro di Roma ed essersi appropriati delle copie del manuale *Elementi di storia* di Augusto Camera e Renato Fabietti esposte sui banconi, le hanno debitamente sfregiate, apponendovi con un timbro la dicitura "è un falso d'autore, non comprarlo". L'episodio, accaduto il 15 settembre 2000, è passato quasi inosservato sulla stampa nazionale, ad eccezione del *Secolo d'Italia* e de *Il Giornale*, che ne hanno riferito in termini entusiastici: "Blitz contro i libri di testo faziosi", ha annunciato l'indomani il quotidiano di Alleanza nazionale, a cui faceva eco, il 19 settembre, il "Giornale", intitolando l'ampio servizio "Quando il falso fa testo nei libri di scuola". In una precedente occasione, questi stessi militanti avevano contestato una manifestazione di commemorazione delle vittime delle Fosse Ardeatine, organizzata nella facoltà di Scienze politiche della capitale, affiggendo un manifesto intitolato "Fosse Ardeatine: risposta nationalsocialista alle stragi partigiane". Sull'episodio si veda quanto riportato dal quotidiano *Liberazione* del 29 marzo 2000.

66. "A scuola di falso storico", *Il Giornale*, 19 settembre 2000.

67. Il montante vento revisionista ha convinto diverse giunte locali di centro-destra che è opportuno il momento di aggiornare la toponomastica dei comuni amministrati. Così, a Pesce, in provincia di Isernia, nella scorsa primavera è stato proposto di intitolare una strada a Nicola Pende, figura di primo piano tra gli estensori del *Manifesto degli scienziati fascisti* (14 luglio 1938), mentre a Muggia, nel triestino, la giunta comunale ha fatta propria la richiesta dell'Associazione nazionale alpini di dedicare una piazza a Nicolò Giani, concittadino medaglia d'oro per l'eroismo manifestato durante la campagna d'Albania, ma anche autore di libelli antisemiti (*Perché siamo antisemiti*, 1939).

68. Francesco Rutelli, *Piazza della libertà. Storia di un cambio di generazione*, Milano, Mondadori, pag. 121-122.

69. Luca Zevi, "Uno spazio aperto sul labirinto dell'altra storia" in IRSIFAR, *L'idea di contemporaneità e la trasmissione storica*, Roma, Carocci, 1997, pag. 144.

70. Va notato come anche da parte di importanti esponenti della coalizione di centro sinistra ci si sia richiamati alla necessità di giungere a una pacificazione. È il caso dei ripetuti inviti in tal senso mossi dal presidente della Camera, l'onorevole Luciano Violante, tanto in sede di riflessione saggistica, quanto attraverso dichiarazioni e atti pubblici.

Anche se non ci sembra di poter sostenere che le posizioni di Violante abbiano contribuito significativamente a innescare il processo revisionistico, rimane difficile non pensare che lo abbiano, perlomeno, legittimato da sinistra.

71. Dall'intervento di Ferruccio Parri in occasione del ventennale della strage, ora in Attilio Ascarelli, *Le Fosse Ardeatine*, Roma, Canesi, 1965, pag. 109.

72. A. Portelli, "Le Fosse Ardeatine e la memoria" in op. cit., pag. 104-105.

73. Ivi, pag. 114.

74. Ivi, pag. 114.

75. "Gli ebrei, imbarazzante presenza ai margini della fase nazionalizzatrice, adesso sono gli unici protagonisti. A ogni fase del processo Priebke, è a loro che si chiede il commento" in A. Portelli, *L'ordine è già stato eseguito*, op. cit., pagg. 337-338.

76. A. Portelli, "Le Fosse Ardeatine e la memoria" in op. cit., pag. 115.

77. A. Portelli, "Rappresentazioni del processo Priebke. Giudici, storici e giornalisti" in AA.VV., *Priebke e il massacro delle Ardeatine*, op. cit., pag. 94.

78. Citato dalla bozza del programma della manifestazione, conservata presso l'Istituto storico della Resistenza e di storia contemporanea di Modena. Dobbiamo ringraziare il suo presidente, Claudio Silingardi, per la segnalazione.

79. Piero Caleffi "I campi di sterminio" in AA.VV., *Fascismo e antifascismo (1918-1946): lezioni e testimonianze*, Milano Feltrinelli, 1962, pp. 432-435.

80. Ivi, pag. 433.

81. A. Bravo, "Gli scritti di memoria della deportazione dall'Italia (1944-1993). I significati e l'accoglienza" in Paolo Momigliano Levi (a cura di), *Storia e memoria della deportazione. Modelli di ricerca e di comunicazione in Italia e in Francia*, Firenze, La Giuntina, 1996, pag. 68.

82. A. Rossi-Doria, *Memoria e storia: il caso della deportazione*, op. cit., pag. 38.

83. Ivi, pag. 42.

84. Giacomo Debenedetti, *Otto ebrei*, Milano, Il Saggiatore, 1961, pag. 54-55.

85. A. Rossi-Doria, *Memoria e storia: il caso della deportazione*, op. cit., pag. 44.

86. Enzo Traverso, "Fare i conti col passato. Storicizzazione del nazismo e memoria dei vinti" in *Insegnare Auschwitz*, op. cit., pag. 7.

87. La serie *Holocaust* (1978) venne girata per la rete televisiva NBC dal regista Marvin Chomsky (lo stesso che aveva firmato il feuilleton *Radici*). Nel nostro paese la serie venne trasmessa a puntate a partire dal 20 maggio 1979. La puntata mandata in onda il 19 giugno, in particolare, fu seguita da più di 24 milioni di telespettatori e risulta al secondo posto tra le trasmissioni maggiormente seguite quell'anno (cfr. A. Grasso, *Storia della televisione italiana*, Milano, Garzanti, 1992, pagg. 354 e 363).

88. Annette Wieviorka, *L'era del testimone*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999, pag. 135.

89. Alvin Rosenfeld citato in A. Wieviorka, *L'era del testimone*, op. cit., pag. 132.

90. Citato su *La Repubblica*, 11 ottobre 2000.

91. Si veda *Die Zeit*, 3 dicembre 1998.

92. Il testo di Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance* (Paris, La Découverte, 1997) offre preziosi spunti per orientare la riflessione.

93. S. Levi Della Torre, *Mosaico*, op. cit., pag. 56.

94. *Triangolo Rosso*, 2, aprile 1997, pag. 3. Il periodico dell'Associazione nazionale degli ex deportati politici ha ospitato in quell'occasione un'ampia raccolta di interventi sulla questione.

95. Ivi, pag. 2.

96. Athos De Luca in *Triangolo Rosso*, cit., pag. 3. Nel corso del dibattito seguito alla

presentazione delle proposte di legge sono state avanzate altre possibili ricorrenze: da quella del 5 maggio, anniversario della liberazione di Mauthausen, l'ultimo dei grande campo ancora in funzione nel 1945 (cfr. Dario Venegoni, "Nessuna discriminazione nel ricordo", *L'Unità*, 12 febbraio 1997), a quella del 22 marzo (1933), giorno dell'apertura ufficialmente annunciata del primo campo nazionalsocialista (Giovanni Melodia, "Forse il 22 marzo mette d'accordo tutti", in *Triangolo rosso*, cit., pag. 8).

97. Il testo completo della legge promulgata il 20 luglio 2000, n. 211, si trova in *Gazzetta Ufficiale* n.177 del 31 luglio 2000.

98. Michele Sarfatti, "Shoah senza fascismo", *L'Unità*, 7 aprile 2000.

99. Dopo l'approvazione alla Camera, avvenuta con la quasi totale unanimità il 28 marzo 1999, il disegno di legge si è bloccato in Senato per il dissenso da parte di rappresentanti del Polo, che avrebbero voluto, in omaggio alla condanna degli "opposti totalitarismi", estendere la commemorazione alle vittime delle "repressioni politiche, le vittime del lavoro forzato, dovunque, in Europa, sotto le dittature di ogni regime, è mancata la libertà, e per ricordare inoltre tutte le violenze e le stragi perpetrate in nome di ideologie oppressive prima, durante e dopo la guerra 1939-1945 per motivi razziali, etnici, religiosi, politici", come si legge nell'articolo 1 del disegno di legge per l'istituzione di una "giornata nazionale dedicata a tutti i deportati nei campi di concentramento nel corso della guerra del 1939-1945", presentato in Senato il 3 febbraio 2000 avendo come signatari tre deputati di Forza Italia. La formulazione di un testo non omissivo, definendo chiaramente il fenomeno storico a cui la memoria si intende richiamare, avrebbe permesso di sgomberare il campo da estensioni inappropriate, svelando immediatamente come strumentali tali richieste.

100. Legge 10 agosto 2000, n. 249, "Contribuzione dell'Italia al Fondo di assistenza a favore delle vittime delle persecuzioni naziste", pubblicata in *Gazzetta Ufficiale*, n. 207 del 5 settembre 2000.

101. Yannis Thanassekos, "L'insegnamento della memoria dei crimini e dei genocidi nazisti. Per una pedagogia dell'autoriflessione" in *Insegnare Auschwitz*, op. cit., pag. 23.

102. Jean-Michel Chaumont, "Auschwitz oblige? Cronologie, periodizzazioni, inintelligibilità storica" in *Insegnare Auschwitz*, op. cit., pag. 64-65.

103. Liana Millu, *Dopo il fumo. "Sono il n. A5384 di Auschwitz-Birkenau"*, Brescia, Morcelliana, 1999, pag. 26.

104. Jean-Michel Chaumont, "Auschwitz oblige? Cronologie, periodizzazioni, inintelligibilità storica" in *Insegnare Auschwitz*, op. cit., pag. 53.

105. Citato in Alan L. Berger, "La Shoà nella letteratura americana: testimoni, non testimoni, falsi testimoni" in AA.VV., *Pensare Auschwitz*, Milano, Thalassa De Paz/Luca Gentili/Tranchida Editori, 1995, pag. 88. L'articolo di Berger muove a partire da un dibattito sviluppatosi negli Stati Uniti a proposito della cosiddetta letteratura dell'Olocausto.

106. A. Wieviorka, *L'era del testimone*, op. cit., pagg. 144-145.

107. Ivi, pag. 145.

108. Anna Bravo, "Interrogare la memoria al presente" in Enzo Traverso (a cura di), *Insegnare Auschwitz*, op. cit., pag. 67.

109. Norma Rosen citata da Alan L. Berger, "La Shoà nella letteratura americana: testimoni, non testimoni, falsi testimoni" in op. cit., pag. 88.

110. "E i delegati guardarono in faccia il Millennio", *L'Unità*, 17 gennaio 2000.

111. Apparso nel 1995 in Germania nella Jüdischer Verlag della casa editrice Suhrkamp, *Bruchstücke* è stato tradotto l'anno successivo da Mondadori.

112. Una ricostruzione dell'intero *affaire*, curata da Elena Lappin, è apparsa sotto il ti-

- tolo *The Man with two Haeds*, sulla rivista inglese *Granta*, maggio-giugno, 1999.
113. Sergio Romano, *Lettera a un amico ebreo*, Milano, Longanesi, 1997, pag. 17.
114. L'intervista è apparsa sul quotidiano *Avvenire* del 31 ottobre 1997.
115. Tommaso Detti e Marcello Flores, "Il revisionismo malinteso" in *Il Mulino*, cit., pag.10.
116. La ricerca, affidata a Renato Mannheimer, è apparsa sul mensile *liMes*, 4, 1995.
117. Con la circolare 411 del 9 ottobre 1998, il Ministero della Pubblica Istruzione ha predisposto un apposito fondo da destinarsi al finanziamento di progetti didattici relativi alla storia della deportazione e dello sterminio nazisti.
- 118 Ernesto Galli della Loggia in *Corriere della sera*, 24 dicembre 1999. L'iniziativa è stata lanciata con un articolo di fondo comparso in prima pagina del quotidiano, e ampiamente ripreso nei giorni successivi, sotto il titolo evidentemente influenzato dal periodo natalizio "Un bambino, un Natale. La memoria come dono".
- 119 Emma Schnur, "Pédagogiser la Shoah?" in *Le Débat*, 96, 1997. Ma si vedano anche le osservazioni espresse nell'intervista a Schnur pubblicata in questa sezione del *Bollettino*.
120. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986, pag.128.
121. In *Diario della settimana*, 11, mercoledì 15-martedì 21 marzo 2000.
122. Una educatrice insisteva nel farci notare come i critici del film di Benigni, pochissimi per la verità, non si rendono conto dell'importanza che riveste *La vita è bella*, in quanto unica pellicola "che possiamo mostrare a ragazzi di sei-sette anni". Il suo punto di vista, evidentemente, le impediva di chiedersi se fosse proprio necessario insegnare la memoria a scolari così giovani.
123. Primo Levi, *La tregua*, Torino, Einaudi, 1971, pag. 251.
124. E. Traverso, "Lo schermo edificante", in *Passato e presente*, 48, 1999, pag. 16.
125. Ivi, pag. 17.
126. Tra le rare critiche ricordiamo quella dell'editore Daniel Vogelmann, apparsa su *Triangolo rosso*, 1, 1998, pagg. 34-35.
127. E. Traverso, "Lo schermo edificante", cit., pag. 20.
128. Roberto Benigni e Vincenzo Cerami, *La vita è bella*, Torino, Einaudi, 1998, pag. IX.
129. E. Traverso, "Lo schermo edificante", cit., pag. 16.
130. Giuliana Tedeschi, *C'è un punto sulla terra... Una donna nel Lager di Birkenau*, Firenze, La Giuntina, 1988, pag. 11.

Riscontri

La città si racconta... Rassegna di narratori veronesi degli anni novanta (1994-2000)

di Paola Azzolini

Chi è, cosa è l'italiano? Domanda insidiosa e fallace, come scriveva Giulio Bolati trent'anni fa nella *Storia d'Italia*, pubblicata da Einaudi, perché:

la domanda dà per scontato che l'italiano è, proprio mentre il *melting pot* delle migrazioni interne [e esterne e multirazziali], l'azione livellante delle comunicazioni di massa e la dinamica di un'economia industriale avanzata, pur tra squilibri di ogni sorta, proiettano sul telone del futuro, l'ipotetica figura di un italiano standard, o almeno più uniforme e stabile di quel che non sia oggi; figura ipotetica, [...] e tanto semplificata da sembrare scarsamente probabile, ma comunque attiva, [...], nel senso che ci fa misurare per confronto le persistenti varietà, difformità, contraddizioni [...].¹

Sono passati trent'anni e quell'italiano medio che allora era in progetto forse si è incarnato. Ma che lineamenti ha? Le differenze regionali sono rimaste, differenze così lungamente segnate nel corso dei secoli? O la globalizzazione le ha cancellate insieme con molto altro, buono e meno buono? È una delle domande che ci possiamo ragionevolmente fare leggendo i romanzi scritti da veronesi, per scelta o per nascita, nell'ultimo quinquennio.

Si sa che l'immaginario romanzesco non è la migliore o più obiettiva fonte di informazioni. Ha però il vantaggio di trasmettere, più che i fatti, le emozioni, le idee, e il modo in cui sono state vissute. Così forse nel breve excursus che proponiamo, tra molto altro, può affacciarsi anche l'ennesima metamorfosi dell'*Italiano* nella sua varietà veronese. Il caso (o un destino legato a questa scadenza di millennio?) ha voluto che nel giro dell'ultimo quinquennio siano usciti parecchi romanzi che hanno come tema più o meno centrale, questa città o la sua provincia, vista quasi sempre con il filtro dell'autobiografia, schermato o meno, insomma un ritorno al passato con gli occhi del presente². Ogni racconto o romanzo riproduce uno spicchio di realtà filtrata dal ricordo, o dall'emozione, ma anche dallo spirito critico, dalle idee, dall'intelligenza di chi scrive.

Sul finire del 1999 esce un libro intervista dello scrittore veronese Giovanni Dusi, *Il migliore dei mondi possibili*.³ Non è un romanzo, ma una sorta di efficace "ritratto in piedi" dell'autore, un noto romanziere, che traccia con sicurezza, tra domande e risposte, un quadro delle vicende del dopoguerra con riferimento anche alla nostra città, ma da una prospettiva più ampia, senza tracce di localismo ideologico. Tutto immerso in un'aura di disincanto, cui il titolo volterriano conferisce l'ombra di un'ironia sorridente, e, ci si passi il bisticcio,

seria, senza illusioni, il protagonista si volge indietro a guardare le rovine del "migliore dei mondi possibili".

Che però è anche l'unico possibile, perché reale, e allora l'ironia è il segno del distacco della ragione, in definitiva dell'equilibrio che ci permette di sopravvivere alle rovine della storia. A lettura conclusa resta l'idea che alla vicenda politica e letteraria di Giovanni Dusi, scrittore, ma prima partigiano, uomo politico, ingegnere e imprenditore, nei tumultuosi anni di fine secolo, si adica il motto famoso: pessimismo della ragione, ottimismo della volontà. In questo profilo di biografia intellettuale, ma anche ritratto di un mondo che cambia, la ragione, proprio la ragione dell'illuminismo, in queste pagine più volte invocata, distingue e brucia le illusioni con la sua luce fredda e chiara, ma non disperde la forza e l'utopia dell'azione, che è azione anche politica o letteraria, ma soprattutto azione del pensiero che fuga le ambagi dell'irrazionale e incita a riprendere il cammino. Dusi scrittore nasce dall'incontro di due interessi che spesso si intrecciano e si modificano a vicenda, l'interesse per il mondo dei sentimenti e l'interesse per la storia e la politica.

Credo di non avere – dice Dusi – la fantasia narrativa che serve, ad esempio, per un libro di avventure o per un racconto poliziesco [...]. Sentimenti e pensieri si intrecciano. C'è un arco sotteso fra emozioni e idee: si alimentano a vicenda e le idee possono essere emozionanti.⁴

In ogni romanzo di Dusi e nella poetica che si riflette in questa intervista, quel che colpisce è il fitto intreccio "fra le condizioni fra le quali la società è andata evolvendosi e la loro influenza sulla vita privata".⁵

Un romanzo di idee che potrebbe anche influire sulle vicende umane più generali, come talvolta è accaduto, ma

non presumo di avere insegnamenti o soluzioni da trasmettere. Il punto è che la sorte, il futuro destino dell'umanità, è un tema che mi coinvolge, non solo intellettualmente, ma ancor più emotivamente.⁶

Sta di fatto che in questo dialogo passa, insieme ai ricordi di un'intensa evoluzione personale, molta storia del nostro tormentato Novecento, storia italiana e storia cittadina: la resistenza partigiana nel Veneto e a Verona, la liberazione, i contrasti che preparano in questa città le lotte fra i partiti di destra e di sinistra degli anni del dopoguerra, le speranze degli anni Sessanta e le fiammate del Sessantotto. Scorrono episodi e personaggi: il rapimento Dozier, le vicende di una testata rivoluzionaria, "Lavoro Politico", e il suo declino, l'inchiesta sul manicomio di San Giacomo, le vicende che portano alla fine, un po' grottesca dell'associazione "la Consulta". E fin qui la vicenda della città è vista

attraverso la storia delle frange laiche di sinistra e di estrema sinistra, minoranze audaci e sostenute dalla sinistra nazionale, che innescarono alcune battaglie civili di grande portata come quella contro i manicomi, preludio alla legge Basaglia. Si trattò di una vera e propria vittoria contro le strutture oppressive dell'ospedale psichiatrico, di fatto uno dei primi efficaci processi alle istituzioni promosso da un movimento di base, cui seguiranno altre contestazioni al funzionamento di ospedali, carceri, caserme, scuole e università. Ma in queste pagine si tocca anche il tema del terrorismo, delle stragi e degli attentati da cui Verona, come dimostra il rapimento Dozier, non fu immune. Ma il piano del terrorismo era non solo delinquenziale, ma insensato. Fu la metamorfosi dello spontaneismo creativo del sessantotto, trasformato in violenza "per una sciagurata mancanza di etica politica e capacità di analisi sociale". E l'analisi vale anche per i gruppuscoli veronesi.

In tempi più vicini a noi Dusi rievoca la nascita del quotidiano "La Cronaca" e la sua rapida fine, privo dell'appoggio di quella stessa minoranza di cittadini di sinistra che lo aveva, almeno in parte voluto; il fallimento della coalizione di centro sinistra nelle amministrative del 1993, vinte dal Polo; l'ascesa della Lega, il dilagare del femminismo e dei gruppi culturali delle donne in città.

Dusi si fa portavoce e interprete così, con i toni piani e accettabili delle diagnosi che nascono dalla ragione e dalla ragionevolezza, oltre che dall'esperienza, di una Verona senz'altro di minoranza, intellettuale, borghese o piccolo borghese o operaia, ma con un suo progetto, negli anni '70, di società umana e vivibile, progetto sempre dilazionato da altre forze emergenti, legate al mondo produttivo in rapidissima espansione. Anche le operazioni culturali che questa fascia di società conduce hanno il respiro di incontri e scambi con tutta l'intellettualità nazionale e segnano una stagione in cui nasce in città una casa editrice di respiro assolutamente libero da condizionamenti economici (causa questa non ultima della sua relativamente breve stagione), come quella di Giorgio Bertani, il primo a pubblicare in Italia Paul Nizan e il teatro di Dario Fò, e un'associazione culturale come La Consulta che fa arrivare in riva all'Adige Bobbio, Galante Garrone, La Malfa, Camilla Cederna, Umberto Eco, per ricordare soltanto alcuni nomi.

Alla fine degli anni ottanta crolla il regime sovietico e nei primi anni novanta va in crisi il sistema dei partiti italiani, anche perché corruzione, malaffare e cattiva amministrazione ne minano la credibilità. Nascono nuovi soggetti come alla Lega e poi il Polo. Nel '92 con l'arresto di Mario Chiesa per corruzione inizia la lunga stagione di Tangentopoli. Nel Veneto e a Verona l'elettorato democristiano si schiera con la Lega e con il Polo, dove confluiranno anche i socialisti ridotti allo stremo dalla falce di Tangentopoli. Nel '93 il Polo vince a Verona le elezioni amministrative.

Sullo sfondo di queste vicende recenti, Dusi torna al problema di una possibile definizione di una "identità veneta". Secondo lui, e la definizione ci pare abbastanza congruente con quanto vanno scrivendo anche altri autori presenti in questa rassegna, da punti di vista diversi, ha al suo centro quel fenomeno che lo storico inglese Paul Ginsborg, riprendendo un termine del sociologo americano, Edward Banfield, definisce *familismo*. Valori e disvalori si trasmettono soprattutto attraverso la famiglia, una pseudo sapienza che ha aspetti positivi e negativi e che favorisce la continuità di forme mentali, costumi, modi di vita che persistono anche accanto a indicazioni che vanno in senso opposto, più globalizzante. Ma, negativamente, questa persistenza alimenta il localismo.

Per quel che riguarda Verona e il Veneto le spiegazioni strutturali sono note. Una tradizione economica contadina e agricola con un passato recente di basso reddito e scarsa presenza industriale. Un'antica situazione di subordinazione politica nei confronti di Venezia capitale o di dominazioni straniere. Atteggiamenti di timore rispettoso verso l'autorità. Una delega ininterrotta in campo morale sociale al potere religioso. E a livello individuale capacità di lavoro, spirito di sacrificio, prudenza, moderazione. Virtù e difetti. Poi nel corso degli ultimi tre decenni, è iniziata e si è confermata quella trasformazione nota come miracolo del Nord Est.⁷

Il benessere ha creato nuovi timori, la paura di perdere ciò che è stato conquistato, per colpa altrui magari. Il nuovo nemico ha il volto di un potere antico e ed è lo stato centrale, la sua politica, la sua burocrazia.

Un'analisi non sempre obiettiva [...] E si sottovalutano gli aspetti negativi della trasformazione: una crescita disordinata, priva di pianificazione territoriale, causa di devastazioni ambientali, congestione del traffico, pericoloso inquinamento.⁸

L'opinione di Dusi è quella di un'intellettuale cosmopolita, veronese fino ad un certo punto, che osserva il suo mondo con il distacco e l'equilibrio di chi ha molto vissuto anche altrove. Anche di qui viene la razionalità limpida e convincente delle sue osservazioni.

Ma la gente comune o anche soltanto chi privilegia le sue emozioni, piuttosto che i concetti, come ha vissuto questi mutamenti epocali? Quali sono stati i loro pensieri, le ferite che il mutare di un mondo antico come quello contadino ha provocato? Come ci vedono gli altri, quelli che non sono né veronesi, né italiani? Soprattutto alcuni fra i libri che abbiamo preso in esame rispondono da punti di vista diversi a questa domanda: i romanzi di Tim Parks, inglese, ormai naturalizzato a Verona e precisamente a Novaglie, un borgo collinare ancora abbastanza ameno, nonostante la cementificazione da cui è minacciato; il volume di Gaetano Bellorio, *Il silenzio dei profeti*, che del mondo

contadino scomparso traccia una elegia piena di rimpianti senza consolazione; *Pulviscolo* di Franco Ceradini che arriva, con la storia delle inquietudini di quattro adolescenti fino ad anni recentissimi e ai mutamenti irreversibili che la speculazione ha segnato sul territorio della Valpolicella.

I tre romanzi di Tim Parks, nell'ordine di pubblicazione in Italia, *Italiani*⁹, *Un'educazione italiana*, *Cara Massimina*, sono ambientati tra Verona e Montorio veronese, un borgo tra risorgive e laghetti ai margini della città. Dal momento che usano nel titolo l'aggettivo *italiano*, siamo autorizzati a pensare che tentino una risposta al problema che abbiamo posto più sopra, dalla specola del Nord-est e della fascia veronese del nord est, ma con quello sguardo da lontano che è particolarmente acuto e che anche nel passato ci ha fornito alcune definizioni, magari parziali, ma vere, del carattere nazionale. Il quadro che Parks ci offre dell'italiano nella sua varietà veronese, arguto e ironico fino a sfiorare l'acredine, finisce per essere una immagine entomologica, nella sua maniacale precisione, di particolari quotidiani e di caratteristiche epocali e sociologiche. E, al rovescio, illumina anche chi scrive e le sue origini, così presenti e così inglesi.

Il viaggio in Italia è sempre stato un momento fondamentale della educazione del "Giovin signore" aristocratico o alto borghese dell'Inghilterra settecentesca. Nell'ottocento era anche un modo di manifestare il legame tra i patrioti italiani e gli inglesi democratici, legame alimentato dagli esuli in Inghilterra, alla ricerca di un appoggio contro gli austriaci. Ma soprattutto l'Italia era il paese dell'amore, del sole e dell'arte classica e rinascimentale, il paese della spontaneità e del sentimento. Si pensi a Byron, alla sua Venezia crepuscolare, trasgressiva, agli amori fiorentini di Elisabeth Barret e Robert Browning, agli anglo-fiorentini che tra otto e novecento dell'Italia amavano tutto, l'arte e anche i suoi straccioni, così vitali, così pieni di simpatia e di libertà. Almeno così li vedevano. E in questo brevissimo elenco non può mancare il mito d'amore di Foster nella fiorentina *Camera con vista*. Ora gli alter-ego di Tim Parks ossia i suoi personaggi, come Morris Duckworth in *Cara Massimina*, ma anche la voce narrante che dice "io" negli altri due libri "italiani", sospesi fra autobiografia e oggettività del racconto, possiamo considerarli gli epigoni senz'aura dei viaggiatori romantici o inizio secolo. Approdano non nella terra del sole, ma fra le nebbie padane, tra l'Adige e le colline e sono immersi nei fenomeni di mutamento della società industriale avanzata nel triangolo del nord-est con baricentro a Verona, un triangolo devastato dal benessere, in cui l'italianità o la veneticità, di cui si diceva, vegeta faticosamente tra vecchio e nuovo con una sua stranita e surreale fisionomia, non del tutto chiara neppure a chi se la porta addosso.

Cara Massimina, ultimo pubblicato della trilogia italiana, ma primo scritto dall'autore, è una sorta di thriller comico che si svolge fra le stradine del quar-

tiere Duomo , dove abitano gli inglesi, spesso agiati esuli volontari che scelgono per un periodo di fare una vita bohémienne, e le case lussuose, piene di quadri falsi e statuette, della borghesia recente, senza cultura, sempre legata a un cattolicesimo di facciata, che possa far perdonare gli strepitosi guadagni. Il protagonista, insegnante di inglese mal pagato, ciruisce una ragazza benestante e minorenne, poi la rapisce e la uccide. Morris, nuovo eroe tenebroso, una sorta di personaggio machiavellico e demonico, ma segnato da un'inettitudine che ne fa un erede di Oblomov o dei personaggi sveviani, si fa gioco, nella sua scaltra ferocia, dell'ingenuità della nuova borghesia veronese, fatta di arricchiti senza scrupoli, ma ammantata di devozione. Il ritratto della nuova società del benessere si lega però anche al ritratto, ironico e surreale, delle inquietudini ambiziose "dell'artista da giovane". Sotto gli occhi freddi e calcolatori di Morris, morale, religione, valori si sgretolano fra pavimenti di marmo, infissi lucidi di legno, mobili costosi e senza gusto, riedizioni di antichi capolavori diligentemente copiati dagli artigiani, per altro abilissimi, del triangolo del mobile nella Bassa veronese. Così tra il demone meschino che è Morris e i suoi padroni ricchi si stabilisce una certa equivalenza che sta nel vuoto sostanziale e negativo che li avvolge. L'umano sta lentamente scomparendo da questi volti diventati maschere e l'unica umanità diventa quella della vittima predestinata, l'ingenua Massimina. Sullo sfondo, come una scena di teatro, la vecchia Verona dei palazzi medievali, le chiese, il fiume, immobile e senza tempo, reliquia del passato che non passa, ma che col presente ha poco a che fare.

Il ritratto sociale degli altri due libri si costruisce non sul rispecchiamento quasi complice tra protagonista e ambiente, ma su una precisa distanza tra chi racconta in prima persona, e quel che vede intorno a sé nelle colline di Montorio o piuttosto Montalto, come viene chiamato nei due testi il borgo veronese, per creare un leggerissimo velo tra realtà e finzione. Per *Un'educazione italiana*, seguito del per noi più interessante *Italiani*, possiamo sbrigarci utilizzando le parole dell'autore che esauriscono soltanto il senso ultimo del testo, non certo la piacevolezza narrativa da cui è pervaso:

Mi resi conto che si sarebbe potuto scrivere un libro su come crescono i bambini in Italia, su come diventano italiani, dato che la nazionalità, chiaramente, non è un fattore genetico, ma una sorta di condizionamento generale, un destino collettivo, qualcosa che facciamo insieme e attraverso cui dobbiamo passare, volenti o nolenti.

Affermazione che punta su quel mutamento che anche Bollati sopra citato segnalava. In *Italiani*, che però, torniamo a ricordarlo, nell'originale inglese suonava *I miei vicini*, il narratore si muove fra le risorgive e le villette di speculazione di Montalto come se avesse un casco coloniale in testa, novello esploratore che va esaminando e annotando con minuzia abitudini e manie dei nuovi

selvaggi post-industriali. Sotto quest'occhio antropologico i paradossi fra vecchio e nuovo risaltano illuminati da un'ironia penetrante che colpisce perentoria i vizi di un distacco non compiuto o mal compiuto dalle radici arcaiche della società contadina, che si è dissolta senza scomparire. Il ricordo di miserie e talvolta di crudeltà secolari governa ancora i comportamenti di tutti o quasi. Il venditore di pane lesina sul centesimo nel suo sgabuzzino e però è il proprietario dei terreni edificabili su cui si insedieranno le nuove speculazioni. Il cane sta sempre legato alla catena perché bisogna che stia peggio dei cristiani, se no che differenza ci sarebbe tra le miserie degli uomini e quelle degli animali? Qualcuno deve pure star peggio! Il vino, nettare antico, è ancora il segno della felicità transeunte della tavola, del lavoro buono dei campi e il rito della conservazione, dell'imbottigliamento si celebra tale e quale nelle nuove cantine di cemento, come nelle cantine ad arco nelle vecchie case di campagna. La ricchezza non ancora digerita ha i suoi emblemi, i suoi discutibili *status symbol*: le recinzioni che circondano ogni villetta nel più puro stile "geometra", a segnare confini di proprietà con un puntiglio memore di passati espropri e miserie; i giardinetti, vere parodie dei giardini all'italiana signorili, ordinati e vuoti come piccoli cimiteri, con le aiuole minuscole e precise, i fiori fra il ghiaino dei sentieri, dove nessuno, nemmeno il gatto si azzarda a passeggiare, la taverna che replica il mito antico della cantina o della dispensa aggiornandolo al nuovo benessere.

Ma c'è molto altro: la società del benessere è cittadina nel suo rapporto con l'autorità e con le leggi e allora l'occhio inglese del narratore, rispettoso dello stato, rileva con la solita ironia gustosa e, per noi che siamo parte in causa, abbastanza amara, la fiducia un po' primitiva e sostanzialmente illegale, tutta italiana nel "pezzo di carta", la burocrazia elefantasca e inutile, il potere accettato e "regolare" delle bustarelle, le virtù taumaturgiche del condono edilizio, il sostanziale affidamento alla Democrazia Cristiana (siamo nel 1990, non c'è stata ancora Tangentopoli, né la Lega), come un tempo agli antichi padroni aristocratici, e il dominio indiscusso della gerarchia ecclesiastica non tanto sulle coscienze, ma soprattutto in politica e nel sociale. Il parroco di Montalto è caritatevolmente antirazzista, anche se sui muri del paese giganteggia la scritta: Stranieri fora dal Veneto. Per il controllo delle nascite però media gli insegnamenti restrittivi del Vaticano con un prudente consiglio a regolarsi secondo coscienza. La religione per questi contadini che non si sono ancora del tutto inurbati, è un'identità necessaria, un passaporto per la vita e l'aldilà. Non importa se si tratta spesso solo di una facciata, che non impedisce comportamenti negativi. Dio c'è e tanto basta. Il narratore laico, che ha lasciato il Dio protestante di suo padre, lega giustamente la situazione dei suoi vicini appena inurbati alla sopravvivenza di un'antica cultura della terra e del Dio terrestre che per secoli li ha accompagnati. Ma la fisionomia che ne esce è abbastanza inquietante:

[...] Geremia, scopriamo ha un modo di discorrere non molto dissimile dal suo lupo che tende il collo alla catena e salta avanti e indietro con aria minacciosa. Adesso si mette a schernirci. Tutti hanno un padrone, anche se si tratta solo del denaro. Per che cosa vivo? Devo vivere per qualche cosa, e quella è la mia religione. E allora che cos'è? [...] ma capisco subito che è inutile mettersi a discutere, perché entrambi conosciamo la nostra realtà: la sua è fatta di vigne e potature, la mia di città e traduzioni.¹⁰

Questa identità antica e contadina conta anche nella politica, nella fedeltà al partito che appare il più legato a quella stessa cultura, a quelle origini, la Democrazia Cristiana. I pochi aderenti al partito comunista vegetano davanti a un bottiglione di vino nella sede, piccola e soffocante, o al Circolo Primo Maggio, luogo più piacevole, ma sempre sede di minoranze. La sinistra conta poco o nulla e alle elezioni il 90 per cento va a votare preoccupato di sventare un'utopistica vittoria dei comunisti.

O forse – è questa la spiegazione che mi sembra più verosimile – forse, malgrado tutte le disillusioni, resta ancora una profonda e sentita soddisfazione per come vanno le cose e la determinazione che rimangano così. Io credo a questa soluzione perché è il marchio di quella schizofrenia, così radicata negli italiani, che è la fonte del loro fascino: il Papa adorato e ignorato, la legge ammirata e scavalcata, i politici disprezzati e rieletti. L'abisso tra la facciata dell'ufficialità e il pensiero privato non potrebbe essere più grande di quanto lo è in Italia. Ma nel segreto della cabina elettorale, quella facciata è sempre sostenuta e puntellata. Nulla cambia. L'Italia, si direbbe, è come ingessata al culmine della sua prosperità post bellica.¹¹

A dieci anni di distanza ci si chiede se questa diagnosi si può ripetere. La caduta del muro di Berlino, la globalizzazione sempre più avanzata, l'Europa in cui siamo entrati, la società multirazziale che sta diventando una realtà quotidiana, insieme a una rinata ostilità verso ciò che è straniero, hanno ridisegnato i lineamenti dell'italiano del Nord Est? O piuttosto l'identità europea, ufficialmente riconosciuta, abbattendo gli steccati dei nostri giardinetti, scioglie anche quel legame semplice e indiscusso col passato, soprattutto il passato contadino e ci fa tremare di fronte al nuovo che avanza? E il rimedio è davvero ridiventare eredi degli ignoti antenati Celti, di cui favoleggiano i raduni delle camicie verdi a Pontida?

Un recente film televisivo di Mario Monicelli, *Come quando fuori piove*, geograficamente ambientato nel Veneto più a est, ripropone, sempre con il pas s-partout dell'ironia, l'immagine di questo mondo privo di valori positivi, sospeso alla fragile sicurezza dei soldi e del successo e in cui i nuovi emarginati sono quelli che sentono il disagio di questo vuoto, incapaci di seppellire la propria estraneità a questi miti fragili, ma anche incapaci di scoprire e rilanciare dell'altro. Il che non impedisce il "buonismo" di alcuni, espediente narrativo o riflesso della realtà, che però serve a tenere tutti quanti tranquil-

li. Anche Tim Parks, che, riconciliato, nell'epilogo degli *Italiani*, dichiara che da Verona non si muoverà più.

L'elegia della società contadina scomparsa è la musa, con il volto raccolto e intenso della memoria e della personale esperienza, del libro *Il silenzio dei profeti*¹² di Gaetano Bellorio, veronese.

Nel settembre del 1967 le ruspe radevano al suolo l'ultima corte contadina della Campagnola, la fattoria El Cason. Se confrontiamo un'immagine della Campagnola degli anni settanta e poi quella sempre più cementificata di oggi, con le foto che Guerrina Richelli, una delle ultime sopravvissute dei contadini del Cason, aveva amorosamente raccolto in un album pubblicato per pochi intimi, non possiamo trattenere un sospiro di melanconico rimpianto.¹³ La Campagnola: quella lingua di terra lambita dall'Adige che si incastra nella controansa in cui si stende la Verona vecchia, terra di vigne, di orti, con il suo Prato Santo, i conventi, la mole austriaca dell'Arsenale Francesco Giuseppe, le eleganze un po' liberty della città giardino di Borgo Trento e, al confine settentrionale, la parrocchiale di San Giorgio con la stazioncina del trenino che metteva in comunicazione Verona con Caprino, ai piedi del Baldo, e con il lago di Garda. Ai primi del '900, una Trezza, figlia dei vecchi padroni, che avevano avuto quelle terre fertilissime dal governo austriaco per le loro benemeritenze come esattori del dazio, aveva sposato il conte Aquarone, portandosele come dote. El Cason era una bella corte cinta da un muro, con un portone ad arco di pietra nell'attuale via XXIV Maggio, ma con i campi arrivava fino a via Farnata degli Uberti e a Lungadige Attiraglio.

Dentro quel muro abitavano le famiglie degli ortolani, con otto, dieci figli, che ogni mattina caricavano sul carretto le verdure fresche, la frutta da portare in città. Entravano dal Ponte Garibaldi con i casotti dei dazieri incaricati di incassare la "palanchetta" di pedaggio imposta dal costruttore Newille e avallata dal sindaco Guglielmi, con i bambini in collo per risparmiare "un scheo". La domenica c'era la messa e le funzioni a San Giorgio e lì i "Campagnoli" si esibivano come cantori in coro, solisti, campanari e organisti. L'album fotografico di Guerrina Richelli conserva le immagini e alcuni nomi: i Tanto, i Polachi, i Cona, i Trucheti, i Belorio, insieme ad altri, diventati discretamente famosi: Piero De Biasi, basso, Giuseppe Agostini, tenore, Stella Avesani, soprano. Avevano cantato alla Scala, al Metropolitan e poi erano rimasti in America per sempre.

Per le "scaesagne" arrivavano in passeggiata i cittadini, anche illustri, Angelo dall'Oca Bianca, pittore, il cardinale Bacilieri, Berto Barbarani, poeta, che si ispirava al verde delle campagne e scriveva del "bel perseggheto, nato in Campagnola". Il 5 aprile tutta la comunità festeggiava San Vincenzo Ferreri, protettore delle campagne: l'altarino sotto il volto che portava nei campi veniva addobbato con fiori, candele e drappi di lino bianco. Alla sera il parroco di San

Giorgio con le "cantorine" veniva a pregare il rosario e a cantare gli inni. Era una grande festa che coinvolgeva tutto il vicinato.

Quattro secoli di vita contadina, con i suoi eroi ignoti, caduti nelle due guerre mondiali, i suoi riti e una religione della terra insieme crudele e sicura: nascevi e morivi lì dove erano nati e morti i tuoi padri e i padri dei tuoi padri. Il lavoro era duro, dall'alba al tramonto, i figli erano una benedizione e una miseria, con il gastaldo che si portava via metà delle rendite dei raccolti, il padrone esoso, le malattie, la fame. Fra le mura del Cason viveva un paese, una comunità unita dalla stessa sorte e dalla stessa fatica ingrata eppure amata. Il lavoro della terra infatti non è un lavoro come un altro, come è diventato oggi, che la tecnologia ha mutato ritmi e ricavi, tecnicizzato ogni atto, dalla semina al raccolto. Il lavoro contadino, almeno fino alla distruzione del Cason, un avvenimento epocale, non solo per Verona e la sua campagna, ma per il territorio tutto che in quegli anni conosceva l'espansione edilizia più selvaggia, era una sorta di religione arcaica e immobile, che impastava vite e destini con il fango della terra e ne faceva uomini e donne con un'unica sorte. Non sempre felice ai nostri occhi cittadini....

Il libro di Bellorio è tutto percorso dal dramma del mutamento, dell'abbandono di una sorte sicura e fissata da altri, per le ardue strade della scelta imposta dalla modernizzazione¹⁴. Ma il cuore dell'autore batte per il passato, rievocato con i toni di rimpianto, mentre il mondo moderno appare e scompare fra le nebbie di un filosofare talvolta soverchiante il genuino ritmo narrativo. L'io narrante è quello di un ragazzo che vive i turbamenti dell'adolescenza e delle scelte da compiere nei difficili anni '60, quando esplodono i sussulti di una ricerca del nuovo, di una volontà rivoluzionaria dagli approdi incerti e spesso distruttivi. Alle sue spalle il passato degli antenati contadini che già il padre ha lasciato per un impieguccio all'Azienda Elettrica e quindi la vita in un condominio e l'allontanamento dalla comunità arcaica. Ma lì, sepolto fra le macerie del Cason, nel pensiero nostalgico e regressivo dell'io narrante, abita Dio.

Il titolo *Il silenzio dei profeti* ha pure un significato simbolico. Allude all'incertezza diffusa in cui è precipitata la vita dopo quegli anni, senza che nessun "profeta" sia riuscito a proporre altro di massiccio e duraturo, utile al sostegno del vissuto quotidiano, che non sia puro pragma alla lunga disgregatore della convivenza societaria.¹⁵

Ma la schiavitù reale in cui vivevano i contadini sfruttati? Senza difese legali, alla mercé dei padroni?

Schiavi eravamo! E adesso che abbiamo di tutto non si capisce più niente. Il mondo si è rovesciato. Una volta c'erano i padroni che ti comandavano. Guai se sgarravi. E non era giusto. [...] Adesso invece non si capisce più chi è il padrone. Vai a lavorare un mat-

tino e quelli del sindacato ti rimandano a casa perché c'è sciopero. Oppure ti mettono in fila tra una sarabanda di gente che urla ritmicamente e ti scagliano contro le camionette della polizia. Allora ci volevano i sindacati, allora, al tempo di Angelo. Non oggi che stiamo tutti bene.¹⁶

Nel romanzo, indietro nel tempo, come un'oasi rispetto al disordine del mondo moderno, riappare il Cason come era prima che Francesco, il protagonista, nascesse e poi negli anni remoti dell'infanzia, rievocato nelle notti di luna piena, nel fluire eterno delle stagioni e dei lavori campestri, persino negli incubi notturni popolati di fantasmi, gli stessi fantasmi che popolavano le narrazioni degli adulti, d'inverno durante il filò nella stalla, alla luce incerta della lanterna. Il quesito elementare, se la vita fosse migliore o peggiore un tempo, resta sullo sfondo e certo l'autore non vuol sostenere che nell'oggi le condizioni di esistenza e di lavoro non siano oggettivamente migliorate. È il momento in cui si affaccia lo sconvolgimento arrecato dal benessere e dalla maggior sicurezza sociale. Ma quello che manca al mondo moderno, dice Bellorio, è il senso del sacro. Nascere, morire, soffrire era al tempo di questo veronesissimo "albero degli zoccoli"¹⁷ un destino fissato da una volontà trascendente, imperscrutabile, ma vicina, anche nella sua enigmatica terribilità.

Il mondo moderno travolto dalla rivoluzione sessantottesca e dal terrorismo appare a Francesco il mondo senza Dio, o del Dio capovolto che è il Demonio.

Dio era estraneo alla storia più di un dio pagano; un non Dio che abbandonava l'umanità in una condizione storica tremenda, dove per insipienza umana e incuria divina, milioni di vite sarebbero state per nascita condannate ad un'esistenza bestiale, senza speranza, solo godendo di una carità saltuaria e volubile, come il vento. Se Dio non garantiva questo amore allora era un Dio monco, ignorante la natura mutevole delle creature e la loro debolezza ancestrale. E storicamente all'uomo non restava che l'uomo. [...] Intuivo che Dio, oltre che l'uomo, doveva penetrare la storia. Ma come? Quale mistero l'assenza di Dio in questo secolo, ponte di una società futura, fine e inizio di un'epoca, prototipo di una società straordinariamente umana o inumana?¹⁸

Non è facile risvegliare il Dio sepolto sotto le macerie dei lavatoi del Cason, fra sassi e acqua, vegliato dai giganti di cemento che hanno sfigurato la città e il suo fiume. Quel che resta è il silenzio di un mondo che neppure la rivoluzione sessantottesca ha svegliato, il silenzio dell'abitudine e del vuoto.

Così l'elegia della memoria contadina, del mondo scomparso si stempera nel grande dramma globale del progresso, della civiltà urbana che va occupando come in un'apocalisse biblica, tutta la terra.

Spostiamoci ora in anni ancora più vicini a noi, il ventennio che chiude il secolo.

Il dramma della cancellazione del paesaggio familiare sotto la coltre fitta del cemento, i profili familiari delle colline sgorbiati dalle casette a schiera, il verde intisichito dall'inquinamento delle polveri di marmo, dai fumi delle fabbrichette sparse in ogni comune che ha fissato la sua "zona artigianale" o "industriale", impestando il territorio con i capannoni, insomma tutti i guai del disordine legalizzato su cui si sono costruite le fortune economiche del Veneto odierno, sono lo sfondo, ma in attivo dialogo con i destini dei personaggi, del romanzo di Franco Ceradini, *Pulviscolo*.¹⁹

Siamo in Valpolicella, una delle valli più serene e fertili del Veneto, piena di ville aristocratiche, di chiese e conventi, di tracce artistiche longobarde o ancora più arcaiche, perché gli uomini hanno da sempre abitato quel paesaggio dolce e ubertoso. San Crispino è un paese immaginario che assomiglia molto a uno o molti dei paesi reali di questa zona, dove più ancora che altrove il benessere ha cambiato faccia al paesaggio e anche a chi lo abita. L'antica società contadina è scomparsa e al suo posto ci sono i "padroncini" ricchi, ma memori delle passate miserie, attaccati al denaro più che ad ogni altra cosa e disposti a ignorare il confine tra lecito e illecito pur di accumulare ancora denaro e allontanare lo spettro di una miseria secolare che sentono ancora incombente.

Ma soprattutto si instaura la complicità tra interessi privati e pubblica amministrazione, la politica si intreccia con l'affarismo. Il potere politico è un nemico quando pone regole severe – e a volte in effetti assurde – ma diventa amico e alleato quando elargisce facilitazioni e finanziamenti, valorizza proprietà private, fornisce servizi settoriali, largheggia in concessioni privilegiate. I corrotti presuppongono i corruttori e viceversa. Tangentopoli ce ne ha dato degli esempi clamorosi, ma il suo infinito reticolo nelle realtà locali è destinato a restare sconosciuto.²⁰

Se i contadini di Bellorio sono rimasti poveri, si sono ammassati nelle desolate periferie urbane, carichi ancora e sempre di miseria e di rimpianto, Ceradini ci presenta i contadini ricchi, quelli che del passato cercano di cancellare tutto, ma del passato mantengono intatta la diffidenza, la paura e l'egoismo. E poi ci sono i loro figli che hanno studiato, vivono in contesti e con abitudini segnate dal benessere, ma hanno assorbito la stessa scala di valori che pone al vertice il denaro e considera politica e impegno civile operazioni in perdita.

Un ritratto dal sapore di forte agrume quello di Ceradini, in cui si insinua però il germe, forse innovatore, dello scontento: non tutti i giovani figli del benessere sono ottusi e avidi, non tutti sono appagati dal denaro e da quello che possono consumare per sentirsi potenti. Ed è questo scontento, questa ansia di autenticità che fa scoprire il trucco ai quattro ragazzi che sono i protagonisti del romanzo. Si svolgono le manovre per una grossa speculazione edilizia e ci sono dentro un po' tutti, dai politici locali, ai pubblici amministratori, agli im-

presari, ai mediatori e non manca il curato senza scrupoli. Una storia inventata che assomiglia a tante storie vere, come può vedere chi va per le strade asfaltate della Valpolicella, accompagnato dalla visione delle colline su cui si stende uniforme una colata di cemento.²¹

Ma Ceradini non si limita a creare un contesto e un intreccio di sapore sociologico, in cui inserire i suoi protagonisti. Sono loro il centro della sua attenzione, con la loro crisi di crescita, sulla soglia amara della maturità. Così come non è un pretesto lo sfondo paesaggistico: luoghi cari al narratore che riemergono nitidi, carichi dei sentimenti dei protagonisti. Lo stile letterariamente educato utilizza il frammento, la frase nominale, gli inserti di parlato, qualche termine del dialetto con notevole abilità ed efficacia. Si sente lo scrittore colto, che ama rievocare in controluce certi modelli letterari del nostro novecento: Pavese de *La luna e i falò*, Parise, fra i veneti

che forse è il referente più giusto per spiegarci il segno fatto di naturalezza, di gusto fiabesco, di aspra tenerezza che caratterizza i gesti e le parole di Eugenio e di Davide, dei due ragazzi protagonisti.²²

Con la raccolta inedita di Stefano Reggiani, *La pigrizia e l'estasi*, appena pubblicata da Neri Pozza, torniamo invece dentro le mura della città: Verona, le sue piazze, le sue chiese, soprattutto i suoi preti e la sua religione che copre come un velo fitto e senza strappi ogni sentimento e ogni azione.

Stefano Reggiani, giornalista prima a "L'Arena" di Verona e poi alla "Stampa" di Torino, è scomparso prematuramente nel 1989, a soli 52 anni. Sul giornale torinese scrisse note di costume, una rubrica di "fantacronache" (a metà tra i lieviti surreali e la realtà), ed era il responsabile della critica cinematografica. Come scrittore pubblicò testi satirici, romanzi e teatro. Spirito finissimo, ironico e illuminista sceglie quasi sempre il linguaggio della favola filosofica o surreale per incidere a fondo sulla realtà, con uno stile netto e insieme tenero e suadente, con una morbidezza di tocco e di sfumature che possiamo forse definire veneta.

La raccolta prende il titolo da uno dei racconti. È la storia di Oppo che raggiunge l'estasi tagliando ogni rapporto con i familiari, il mondo esterno, ogni stimolo di movimento per restare immobile nel letto e raggiungere così la libertà assoluta, cioè la libertà da un qualsiasi bisogno che chieda di essere soddisfatto. È una forma estrema di atarassia o piuttosto una sorta di santità laica e fondamentalmente blasfema, che fa coincidere la pigrizia con l'estasi? Bisogna che tutto accada con noi, e non per noi, dice Oppo. Nell'immobilità del giaciglio la vita scorre sopra di lui come un fiume maestoso e Oppo riesce pure a essere oggetto di fenomeni di lievitazione. Un'ironia leggera circonda questo come gli altri protagonisti delle storie, tutti o quasi tormentati da un profondo scetticismo

religioso e però anche da un senso di perdita del dono prezioso e inane della fede, che potrebbe dare un senso alla vita, se fosse possibile credere.

Nelle magiche atmosfere dei racconti si anima un Veneto infantile e insieme popolare: i fiori di maggio alla Madonna, le funzioni, le grandi processioni e i canti in cui pare che l'ansia e la nostalgia del sacro si scioglia nei motivi semplici e un po' volgari degli inni: "Mira il tuo popolo Bella Signora / Che pien di giubilo oggi t'adora".

Questo Veneto traboccante di riti e di formule, Veneto di chiesa e di parrocchia, di collegio, di scuola, ma anche di rituali famigliari, specialmente nelle famiglie bene o le "principali famiglie" come dice Reggiani (niente è immune dal contagio del religioso come precetto e come minaccia!) compare visto da dentro l'animo nostalgico e inquieto dei protagonisti, ma anche in un sua concretezza storicamente determinata. Direi epocale, perché questi testi si collocano un po' tutti nel ventennio del dopoguerra, in quella fase critica in cui il benessere appena nato muta le abitudini e la mentalità e il distacco dal passato è anche, ma in modo diverso da quel che ci ha raccontato Bellorio per il mondo contadino, distacco dalla possibilità di vivere senza contrasti interiori l'esperienza del sacro.

Non un'esperienza generica, ma ben legata alle radici di un cattolicesimo rigido e formalista, non privo di un austero rigore morale, che segna a fondo un po' tutta la campagna veronese, ma anche la città. Così diventa cruciale l'esperienza del sesso, come esperienza del peccato, di ciò che per eccellenza è proibito. Reggiani affronta questo tema nel bellissimo racconto iniziale, *Il grido della fé*.

Due amanti guardano dalla loro camera occasionale sopra i tetti di Piazza Erbe, la processione solenne del Corpus Domini. Dalla piazza salgono gli inni intonati a squarciagola: "Deh, benedici o Padre, al grido della fé...".

Enrico è come uno scricciolo spaurito, travolto da emozioni contrastanti, poiché il "rapporto sessuale non che sedare, ha acuito il suo impulso liturgico". La piazza vista dall'alto gli pare il sesso della città, come una matrice femminile. Ma i canti che fluiscono come un'onda di piena, i profumi d'incenso, riuniscono "in una schiera struggente tutti i ricordi di un'infanzia incattolichita". Poi la narrazione ha una virata imprevista (succede spesso in questi racconti memori forse del "realismo magico" o di certo clima surrealistico) e Enrico si ritrova in Duomo, ai piedi della pala dell'Assunta del Tiziano. Ma la Madonna è lì, accanto a lui, discesa dal quadro per parlargli affabilmente, come una signora della buona società. La Madonna è una persona colta ed evoluta, ha letto Freud e sentenzia che la devozione a Gesù Bambino è tipica delle società patriarcali, e sa benissimo che il contrario delle preghiere sono le approssimazioni sociologiche. Insomma il cattolicesimo ha fatto il salto dai riti se-

colari e agricoli, legati ai ritmi della terra, alla verniciatura del moderno: tutto comprensibile, almeno così pare dopo la sparizione del latino, tutto concreto, niente teologia o dottrina cristiana imparata sul catechismo, nessuna certezza che non venga dalla gerarchia ecclesiastica. Tutto cambiato perché niente cambi. Enrico supplica: "Allora fa che la religione esista e sia vera".²³

Ma la replica è uno sberleffo che travolge ogni e qualsiasi illusione, da quelle infantili, i fiori alla Madonna, i colloqui con i Santi, a quelle adulte, la letteratura, la redenzione della poesia:

Trovo di pessimo gusto, alla fine, anche quest'idea di farmi uscire dalla tela. Ricordi, caro amico, che la letteratura è l'estrema risorsa dell'imbecillità.²⁴

Qui e altrove in questi racconti Reggiani entra ed esce dal racconto con un'ironia surreale, demolitrice, eppure morbida, sorridente e melanconica. Fiorisce la magia con quella incredibile naturalezza che vede ancora, come nell'infanzia, affacciarsi il mistero e la fiaba da ogni cosa più quotidiana. Ma queste fiabe da adulti lasciano un senso grave di tenero disagio, di struggente disperazione: in questo mare immoto di desolanti incertezze, di misteriose mutazioni, niente si salva se non forse l'inertza cosmica di Oppo: la non-vita sembra essere l'unica ricetta della sopravvivenza.

Chi ripercorre la letteratura veronese del novecento, guardando molto più indietro di quanto non faccia questo brevissimo excursus negli ultimi cinque anni del secolo che si è chiuso, non può non notare la persistenza di quella che vorrei chiamare la "tentazione crepuscolare".

I poeti in dialetto, Barbarani e la schiera infinita dei suoi seguaci ed epigoni, più o meno abili e colti, Fiumi o la Jenna, in lingua; i prosatori, di minor lena, tranne Montano, ma tutti segnati a fondo, quando non siano soprattutto memorialisti e storici della realtà locale, da una vena di melanconia intimistica, da temi autobiografici, da un linguaggio che sceglie accuratamente i toni del quotidiano o del parlato, ma sempre in funzione di uno stile sommesso, dove la poesia o il poetico stanno nascosti dentro il guscio di quello che apparentemente è l'impoetico o il prosastico. La nota portante di questa ispirazione, quasi sempre di breve lena, ma di risultati talvolta apprezzabili, è l'autobiografia, il *Fiore del ricordo*²⁵. Proprio per la persistenza di questa linea di racconto nella tradizione letteraria veronese abbiamo voluto ricordare alcuni testi recenti che ci sembra siano significativi più in questo senso che in un'ottica sociologica o storica.

Giuliano Marchesini, in una terza persona che non nasconde la coincidenza tra narratore e autore, ma si limita a stabilire uno schermo leggero, che non impedisce di leggere quasi in chiave vicende e personaggi veronesi, ha scritto i due romanzi *Chewing gum* e *Grazie dei fiori*.²⁶ I protagonisti sono Marco e Ste-

fano, abbastanza simili da poter essere un unico personaggio visto attraverso le fasi della sua crescita, dall'infanzia alla giovinezza, dagli anni della guerra al difficile dopoguerra con le sue speranze e le sue incertezze. Il mondo esterno con i suoi drammi, le bombe, la fame, la borsa nera, le macerie e la città distrutta al ritorno dallo sfollamento in campagna sono visti rivisitando i ricordi infantili, in uno stile referenziale, di una disarmante semplicità che sfiora la cronaca e il diario. Ugualmente la Verona del dopoguerra è lo sfondo partecipe delle vicende dell'adolescente Stefano: una città come le altre perché vista attraverso i ricordi degli avvenimenti che segnarono in quegli anni un po' tutti gli italiani (era l'inizio della globalizzazione e non lo sapevamo!), il primo Festival di San Remo, dove vinse Nilla Pizzi con *Grazie dei fiori*, da cui il titolo, l'inondazione del Polesine del 1952, l'affondamento dell'Andrea Doria, le manifestazioni per Trieste italiana, *Lascia o raddoppia* visto al bar all'angolo con tutti i condomini del vicinato.

È un ritratto dell'Italia che cambia e Verona con lei, dove le sottolineature stanno su ciò che è simile un po' dappertutto sul territorio nazionale, piuttosto che su caratteristiche venete. Ne viene una narrazione piana, con note di credibilità e di realismo che fanno parlare uno dei prefatori di "neorealismo"²⁷, ma a patto che non si dimentichi che quello che filtra tutte e due le storie è la memoria personale, l'autobiografia più o meno esplicita.

Diversa, più ironica e auto ironica la autobiografia di Guido Carretto, *Via Muro lungo 22, Verona*²⁸. Siamo nel 1946, a Porto San Pancrazio, un rione sull'Adige dove una volta attraccavano i barconi in navigazione sul fiume. Via Muro Lungo è una via assolutamente non -pittoresca, la cui unica caratteristica è appunto un lunghissimo muro. Ma dentro i confini del muro, della ferrovia, del cimitero si svolge l'infanzia gioiosa e povera del bambino Guido che narrando ritrova la sensazione fresca di scoperta che aveva negli anni lontani e si guarda con un compiaciuto sorriso, accettando tutto di quel ragazzino ingenuo e bislacco in esplorazione del mondo. Insieme a Guido protagonista di queste pagine è una Verona popolare e dignitosa, povera o poverissima, ma senza drammi. La povertà, che pare non diventare mai miseria, crea solo dei tipi, delle macchiette, segnati dallo sguardo favoloso del bambino che li rievoca, diventato adulto, sul teatro della memoria, senza rimpianti o melanconie. Il libro è pieno di episodi che ricompaiono con l'intatto fascino del passato, che è quello della loro novità, come apparvero agli occhi infantili. Tutto è scoperta: i giochi, le biglie, l'arco e le fionde, i carrettini con le ruote di cuscinetti a sfera, le partite di calcio; la scuola che insegna le differenze di classe, le discriminazioni, ma vagamente incomprensibili, perché i poveri hanno la scabbia e devono ingozzarsi un cucchiaino giornaliero di olio di fegato di merluzzo; la scoperta del sesso in riva al fiume; la fuga da casa per andare a vedere l'Are-

na; i primi approcci con la religione e le intuizioni confuse del mistero e dei problemi della vita.

Ma il lievito di un po' tutto il romanzo è il dialetto, usato con mano leggera come inserto che riporta direttamente il quotidiano, in quelle forme espressioniste e ironiche che sempre ne segnano l'uso, soprattutto quando si verificano saltuari incontri con la cultura, da cui alcune perle:

“Eh, signora, adesso basta, qui finiamo alle calette greche” che erano un posto lontanissimo e difficilmente raggiungibile.

Ma anche quando la scuola, livellatrice delle differenze, raggiunge il suo scopo e insegna a parlare in lingua, incertezze e svarioni ameni sono la norma. Così, acutamente, Carretto segnala come l'uso linguistico sia la soglia che delimita le classi sociali, anche se il rimpianto dell'infanzia fa tutt'uno con l'affettuoso rimpianto del dialetto, la lingua del passato e della stagione perduta del gioco.

Infine, ma *last not least*, il volume di racconti di Pino Ruffo, *Il fiore del ricordo*, dove la musa è solo la memoria, ma la memoria è religione di immortalità, custode dei Lari famigliari, radice che ci lega indissolubilmente al passato e linfa del presente. Probabilmente lo stile insieme poetico e nitido, viene all'autore anche dall'esperienza memorialistica del suo diario di prigionia nel campo di Biala Podlaska in Polonia, *La tradotta dei senza patria* del 1987. Sta di fatto che lirismo e toni meditativi non impediscono l'emergere di immagini concrete del passato, figure, paesaggi e ambienti come quelli che si addensano nel racconto *La storia di una ricerca*: la Grande Guerra sugli altopiani veneti, l'eroismo di alcune semplici vittime, l'enigmatica figura di Giuseppina e gli episodi proustiani come quello dell'odore della guerra.

Il racconto è ricerca della verità – scrive Ruffo – nasce dalla realtà, ma si compie con la fantasia; così è realtà e fantasia allo stesso tempo. In fondo che differenza c'è tra fantasia e realtà quando questa diventa ricordo?²⁹

Che forse è, come diceva Manzoni, un po' “il sugo di tutta la storia”.

Note

1. Giulio Bollati, *L'italiano*, in AA.VV. *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1972, vol. I, p.954.
2. La selezione, necessariamente parziale, che ne abbiamo fatto, segue più il gusto di chi scrive e l'occasione che un obiettivo di completezza.
3. Giovanni Dusi, *Il migliore dei mondi possibili*, Verona, Perosini, 1999.
4. Giovanni Dusi, *op. cit.*, pp. 147-148
5. Giovanni Dusi, *op. cit.*, p. 149
6. Giovanni Dusi, *op. cit.*, p. 150
7. Giovanni Dusi, *op. cit.*, p. 127.
8. Giovanni Dusi, *op. cit.*, p. 129.
9. Il titolo originale di questo romanzo, che è anche il più noto e quello che ha avuto maggior successo era *I miei vicini*; quindi proprio i veronesi di Montorio e dintorni.
10. Tim Parks, *Italiani*, Milano Bompiani, 1999, p. 191.
11. Tim Parks, *op. cit.*, p. 291.
12. Gaetano Bellorio, *Il silenzio dei profeti*, Verona , Il Segno, 1994.
13. Le foto dell'archivio Richelli sono riprodotte in parte nel volume di Gaetano Bellorio.
14. Che è l'idea che sostiene anche il ciclo verghiano de I vinti.
15. Gaetano Bellorio, *op. cit.*, p. 16.
16. Gaetano Bellorio, *op. cit.*, p. 28.
17. Si ricordi il bel film con questo titolo di Ermanno Olmi sulla campagna lombarda preindustriale, pieno di linfe manzoniane, che forse non sono poi così lontane neppure nel testo di Bellorio.
18. Gaetano Bellorio, *op. cit.*, p. 173.
19. Franco Ceradini, *Pulviscolo*, Verona, Perosini, 1999.
20. Vedi *Introduzione* di Giovanni Dusi al romanzo, p.8.
21. Dal nome di un paese particolarmente devastato, Negrar, è entrato nell'uso veronese, a designare gli effetti della speculazione sul paesaggio e sulla vita degli uomini, il termine di *negrarizzazione*.
22. Vedi la recensione di Giulio Galetto, in "L'Arena" del 24 febbraio 2000
23. Stefano Reggiani, *op. cit.*, p.16.
24. Stefano Reggiani, *op. cit.*, p.16.
25. È il titolo del volume di Pino Ruffo, (Verona, Gutenberg, 1994) di cui diremo qui appresso.
26. Ambedue pubblicati da Gemma Editco, Verona, rispettivamente 1999 e 2000.
27. Vedi J.Pierre Jouvét, *Sulla scia del neorealismo*, prefazione al volume.
28. Guido Carretto, *Via Muro Lungo 22*, Verona, Milano, Rizzoli, 1994.
29. Pino Ruffo, *op. cit.*, p.107.

Biblioteca

a cura di
Daniela Brunelli

La Biblioteca
Renato Nisticò

Elenco dei libri acquistati

Lo scorso 19 novembre 1999 abbiamo avuto il piacere di ospitare la presentazione del volume di Renato Nisticò *La Biblioteca*, edito da Laterza, nell'agile collana *Alfabeto letterario*. In verità l'occasione ci è stata di particolare gradimento per diverse ragioni: innanzitutto perché ci ha offerto la felice opportunità di vedere riaperta la Sala Montanari, dopo un così lungo e doloroso periodo, sebbene ad ospiti personalmente invitati e non alla cittadinanza tutta, come l'autore avrebbe meritato; in secondo luogo perché l'evento ha rappresentato un rinnovato motivo di collaborazione fra il nostro Sodalizio e l'*Associazione Italiana Biblioteche*¹, che fin dal 1997 ha la propria sede provinciale presso la nostra stessa sede. Purtroppo, unica nota dolente della serata, la forzata e impreveduta assenza della Segretaria della Delegazione provinciale AIB, Marianna Gemma Brenzoni, che avrebbe dovuto svolgere il ruolo di presentatrice dell'opera.

Presentazione dell'autore e del volume

La biblioteca

di Daniela Brunelli

Renato Nisticò, nato a Catanzaro nel 1960, si è laureato all'Università di Napoli, relatore il prof. Giorgio Fulco, con una tesi sul fondo manoscritto e librario di uno storico locale dell'Ottocento, Cesare Sinopoli, confluita poi nella monografia *Le carte del capitano*, edita da Rubbettino editore nel 1991. Ha frequentato il dottorato di ricerca in Scienze letterarie presso l'Università della Calabria, dove attualmente usufruisce di una borsa post-dottorale, e svolge attività seminariali e di ricerca.

Collabora a varie riviste, fra le quali: *Belfagor*, *Filologia antica e moderna*, *Allegoria*, *Paragone*, *Il Grandevetro*, *Studi novecenteschi*, *Esperienze letterarie*. Ha pubblicato articoli, saggi e recensioni di critica e teoria letteraria, soprattutto sulla letteratura contemporanea: Consolo, Meneghello, Sereni, Anceschi, Orlando, la storia della letteratura calabrese.

Pratica una sorta di critica svincolata dai criteri accademici e scientifici tradizionali, dedicandosi a una forma di saggismo quasi al confine con la prosa creativa. Segnaliamo, in particolare: *Note provvisorie per i commissari di scampo*, in *Paragone*, 3-4 (1996), *I poliziotti di Jakobson* e *Congedo del dottorando cerimonioso*, in *Belfagor*, rispettivamente 1994 e 1996.

In volume, oltre alla monografia già citata, ha pubblicato: *La realtà, il paradosso e la critica. Saggi di letteratura contemporanea*, edito da Pullano nel 1994; *Nostalgia di presenze. La poesia di Sereni verso la prosa*, edito da Manni nel 1998; infine, *La biblioteca*, edito da Laterza nel 1999.

Su quest'ultimo tema ha, inoltre, tenuto una rubrica radiofonica alla RAI, nel corso della trasmissione "Radiotre Suite", nei mesi di agosto-ottobre 1999.

Lavora come bibliotecario presso la Scuola Normale di Pisa, dove si occupa di catalogazione descrittiva e semantica e di valorizzazione dei fondi librari privati. Oltre al già citato lavoro bibliografico ha all'attivo almeno un'altra monografia nel campo, sulla tradizione editoriale di un Tipografo catanzarese. La sua dedizione professionale ha dato origine anche ad altri due saggi *Cagnolati dal naso rincagnato* e *Quello stupido di Battaglia. Poetica della dedica libraria a stampa*, uscito su *Proteo*, 2 (1996) e, in versione più ridotta, su *Biblioteche oggi*, nel 1998: una storia della dedica moderna vista come genere letterario autonomo.

In *La biblioteca*, l'autore, dopo aver chiarito il tema dell'indagine in una breve premessa di tipo teorico, offre un'ampia esemplificazione su base storica utile a delineare il rapporto fra la letteratura e il tema del libro e della biblioteca. Quest'ultima intesa in diverse accezioni: da "contenitore" a "elenco" di libri.

Muovendo sempre dalla domanda relativa al motivo per cui la biblioteca sia presente in un così vasto numero di occasioni nella letteratura otto-novecentesca, Nisticò delizia il lettore passando da Cervantes a Manzoni, da Jarry a Pirandello, da Musil a Borges ad Eco ed altri, con una forza evocativa di rara efficacia.

Con la sua ottantina di pagine, l'opera ci appare come un volumetto dall'aria innocua, per il quale si potrebbe pensare, quasi con sollievo, di poterlo leggere tutto d'un fiato; ma la generosità di citazioni offerte fa sì che, fin dalle prime pagine, si subisca la magia della ripetizione esponenziale delle pagine stesse, sicché ciascuna assume il peso di due-trecento e più nella memoria letteraria del lettore.

Molti di noi, per ragioni professionali o di studio, o per il puro piacere suscitato dal luogo fisico, si sono recati in biblioteca. Parecchi si saranno imbattuti in biblioteche o bibliotecari di maggiore o minor efficacia professionale, sicuramente alcuni avranno subito il fascino che il "luogo" biblioteca reca di per sé.

A questo proposito, in un articolo apparso sul *The Guardian* del 7 settembre 1996, Ian Sansom², ricercatore dell'Emmanuel College di Cambridge, definì le biblioteche non solo come contenitori o elenchi di libri, ma come luoghi nei quali si passa "da un regno dell'esperienza a un altro": dalla "carica erotica" che esse sprigionano alla "minaccia di violenza" che aleggia sempre nell'aria. Nella rappresentazione del primo caso rientrano moltissimi romanzi o film nei quali gli scaffali di una qualche antica ed austera biblioteca divengono quinte per incontri amorosi, come per Juri e Lara del *Dottor Zhivago*, conoscitisi, appunto, in biblioteca³. Quanto al secondo caso, Sansom individua una certa carica conflittuale, ad esempio, nel rapporto, talvolta di rivalità piuttosto che di collaborazione, fra studioso e bibliotecario. Si ricordi, ad esempio, lo "scontro di volontà" fra frate Guglielmo e il bibliotecario Jorge di Burgos ne *Il nome della rosa*.

Luoghi di studio, insomma, ma anche magazzini e fucine di pensieri; spesso teatri.

In alcune particolari occasioni, luoghi edificanti oltre che sotto il profilo formativo, anche sotto quello dell'ordine pubblico, come quelle "biblioteche di bordo per emigranti" che la Società Dante Alighieri propose di istituire fin dal 1902 sui piroscafi in partenza dall'Italia per le Americhe. Biblioteche nelle quali gli emigranti avrebbero dovuto trovare conforto durante la lunga permanenza a bordo, in attesa di un destino economicamente meno infelice, evitando nel contempo i disordini e le risse che spesso l'angusta vita sulla nave favoriva⁴.

L'avvento delle nuove tecnologie ha fatto paventare a taluni, assieme alla morte del libro, l'ineludibile fine delle biblioteche. Tuttavia, sembra al contrario di poter ragionevolmente pensare che, in quanto luoghi la cui funzione "istituzionale" è quella di favorire l'incontro fra la parola scritta (qualsiasi sia il supporto che la contiene), ovvero il pensiero che l'ha generata e i pensieri dei lettori che la rielaborano secondo le proprie esperienze, tale funzione non potrà, almeno per ora, divenire obsoleta. Perciò, proprio nell'era della globalizzazione nella quale il reperimento dell'informazione è divenuto elemento costitutivo essenziale, biblioteche, bibliotecari, cataloghi, thesauri, soggettari, accompagneranno ancora a lungo la vita di tutti noi. Continuando a svolgere il loro insostituibile ruolo mediatico, ci salveranno dall'effetto di "spaesamento" che altrimenti ci deriverebbe nel vano tentativo di possedere tutta l'informazione oggi disponibile, orientandoci piuttosto alla conoscenza⁵.

L'opera di Nisticò, oltre ad offrirsi come lettura assai godibile, contribuisce efficacemente a rasserenarci in questa convinzione.

Note

1. L'AIB, che aderisce all'IFLA (International Federation of Library Associations and Institutions) e promuove l'affermazione dei principi contenuti nel Manifesto UNESCO sulle biblioteche pubbliche, persegue le seguenti finalità di natura professionale, scientifica e culturale:

a) promuove l'organizzazione e lo sviluppo in Italia delle biblioteche e di un servizio bibliotecario che tenga in crescente considerazione le esigenze dell'utenza; b) svolge il ruolo di rappresentanza professionale in ogni ambito culturale, scientifico, tecnico, giuridico e legislativo, per tutto quanto può concernere una migliore organizzazione dei servizi bibliotecari e di documentazione; c) promuove, sostiene e sviluppa ogni azione utile a garantire una qualificata formazione professionale; d) fornisce ai propri associati supporti scientifici e tecnici per l'aggiornamento professionale; e) contribuisce in ogni sede agli orientamenti ed alle scelte di politica bibliotecaria; f) promuove il rispetto dei principi deontologici della professione; g) tutela la dignità e la specificità professionale del bibliotecario.

Per il raggiungimento delle finalità sopra indicate l'AIB ricerca e promuove confronti e collegamenti con le forze sociali, culturali, politiche, sindacali, economiche, imprenditoriali, nonché dell'istruzione e della ricerca e coopera con altre associazioni europee e con organismi comunitari e internazionali. (Ex Art. 2 "Scopo sociale", Statuto AIB)

2. Testo tradotto e pubblicato in *Internazionale*, 192 (1997), pp. 15-16

3. Chi avesse la curiosità di approfondire il tema sul rapporto biblioteca e letteratura, biblioteca e cinema, ecc. può reperire un elenco aggiornato in *Librarians: raccolta di riferimenti alle biblioteche e ai bibliotecari nel mondo della fiction e nelle arti*, pubblicata all'indirizzo web <<http://www.aib.it/aib/clm/clm.htm>>

4. Una gustosa descrizione di queste biblioteche ci viene offerta da Giancarlo Volpato nel saggio *Le biblioteche di bordo per emigranti e le raccomandazioni di un geografo*,

in *Per Vittorio Castagna. Scritti di geografia e di economia*, Padova, CEDAM, 2000, pp. 425-439

5. Un illuminante approccio socioanalitico alla funzione della biblioteca si può trovare nel saggio di Giuseppe Tumminello *Il modello socioanalitico e la biblioteca. Lavoro, conflitto, istituzione*, in *Formazione domani. Rivista trimestrale Ial Nazionale*, n. 29/30, 1997, pp. 33-44.

La Biblioteca

di Renato Nisticò

Società Letteraria di Verona

19 novembre 1999

La Biblioteca in libreria

Questa serata si svolgerà in modo imprevisto, in quanto purtroppo manca colei che avrebbe dovuto tenere la tradizionale presentazione del libro. Mi trovo ad assumere un ruolo inaspettato, mi scuserete allora per il fatto che parlerò a braccio, senza seguire un ordine prefissato, e dunque per le eventuali imprecisioni.

Mi pare quasi ovvio che l'idea di scrivere *La Biblioteca*, questo libriccino che parla di biblioteche immaginarie, di biblioteche nella letteratura, mi possa essere venuta svolgendo il mio lavoro di bibliotecario alla Scuola Normale. Fra l'altro, contemporaneamente a questo lavoro mi interessa di ricerca nel campo della letteratura contemporanea. Date queste premesse, era quasi impossibile che non mi accorgessi della enorme frequenza del tema della descrizione di biblioteche nelle opere letterarie. Anche l'altro saggio sulle dediche librerie, di cui vi ha accennato chi mi ha introdotto, è in qualche modo frutto delle mie attività di catalogazione: schedando tanti libri, vecchi e nuovi, ho potuto accorgermi di quanto fossero belle molte dediche e quanto valore culturale potesse avere dedicarvi, appunto, uno studio. Ciò serve anche a dimostrare che il lavoro del bibliotecario può avere, oltre alla sua natura tecnica, funzionale, anche importanti e talvolta divertenti risvolti culturali. Io mi sono molto divertito, nello scrivere questi due saggi, e credo che anche i lettori se ne siano accorti.

Quando è uscita la collana "*Alfabeto letterario*" ho chiesto a Remo Ceserani, che ne era il direttore assieme a Lidia De Federicis, se per caso non gli interessasse un volumetto di questo tipo, che però nel mio progetto originario occupava molte pagine. Laterza lavora in maniera molto rigorosa: il lavoro non avrebbe dovuto occupare più di 100 pagine e un terzo circa doveva essere occupato dalla bibliografia. Pertanto ho dovuto effettuare molti tagli e molto dolorosi, ma, alla fine, mi pare che ne sia venuto un testo abbastanza leggibile, non troppo noioso, né pretenzioso come un saggio accademico. Questo per dirvi che è stato difficile condensare i dati che avevo a disposizione. La documentazione è enorme. Probabilmente, anche da comuni lettori, se ci farete caso, d'ora in poi, vi accorgerete nelle vostre letture che negli ultimi due secoli la rappresentazione delle biblioteche in letteratura è diffusissima, così diffusa da farmi sospettare una ragione particolare di un così largo uso. Adopero il termi-

ne "biblioteca" in un'accezione molto specifica. Essa non è solo quel luogo dove i libri vengono catalogati, conservati e, eventualmente, messi a disposizione del pubblico. Per "biblioteca" intendo piuttosto la forma letteraria dell'"elenco dei libri", perciò vi rientrano anche la libreria o la biblioteca domestica, sempre che esse siano presenti nel racconto, o nella poesia, come un elenco di libri, che talvolta può ridursi anche a una sola occorrenza o a un valore potenziale, e in certi casi può anche fare a meno del titolo, o dell'autore. Ovviamente il termine biblioteca ha tutta una storia particolare. In fin dei conti non si restringe neanche a questi due casi, quello "istituzionale" e quello letterario dell'"elenco". Come ha dimostrato Roger Chartier, questo termine è passato ad indicare, nel corso del tempo, anche una "raccolta libraria" (come ad esempio la Biblioteca della Pléiade: una raccolta di libri tenuti insieme da una ragione editoriale). Poi c'è il caso molto bello, raffinato, del "libro-biblioteca", il libro che racchiude al suo interno un elenco-catalogo, talvolta ragionato, di libri. Abbiamo esempi anche molto prossimi a noi, come l'*Antologia personale* di Pier Vincenzo Mengaldo, o il libro dello scrittore Mario Fortunato, *Romanzo di sangue e d'amore*. Il primo in assoluto in questo genere fu quello del metropolitano Fozio, il patriarca di Costantinopoli che, nel IX secolo, sembrava dapprima aver scritto questo libro contenente i riassunti, o meglio le recensioni, come le definiremmo noi oggi, con un termine odierno, di più di 300 volumi da mandare al fratello Tarasio, che non aveva il tempo e il modo di leggerli. Oggi Luciano Canfora, grande studioso di filologia classica, che, oltre ad avere una biblioteca personale sterminata, contribuisce ad accrescerla scrivendo anche diversi libri l'anno, fa un'ipotesi un po' diversa. In un libro sul caso Fozio e la sua *Bibliotheca*, o *Bibliomiron*, cerca di dimostrare, con ottimi argomenti, che si tratta di riassunti di libri appartenenti ad una società segreta per la quale appunto Fozio, per averne fatto parte, fu condannato come eretico da Basilio. Ecco che l'argomento delle "biblioteche" ci immette da subito in un territorio dai risvolti drammatici: esse fanno parte della storia della cultura, ma non nel senso comune, come dire ... irenico, o quasi promozionale, come vogliamo oggi. Più che un bene da salvare, per un lungo tratto della storia, le biblioteche sono state anche strumento di opposizione culturale e politica ma anche, nello stesso tempo, oggetto di repressione, e dunque occasioni di distruzione.

Ma, per tornare al nostro tema, c'era appunto da chiedersi come mai questo *topos* fosse così diffuso. Questo è stato anche un po' oggetto della mia discussione con Ceserani, grosso critico letterario e studioso comparatista, che, come saprete, ha il merito di avere introdotto in Italia, negli ultimi anni, un nuovo modo di fare critica, che è la critica tematica, e che si occupa, appunto, di isolare i temi trattati nelle opere letterarie, e di compararli, cercando di farne spunto di storia culturale. Egli ad esempio, per la stessa collana, ha scrit-

to un libro sul tema letterario dello "straniero". Pensiamo ad esempio al romanzo di Camus, o a tutti quei libri in cui l'arrivo di uno straniero in un luogo innesca una serie di eventi, o una catena di emozioni, fra i quali utilmente si potranno tracciare affinità e differenze, e ricavarne così sia un disegno storico sia una ragione a volte più profonda, magari di origine antropologica.

Nel nostro caso ho pensato che il tema dei libri svolge una funzione specifica, da questo punto di vista. Parlare di libri in un romanzo, e, dunque, in definitiva, di libri dentro uno stesso libro, come Canfora e molti altri prima di me avevano notato, provoca un effetto del tutto singolare anche dal punto di vista narrativo. Anzitutto, ha una precisa funzione a livello diegetico. Facciamo un esempio: Canfora in *Libro e libertà*, parla della biblioteca di Matilde de la Mole in *Il Rosso e il nero*. Il romanzo narra, come sapete, la storia di Julien Sorel, giovane provinciale e ambizioso, che ha un solo grande desiderio, quello di fare carriera, per così dire, nella società, come molti altri personaggi della letteratura francese dell'800, peraltro. Julien Sorel, da giovane di modesta condizione, capisce che se vuol dare la scalata alla società dovrà diventare un uomo mostruosamente colto. Cosa che farà molto disordinatamente, leggendo molti libri. Viene assunto come istitutore nella casa dei Vernal, dove seduce Madame de Vernal, dopodiché entra in seminario, superando vari ostacoli di tipo sociale, va dunque a servizio dai De La Mole, quindi entra nel bel mondo. Per portare a termine il suo progetto pensa bene di sedurre la giovane figlia, Matilde, che, incinta, dovrebbe sposare. Ma accade il colpo di scena: la lettera delatoria della Vernal, il processo, la ghigliottina: la fine miseranda di Julien Sorel. Comunque, una delle scene più importanti dal punto di vista diegetico, della trama, è appunto quella della biblioteca dei de la Mole, dove Julien fa la conoscenza di Matilde, proprio mentre lei ruba un libro dalla biblioteca paterna e quindi compie un'infrazione rispetto al tabù impostogli dalla società. La biblioteca è importante dal punto di vista narrativo e simbolico perché vi si compie tutto il destino di Julien. È il luogo dove egli a un tempo è diventato una persona importante, dando sfogo alla sua ambizione (ma con le caratteristiche di sfrontatezza, da *parvenu*, che il conservatore, l'aristocratico Stendhal non poteva perdonargli), e dove pure si colloca, per così dire, l'inizio della sua fine. Nei libri è inscritto tutto il destino di Sorel, il cammino che lo porta sino alle vette dell'ambizione, ma anche quello che lo precipita nella sconfitta. Anche per Stendhal, la lettura ha un valore ancipite, positivo e, insieme, negativo, che è tipico della concezione paternalista della sua classe. Ecco tracciato un piccolo esempio di come la descrizione di una biblioteca in un romanzo sia importante dal punto di vista diegetico, così come dal punto di vista simbolico-culturale.

Devo dire però che nel libro non ho trattato la biblioteca dal punto di vista della sua importanza diegetica, come "quinta" del racconto. Anche perché pri-

ma di me, molto meglio di me, l'avevano fatto due bibliotecarie francesi. La Le-maître e la Chaintreau, in *Drôle des bibliothèques*, avevano fatto una bellissima, poderosa schedatura dei libri e film che negli ultimi anni si sono occupati del tema della biblioteca e del bibliotecario, e soprattutto della biblioteca come luogo di ambientazione delle storie. Colgo l'occasione per dire che neppure ho parlato dei luoghi comuni sui bibliotecari, di tutte le opere nelle quali il bibliotecario è investito di una serie di cliché, per cui esso è di volta in volta, magari, ignorantissimo o coltissimo, e così via. In genere è brutto, molto spesso fisicamente deforme. Ovviamente si assiste anche spesso alla violazione di questo orizzonte di attesa, per cui in alcuni film, o romanzi, la bibliotecaria, o il bibliotecario, diventano bellissimi. Mi ricordo ad esempio del film *Il grande sonno*, dove c'è una splendida commessa di una libreria antiquaria, che Humphrey Bogart cerca di sedurre, in una sequenza davvero molto gustosa. Altro cliché è quello delle biblioteche come luoghi inaccessibili, bui, polverosi, dove ci si perde, e il tempo stesso vi si smarrisce, biblioteche che possono anche non essere frequentate da nessuno o pullulare di originali e inquietanti presenze. Come dico nel libro, uno dei luoghi comuni più immarcescibili è quello che riguarda i "topi di biblioteca", nella doppia obbligatoria accezione di roditori e frequentatori assidui.

Ma per tornare una buona volta all'interrogativo di partenza, mi sono chiesto: perché la biblioteca compare così spesso nelle opere letterarie? Ho azzardato le seguenti risposte: 1) Ogni scrittore per essere tale si è dovuto acculturare, ha letto dei libri e quindi è stato un frequentatore di biblioteche: ovvio che nelle sue opere ritornino il luogo e gli strumenti della sua iniziazione alla scrittura. In esse egli ha sicuramente sperimentato quel doppio sentimento che, credo, ognuno di noi ha provato, in quanto utente di una biblioteca, da una parte di grande attrazione, di fascino, (il potere di fascinazione che il libro, la cultura, le biblioteche suscitano in ogni frequentatore curioso); e, dall'altra, la sensazione di smarrimento, di fastidio e quindi di repulsione, per la minaccia, che essa rappresenta, di perdita della propria identità. Molto spesso anche noi bibliotecari, noi lettori, o, per come molti di loro hanno dichiarato, anche gli stessi scrittori, tutti noi ci siamo trovati di fronte all'immane distesa di libri, che una biblioteca o una libreria racchiude, come disarmati e spersi. Entrare nel mondo della cultura è né più né meno come entrare nel mondo dell'esperienza tout court, è nient'altro che smarrirsi in un labirinto dal quale bisogna poi lentamente saper uscire costruendo la propria personalità, l'unica che può orientarci, nella scelta dei libri come nelle occasioni della vita. Che poi è esattamente quel che accade ad Adso da Melk nel *Nome della rosa* di Umberto Eco, opera che può essere letta a vari livelli. Sicuramente uno di questi è rappresentato dal romanzo di formazione del giovane Adso, il quale si perde nel la-

birinto della biblioteca, va incontro a pericoli molti gravi, si confonde nello specchio, vi scorge un fantasma ma è lui stesso, aspira dei vapori velenosi, viene conquistato dall'amore fisico, e così via. Però c'è sempre accanto a lui Guglielmo da Baskerville, con la sua dottrina, la sua intelligenza e la sua esperienza di vita a portargli soccorso e conforto. Poi Adso riesce a uscire dal suo labirinto, come sapete. C'è sempre questa duplice valenza, nelle biblioteche, di smarrimento e di riorientamento, di acquisto e di perdita.

2) Un'altra ragione per cui le biblioteche vengono rappresentate in letteratura è anch'essa piuttosto banale e scontata. Esse infatti servono a veicolare il mondo ideologico, i valori culturali, le esperienze, letterarie e non, dei personaggi e, mediatamente o per opposizione, anche degli stessi autori. Tipico è il caso della biblioteca di Don Ferrante, una delle più famose fra quelle italiane e non solo, perché è una biblioteca di tipo antiquario, della quale alcuni parlano come della fotocopia del cervello di Don Ferrante. A Manzoni interessava rappresentare un intellettuale erudito, però tradizionale, codino, come si sarebbe detto nel '700, legato ai sillogismi aristotelici, diverso da quello che era invece l'ideale manzoniano, cioè un intellettuale impegnato a conoscere la realtà, il presente, e ad intervenire politicamente, quindi come Manzoni avido di trattati di medicina, economia, storia, botanica oltre che di letteratura filosofia o araldica. Don Ferrante legge soltanto i libri "riputati". Questo è l'aggettivo-chiave, cioè i libri che hanno già una reputazione, come diremmo noi i "libri in classifica", o "i classici", ma i classici di second'ordine, da "Club del libro", i romanzi della Tamaro, di Eco, i saggi di Biagi o di Bocca. Questa è l'interpretazione tradizionale. Bisogna tuttavia notare che fra Manzoni e don Ferrante non esiste tutta questa distanza. In fin dei conti il "dilavato manoscritto" di un erudito secentesco, dal quale secondo il narratore prende spunto l'intera vicenda dei *Promessi sposi*, probabilmente può essere stato scritto proprio in quello studiolo di don Ferrante, che è come una sorta di ziastrò dell'intellettuale Manzoni, un suo necessario antecedente, un ritratto di famiglia.

3) Una cosa nuova mi sembra quella di sostenere che nei romanzi l'elenco di libri serve da "effetto di realtà". È una cosa che è stata molto studiata dai semiologi, dai narratologi, in particolare da Roland Barthes, il quale ha scritto un saggio su *L'effetto di reale*, in cui dimostra che non vi è nulla di casuale nei romanzi, nei racconti. La frase con la quale si vuole schematizzare tutto questo è: "se a un certo punto qualcuno pianta un chiodo in un muro, vuol dire che prima o poi qualcun altro ci appenderà il cappotto", per dire che tutti gli oggetti, alla fine qualsiasi cosa è funzionale a creare quella certa atmosfera per cui un romanzo si colloca nel regno del verosimile: la presenza di oggetti, apparentemente casuali e privi di funzionalità, così come lo sono nella nostra esperienza quotidiana, serve a creare un effetto di realtà nel lettore. A Barthes

si è aggiunto un altro nostro grande studioso, Cesare Segre, il quale ha parlato della citazione di opere di invenzione in opere d'invenzione; la qual cosa sembrerebbe sortire ulteriori effetti di reale. Ed è una cosa vera, perché in effetti se con un'opera di finzione come un romanzo, ci vogliamo riferire, tramite il verisimile, alla realtà, e dentro ci mettiamo un'opera di finzione, vorrà dire che, per una elementare operazione di logica simmetrica, l'opera di finzione che ho davanti è una realtà: può stare cioè alla pari degli altri *realia*. Vediamo però che qui, nel caso della biblioteca, l'effetto di realtà si sposta dall'interno della finzione all'esterno dell'istituzione letteraria, a un senso di protezione sociale riferito all'oggetto-libro che abbiamo davanti e alle operazioni che vi sono connesse, come la scrittura e la lettura. La presenza di libri nei libri serve a render plausibile l'atto stesso della lettura, così come lo scrittore, con un atto rituale, apotropaico, ha voluto rendersi reale specchiandosi nel doppio di un libro esistente nel suo stesso libro.

Noi siamo portati a ritenere la lettura un fatto quasi normale. Così purtroppo non è, come dicono gli esempi riportati nelle biblioteche letterarie: la lettura è sempre qualche cosa che si fa a proprio rischio e pericolo, ed è un'attività sempre e sistematicamente avversata, in qualsiasi tipo di società. La lettura, in ogni epoca, è sempre stata considerata una cosa rischiosa, soprattutto per chi non aveva molto tempo a disposizione e doveva pensare a lavorare. Ecco da dove scaturisce questa esigenza di proteggersi dal rischio della disapprovazione e il bisogno di dimostrare plausibili e reali sia la scrittura che la lettura. Non dobbiamo per forza pensare a società passate e retrograde; anche nella nostra presente società il valore primario è la produzione, l'utile, con il suo controvalore che è l'evasione totale, il mero consumo, per cui la lettura rimane sempre, in realtà, se ci pensate, un valore protetto socialmente solo entro determinati limiti, in molti casi, nei fatti, osteggiato dal modello di organizzazione sociale prevalente.

4) Arriviamo così alla funzione decisiva: ovvero alla spiegazione di "tipo antropologico", per la quale mi rifaccio alle teorie del noto etno-antropologo italiano Ernesto De Martino. Autore di saggi molti importanti, oltre ad essere, assieme a Pavese, quello che con la "collana viola di Einaudi" ha svecchiato la cultura italiana, introducendo gli studi di etnologia, antropologia, psicanalisi, molto praticati all'estero ma sconosciuti all'Italia fascista, egli ha cercato di sintetizzare le varie componenti della cultura italiana del Novecento (Croce, Gramsci, il marxismo, la psicanalisi, l'antropologia culturale) in una proposta del tutto originale. Il concetto di De Martino al quale mi rifaccio nella *Biblioteca* è che la funzione della cultura è né più né meno quella di renderci abitabile il mondo. Senza la cultura, senza i valori, noi non potremmo vivere in nessun ambiente. Idea condivisa da molti antropologi. Da uno stadio pre-uma-

no ad uno umano, si passa fondando una cultura e un ambiente umanizzati da determinati valori, cioè da determinate scelte di civiltà: ad esempio, il culto dei morti, la conservazione della memoria. Per fare ciò abbiamo bisogno di addomesticare un ambiente, abbiamo bisogno di "appaesarci", come diceva De Martino, e quindi di vincere il potenziale caos che ci circonda. Caos che per le popolazioni primitive, così come oggi, ad esempio, per le psicopatologie, è sempre un qualcosa di molto problematico: il problema principale era, ed è, quello di definire la distanza fra il soggetto e l'oggetto, fra "io" e "il mondo". Pensate alla schizofrenia o al delirio di onnipotenza o a tante altre patologie. *Mutatis mutandis*, credo che un po' la stessa cosa facciano coloro i quali descrivono biblioteche nella letteratura, e delimitano, nel caos della produzione libraria totale che è la *bibliotheca universalis*, cioè la biblioteca che teoricamente dovrebbe contenere tutti i libri che sono stati scritti, una biblioteca "parziale", che è quella descritta, o allusa, da un elenco di libri messi insieme da determinati valori estetici, etici, culturali, politici, etc. Anche in questo caso, si cerca di addomesticare e di ridurre, di umanizzare il caos rappresentato dall'immane produzione culturale che da un lontano passato sfocia nel presente. Che è metafora di quello che noi facciamo rispetto all'universo mondo: noi tutti cerchiamo di ridurre la percezione del nuovo a qualcosa di pratico, di conosciuto. Ecco perché, fra l'altro, ci servono molti luoghi comuni, pregiudizi senza i quali non potremmo vivere. Se corressimo dietro a tutti gli stimoli sensoriali che ci circondano quotidianamente impazziremmo; al contrario noi abbiamo una assoluta necessità di selezionare.

La biblioteca serve a ridurre, a isolare, a perimetrare; non a caso si trova, di solito, in un certo tipo di ambienti, in genere raccolti, isolati, e così via.

Queste, grosso modo, le mie tesi di fondo. Dopodiché, nel libro, passo ad una esemplificazione storica. Bisognava vedere se questo tipo di teorie, ammesso e non concesso che fossero di una certa plausibilità, rispondessero alla verifica dei testi e se funzionassero ancora dal punto di vista storico. Nella mia trattazione potevo partire da vari punti, ho deciso di partire dal Don Chisciotte, che come sapete nella storia e nella teoria stessa del romanzo, ha un ruolo molto particolare, rappresentando per molti l'atto di nascita del romanzo moderno. Cervantes prende un genere letterario allora molto di moda, cioè l'epica cavalleresca e la rivolta come un guanto, ne fa una parodia, ma soprattutto cerca di mettere in crisi quello che prima non era mai stato fatto, cioè il concetto stesso di realtà. Fino al Don Chisciotte era prevalente una metafora, quella del mondo organizzato, scritto e perciò leggibile come un libro, il "Gran libro del mondo". Dante ad esempio usa spesso questa metafora e Robert Cur-tius ha studiato questo problema della metafora del mondo, così come Blumenberg, nel passaggio dalla cultura classica a quella medievale e moderna.

Prima, leggere il mondo era come leggere un libro. Con Don Chisciotte la metafora inverte i suoi termini; perché non è più tanto vero che da una parte abbiamo una realtà definita e dall'altra un soggetto che la percepisce. Se prima i libri venivano utilizzati per capire il mondo, si sfruttavano i libri per formare l'esperienza, la quotidianità, in Cervantes succede tutto l'opposto. Don Chisciotte abbandona la realtà ed entra nel mondo dei libri: la realtà non è come un libro, il libro è "come" una realtà. L'altra leggenda sul Don Chisciotte è quella della follia. Io mi permetterei di dubitare; è vero che può sembrare un folle, ma perché è estremamente razionale: una volta scelto un codice vuole mantenervisi coerente fino in fondo. Allora se il codice è quello della cavalleria bisogna che questo sia sempre valido; e in questo rigore consequenziale lui è anche un po' sadico perché, dato quel principio, vi sottomette un po' tutti. Da questo punto di vista, del rapporto realtà-finzione, follia-ragione, il Don Chisciotte si compie nella seconda parte, che piaceva ad esempio molto a Borges, un altro grande bibliotecario-scrittore, perché nella seconda parte, Don Chisciotte incontra personaggi che hanno letto la prima parte del *Don Chisciotte*. E quindi questo è un altro "effetto di vertigine", un effetto tipico della narrazione, una messa allo specchio. Si tratta di quell'artificio retorico che si usa definire *mise en abyme*: una messa all'infinito, come il gioco delle matrioske, le bambole russe: dentro una matrioska più grande ce n'è sempre una più piccola, e così via. Il libro nei libri sortisce un effetto simile. È come se Borges e, dietro a lui, Cervantes, ci dicessero: se viene additato come realtà un lettore che è nella finzione, allora vuol dire che la realtà stessa è una finzione, per cui noi non esistiamo, o meglio, esistiamo, ma siamo noi stessi delle finzioni, perché non c'è realtà più vera e immediata che quella della finzione. È un'idea tipica di Borges, che è l'altro autore, assieme al Cervantes del *Don Chisciotte*, ad aver lavorato letterariamente sul libro in senso metafisico, partorendo una sorta di metafisica del libro.

Un'altra cosa importante nel *Don Chisciotte*, che io tratto come un vero proprio archetipo, è che il nostro eroe vende tutti i suoi beni per comprarsi i libri di cavalleria, dilapida tutto il suo patrimonio: spesso la formazione di una biblioteca è inversamente proporzionale a una buona situazione economica del curatore. Conoscete la storia di Don Chisciotte: impazzisce leggendo dei libri d'epica cavalleresca, pensa di poter fare il cavaliere errante nel '600, quando ormai i cavalieri erranti non c'erano più, e quindi parte per il mondo con Ronzinante, una scodella in testa a mo' di elmo, un poveraccio, Sancho Panza, come scudiero, al qual promette un'isola in premio per i suoi servigi, una madonna ispiratrice di cui proteggere la virtù e la fama, Dulcinea del Toboso, che in effetti è una prostituta, e con questo bel armamentario parte per il mondo alla ventura. Ovviamente ha accanto degli amici, il curato e il barbiere, che cer-

cano di riportarlo sulla retta via. Ad un certo punto, imbeccati dalla nipote di Don Chisciotte, dicono che la colpa della follia di don Chisciano è dei libri, quindi bisogna distruggerli. Soprattutto la nipote, dice "bisogna bruciarli come degli eretici". Questo è un altro tratto tipico del libro nel libro, l'"animismo"; i libri vengono visti come persone reali, vive, molto spesso come soldati, come nella "battaglia dei libri" di Swift, dove questo motivo bellico, marziale del libro è svolto alla lettera. Si passa quindi al "rogo dei libri", altro notissimo topos, descritto da molti scrittori, come Canetti in *Auto da fè*, Bradbury in *Fahrenheit 451*, da Borges e tanti altri, e ha un antecedente storico reale: il rogo della biblioteca di Alessandria, ma anche il rogo dei libri dell'imperatore cinese che fece costruire la famosa muraglia, il quale distrusse tutti i libri esistenti allora nel suo paese, perché temeva l'opposizione della cultura al suo regime. Poi, appartenenti sempre alla realtà storica, ricordiamo i roghi dei libri degli eretici decretati dal Tribunale dell'Inquisizione cattolica, o i roghi dei nazisti. Nel Don Chisciotte, prima che i libri vengano bruciati, se ne ha la disamina, il processo. È ancora un topos, che si verifica quando una biblioteca viene "passata in rassegna". Ad esempio anche in *À rebour* di Huysmans Des Esseintes esamina, scaffale per scaffale, i libri della sua eccezionale, eccentrica biblioteca, sottoponendoli a una piccola stringata, critica letteraria; così fa anche Dossi nella *Vita di Antonio Pisani*. Questo topos è in linea con quella volontà di rappresentare l'universo ideologico del protagonista, o di un personaggio, o dello stesso autore, cui abbiamo prima accennato. Fra gli altri libri che i curatori della salvezza di Don Chisciotte scrutinano e che non buttano al fuoco (alcuni li danno al barbiere perché li legga, altri li mettono sotto chiave ecc.) ce n'è uno di Cervantes, *La galatea*, che, secondo studi condotti da Borges, avrebbe dovuto essere in un primo tempo lo stesso *Don Chisciotte*. Perché? Un altro tratto caratteristico delle descrizioni di biblioteche è che ogni autore, ogni scrittore, tende a entrare nella biblioteca, quella nella quale lui si è idealmente formato, modificandola con la sua presenza. Questo è anche un tratto significativo della vita di ciascuno di noi. Noi abitiamo un mondo del quale facciamo parte, che non può prescindere dalla nostra stessa presenza; così si entra nel mondo della cultura per poterlo cambiare, come dice con molta acutezza il filosofo Aldo Gargani. Al culmine di quella crisi della presenza che si manifesta attraverso la scrittura di un libro viene fuori un ulteriore libro: i libri mettono in crisi la personalità, però l'unico modo per restaurare la personalità è scrivere un altro libro, come viene dimostrato nel *Fu Mattia Pascal* di Pirandello o nella *Nausea* di Sartre. Ciò accade anche nel *Don Chisciotte* di Cervantes, che si chiude con l'abiura del suo eroe, che rinsavisce e dice di avere ormai capito che il suo errore è stato quello di credere a tutte le sciocchezze scritte nei libri di cavalleria, chiede scusa a tutti e in quello stesso momento muo-

re, ma dichiarando che avrebbe dovuto leggere non quei libri, ma altri libri. Come vedete ritorna sempre lo stesso discorso, e cioè che non c'è nessuna biblioteca che possa reggersi da sola, in maniera autoreferenziale, ma ha sempre bisogno di opporsi ad un'altra biblioteca. Come scrisse Foucault, parlando delle eterotopie, come altri luoghi (ospedali, caserme) la biblioteca non ha ragione di esistere di per sé, ma solo in quanto si oppone ad altre biblioteche o ad altri luoghi.

Tanti altri casi ci sarebbero da riferire...ma mi fermerei qui.

Domanda di Zeno Tajoli: Che modello, in particolare, aveva presente quando ha scritto il suo libro?

Nisticò: Il modello dal quale sono partito è il romanzo *Se una notte d'inverno un viaggiatore* di Calvino nel quale sono descritte tre biblioteche. Si tratta di un grande libro italiano sulla crisi della lettura, e della scrittura. Calvino dice che la lettura è una cosa difficilissima. Per leggere bisogna decidere di farlo, crearsi uno spazio, lottare. Non è quello che accade a tutti noi? La descrizione della terza biblioteca del romanzo segue al suggerimento che il narratore rivolge al Lettore: perché non vai a trovare i dieci libri che stai cercando in biblioteca? Ed è allora che il protagonista si scontra con il topos della biblioteca come luogo della dispersione dell'informazione. Questa terza biblioteca è quella che mi è interessata di meno. La seconda è quella di Ludmilla, che serve a ricostruire il suo paesaggio interiore. Dal mio punto di vista la più interessante è la prima, quella di apertura, in libreria, fatta dei libri che per i più svariati motivi il Lettore non ha mai potuto leggere. Perché è quella, dal punto di vista di Calvino, più interessante a livello letterario.

Domanda di Federica Formiga: secondo la sua esperienza di bibliotecario e di lettore, in quale modo si pone la distinzione fra soggetto-lettore e oggetto-libro?

Nisticò: Anzitutto è opinabile che un libro sia un oggetto, io credo che sia invece un soggetto, tant'è che fra le varie distinzioni di biblioteche di cui mi servo, parlo anche di biblioteca soggettiva e oggettiva: la biblioteca oggettiva è quella che sta alle spalle del personaggio raccontato e che serve a dire effettivamente com'è fatto: la Biblioteca di Don Ferrante. La biblioteca Soggettiva è invece la biblioteca che condiziona lo stesso soggetto. Qui è la biblioteca che "fa", che plasma il personaggio; e questo è il caso di Don Chisciotte, il quale è letteralmente abitato dalla Biblioteca. E così la biblioteca di Des Esseintes, e quella di Dossi. Sono biblioteche in cui c'è una sorta di dialogo con i libri, come se i libri fossero soggetti vivi, pensanti e parlanti, alla pari con i prota-

gonisti: l'animismo in queste biblioteche è molto sviluppato. Qualsiasi libro, qualsiasi opera letteraria, in effetti non è un oggetto ma un soggetto, perché portatore di una visione del mondo particolare che non è necessariamente quella dell'autore che lo scrive. Attenzione. C'è una distinzione che è stata fatta con molta nettezza nella teoria letteraria: una cosa è l'autore, altra il narratore, altra ancora il personaggio, e nessuno di essi deve coincidere necessariamente con la biblioteca rappresentata e i valori che veicola, appunto perché la biblioteca è in sé un punto di vista. Una spia storica della "soggettività" del libro, è l'uso di denominare spesso i libri con i nomi dei loro autori: il Manzoni, il Calepino, etc... In questo caso, quando ci riferiamo all'oggetto usiamo come segno di riferimento il nome del loro autore, e ciò dal punto di vista logico è sbagliato, ovviamente, e può solo essere spiegato dal punto di vista storico-simbolico. Ci fa capire quanto sugli oggetti-libri facciamo degli investimenti di tipo animistico, spiritistici, retaggio dello stato magico della nostra civiltà storica. De Martino parla di quello stato della civiltà umana che spesso ritorna, più spesso di quanto crediamo e siamo disposti ad ammettere. La cultura magica è quella nella quale la distinzione fra soggetto e oggetto non è ben marcata (ne parlò anche Freud, chiamandola psichizzazione della natura). Pensiamo a questi oggetti come fossero dotati di vita propria. Un esempio banale: la funzione salvifica degli oggetti nella poesia di Montale è un fatto scontato, quindi a maggior ragione il libro, che non è un oggetto inerte, ma è un oggetto simbolico: è quella cosa cioè che sta per altre cose, è essenzialmente un simbolo. Nel momento in cui io studio un linguaggio, io sono "parlato" da questo stesso linguaggio, quindi, non posso parlare di un linguaggio-oggetto: più o meno la stessa cosa accade con i libri.

Come bibliotecario apprezzo molto la nostra funzione di divulgazione del sapere. Il bibliotecario da un lato deve sforzarsi di essere un bravo tecnico, di creare buoni cataloghi, in grado di avvicinare l'utente al libro nel miglior modo possibile, per cui il rapporto, in questo caso, è di tipo oggettuale con il libro. Però è vero che bisogna umanizzare il rapporto col libro, e ripristinare quella funzione culturale di mediazione che il bibliotecario ha sempre svolto; e che è un po' quello che si sta facendo questa sera con la *Biblioteca*, presentando il libro alla Società letteraria di Verona.

Sono nel mondo accademico, ma ci sono entrato in modo molto irregolare. La lettura si vive. L'interpretazione avviene sulla base dell'esperienza e questa è solo personale. Su De Martino lavoro un po' come ha lavorato Orlando sulla psicanalisi freudiana. Lui ha scritto una teoria psicanalitica della letteratura non fondata sulla psicanalisi dell'autore, o del personaggio come fino a quel momento era stato fatto, ma traendo, fra l'altro da un'opera marginale di Freud, come quella sul *Motto di spirito*, il modello intellettuale, fondato sulle opera-

zioni inconsce, ma perciò logiche, di condensazione, di spostamento e quindi di formazione di compromesso. Da questo modello lui ha tirato fuori una teoria della letteratura. Ora io, con molte meno pretese di Orlando, dico che molte opere contemporanee si possono leggere a partire dallo schema di crisi e reintegrazione rituale della presenza che viene descritta in De Martino. In ogni opera letteraria viene drammatizzata una crisi della presenza: le coordinate oggettive e soggettive vengono meno e però da questa crisi della presenza, da questa destrutturazione del soggetto si risale, tramite alcuni approcci rituali, retorici, alla reintegrazione letteraria della presenza. Ovviamente per capire questo bisogna rifarci al De Martino studioso del mondo contemporaneo, cioè al De Martino apocalittico. Quando diciamo apocalissi pensiamo alla distruzione di tutto, alla catastrofe, ma è solo parzialmente vero. De Martino richiama il testo di Giovanni di Patmos, il libro biblico dell'*Apocalisse*, che non significa distruzione, significa semplicemente "Rivelazione". Lui studia le apocalissi come quelle formazioni culturali che servono a esorcizzare la fine di tutto tramite la drammatizzazione di questa fine, e tratta come apocalissi, sia la religione cattolica che il marxismo, ad esempio. È apocalittica, ad esempio, la natura della celebrazione del 2000, perché abbiamo un bisogno psico-antropologico costante di inventarci una fine che ci fa rinascere; studiando i miti questo è facilissimo scoprirlo. Possiamo fare un esempio traendolo dal *Fu Mattia* o dalla *Nausea*. Roquentin avverte la Nausea. Di cosa si tratta? È la perdita della percezione della realtà, è quella che in termini scientifici si chiama derealizzazione, cioè quando nella psicopatologia, ma anche un po' nell'esperienza di ciascuno di noi, tremiamo di fronte all'idea che la realtà non sia quella che abbiamo davanti. La realtà perde così i connotati di familiarità, calore. Uno dei momenti in cui questo avviene nella *Nausea* è nella biblioteca di Bouville. Nella biblioteca lui guarda i libri, disposti in ordine nello scaffale, quegli stessi libri che fino allora lo avevano aiutato a sentirsi al caldo, confortato dalla loro presenza nella biblioteca, e questi si rivelano estranei, minacciosi, sembrano scardinarsi dai loro scaffali e lui pensa "da una porta ora entrerà la letteratura francese" e così via: ha una vera e propria crisi d'angoscia per cui deve scappare, andar via dalla biblioteca. Questa è una crisi della presenza; che deve per forza immettere a una ristrutturazione dell'identità. Roquentin è lì a Bouville per scrivere, da storico, un saggio sul marchese di Rolleston, un uomo vissuto nel '700, però avverte la nausea e alla fine capisce. Deve fare qualcosa per cambiare la sua esistenza, qualcosa di autentico, e allora scriverà un romanzo, perché il romanzo non è qualcosa di staccato da sé, come il marchese di Rolleston, un uomo fatto di carta. La reintegrazione letteraria della presenza avviene nella *Nausea* con la scrittura di un libro diverso dalla ricerca storica, ed è il romanzo che tutti noi abbiamo avuto davanti quando abbiamo letto *La*

Nausea. Questo mi sembra un esempio abbastanza concreto di come applicare uno schema antropologico a una lettura moderna delle opere letterarie.

Domanda di Fabrizio Sandrelli: Vi è, fra quelli descritti nel suo saggio, un modello letterario di biblioteca che l'attrae in modo particolare?

Nisticò: Bohumil Hrabal descrive una biblioteca in *Una solitudine troppo rumorosa* che mi piace molto. L'operaio intuisce che la distruzione della carta, che lui deve eseguire per lavoro, equivale alla distruzione della cultura e si crea una piccola biblioteca nella valigia, fatta dei brandelli di libri che riesce a mettere da parte e poi a ricostruire nella loro interezza:

una biblioteca portatile che è metafora di quello che dovremmo fare tutti noi rispetto alla distruzione del senso, della memoria. Per cui è importante che riusciamo a salvare anche questi piccoli brandelli di memoria umana dalle distruzioni. Non sono invece legato alla biblioteca di Borges, che mi lascia molto freddo, anche se poi subisco il fascino del grandissimo autore, che è il vero fondatore del Postmoderno. La biblioteca di Babele di Borges è frutto della sua arte, dell'illusione, del gioco di specchi, del paralogismo, sua figura tipica. Borges è un grande prestigiatore delle parole. Tuttavia, o forse proprio per questo, un grandissimo scrittore, ma che mi lascia freddo. Quella del Postmoderno, del resto, è un'arte *fredda*.

ELENCO DEI LIBRI ACQUISTATI O DONATI (1996-1999)

- Adunanza solenne per l'inaugurazione dell'anno 1992*, Milano, Ist. Lombardo, 1992 (*)
- Aleardo Aleardi e l'Accademia "G. B. Cignaroli"*, Verona, Vita veronese, 1978 (*)
- Andrisani, G. *Bellarmino e Cape Celatro*, Caserta, s.n., 1995 (*)
- Andrisani, G. *Diario casertano*, Gaeta, Gazzetta di Gaeta, 1994 (*)
- Andrisani, G. *Gli indici 1973-1993 della Gazzetta di Gaeta*, Caserta, Farina ed., 1994 (*)
- Andrisani, G. *I sinodi diocesani di Caserta*, Caserta, Farina ed., 1994 (*)
- Angiolillo, M. *Lo spettacolo barocco a Napoli*, Roma, Guidotti, s.d. (*)
- Angiolillo, M. *Lo spettacolo barocco a Roma*, Roma, Guidotti, 1992 (*)
- Apollonio, M. *Corpi*, Rijeka, Edit, 1996 (*)
- Archivio di Stato di Vicenza*, Roma, s.n., 1994 (*)
- L'arte di tutte le arti*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, s.d. (*)
- Artusio, M. *Il fuoco e la cenere*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1996 (*)
- Atragno, R. *La sposa boreale*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1997 (*)
- Atti del seminario di studi su Christoph Willibald Gluck*, Camogli, GPM, s.d. (*)
- Barbaro, P. *La casa con luci*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995 (*)
- Berberi, A. *Metodo per imparare la lingua italiana*, s.l., s.n., 1995 (*)
- Bertacchini, R. *Il romanzo del Novecento in Italia*, Roma, Studium, 1994 (*)
- Bertoni, A. *Lettere stagionali*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1996 (*)
- Blanc, H. F. *L'impero del sonno*, Firenze, Giunti, 1993 (*)
- Bocca, G. *Il provinciale: settant'anni di vita italiana*, Milano, Mondadori, 1991 (*)
- Bonanni, A. *Bada Ada*, Forlì, Nuova Comp. Ed., 1993 (*)
- Boschini, A. *Inverni si rincorrono e Pause*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1995 (*)
- Bozzini, F. *L'imperatore e lo speciale*, Roma, Edizioni lavoro, 1995 (*)
- Brandolini d'Adda, B. *Dipinto fuori quadro*, Verona, Anterem, 1994 (*)
- Brizzi, E. *Jack Frusciante è uscito dal gruppo*, Milano, Baldini&Castoldi, 1995
- Calendari di pietra*, Verona, Banca Popolare di Verona, 1995 (*)
- Canizzaro, S. *Scritti di storia politica e chimica, corrispondenza varia*, Palermo, Fac. di Scienze Univ. Palermo, 1995 (*)
- Caponnetto, A. *I miei giorni a Palermo*, Milano, Garzanti, 1992
- Carlo Goldoni*, Venezia, Il Cardo, 1996 (*)
- Carrena, A. *La sposa perfetta*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1997 (*)

(*) l'asterisco indica i libri donati

- Castagnetti, A. - Varanini, G. M. *Il Veneto nel Medioevo*, Verona, Banca Popolare di Verona, 1995 (*)
- Castronovo, V. *Le fabbriche della fantasticheria*, Torino, Testo & Immagine, 1997
- Cavalli, E. *10 Fellini 1/2*, Rimini, Luaraldi, 1994 (*)
- Cecchi, G. *Briciole al vento*, Napoli, CGR, 1992 (*)
- Cecchi, G. *Il nuovo Dal Vecchio*, Cosenza, Pellegrini, 1991 (*)
- Cecchi, G. *Micro liriche*, Livorno, Nuova fortezza, 1991 (*)
- Cinquetti, R. *Artespecchio*, Verona, Artegrafiche, 1994 (*)
- Cittadinanza europea e extracomunitari*, Padova, CEDAM, 1995 (*)
- Codice civile e leggi collegate*, Bologna, Zanichelli, 1996
- Codice di procedura civile e leggi collegate*, Bologna, Zanichelli, 1996
- Codice e leggi per l'udienza penale*, Bologna, Zanichelli, 1996
- Colard, H. *Rapport sur la réglementation du passage des automobiles d'un territoire a l'autre*, Milano, Touring Club Italiano, 1906 (*)
- Collura, M. *Il maestro di Regalpetra*, Milano, Longanesi & C., 1997 (*)
- Conversazioni di fine secolo*, Milano, La tartaruga, 1995 (*)
- D'Alessandro, G. *Favole e fiabe*, s.l., Tip. Mattei, 1992 (*)
- D'Alia, F. *La donna nel romanzo italiano del 700*, Roma, Palombi, 1990 (*)
- De Balzac, H. *Il colonnello Chabert*, Milano, Rosellina ed., 1994 (*)
- De Carli, G. *Ti racconto una storia*, Verona, s.n., 1995 (*)
- De Lauretis, T. *Sui generi*, Milano, Feltrinelli, 1996 (*)
- Del Giudice, D. *Staccando l'ombra da terra*, Torino, Einaudi, s.d.
- Del Punta, L. M. *Suicidi per la vita*, Spinea (VE), Del leone, 1995 (*)
- Delcomune, W. *L'uomo invisibile*, Suzzara (MN), Bottazzi, s.d. (*)
- Dentro la lanterna magica*, Verona, Cierre, 1995 (*)
- Depetro, G. *Silloge*, Ragusa, Cultura Duemila, 1994 (*)
- D'Eramo, M. *Il maiale e il grattacielo*, Milano, Feltrinelli, 1995 (*)
- d'Isernia, L.E. *Dalle terre della memoria*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1996 (*)
- Dizionario di politica*, Torino, UTET, 1983
- Dizionario enciclopedico universale*, 2 voll., Milano, Sansoni, 1995
- Drucker, P. *Economia politica e management*, Milano, Etas libri, 1989 (*)
- Ederle, A. *Il caso tramonto*, Udine, Campanotto, 1995 (*)
- Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, Roma, Ist. Enciclopedia italiana, 1995
- Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, Roma, Ist. Enciclopedia italiana, 1996
- Enciclopedia geografica mondiale*, 2 voll., Novara, Ist. Geografico De Agostini, 1995 (*)
- Enciclopedia italiana di scienze lettere ed arti*, Roma, Ist. Enciclopedia italiana, 1995
- Enciclopedia medica (A-Z)*, 2 voll., Roma, La Repubblica, 1995 (*)
- Enciclopedia Zanichelli*, Bologna, Zanichelli, 1995
- Ermini, F. *Antlitz*, Verona, Anterem, 1994 (*)
- Fabri, I. *Il cinema e la vergogna*, [Torino], Testo & Immagine, 1998

- Felber, F. *Orpello*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1997 (*)
- Ferri, G. *La ragione poetica*, Milano, Mursia, 1994 (*)
- Ferrighi, E. *Dialogo dei dispersi*, Roma, Pomezia, 1984 (*)
- Ferrigni, E. *Arcobaleno*, Pomezia, Pomezia-notizie, 1986 (*)
- Fertillo, D. *Le notizie del diavolo*, Milano, Spirali/Vel, 1994 (*)
- Franchi, L. *Il senso della vita*, Venezia, Del Leone, 1996 (*)
- Franck, G. *Forma del paradosso*, Milano, Feltrinelli, 1996 (*)
- Frau, A. *Un'idea di Verona*, Roma, La pigna, 1995 (*)
- Fuma, M. *Minime topografie*, Verona, Anterem, 1997 (*)
- Galassi, F. *Voli europei*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1995 (*)
- Ginzborg, P. *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Torino, Einaudi, 1989
- Giovanni Paolo II *Varcare la soglia della speranza*, Milano, Mondadori, 1994 (*)
- Giradi, G. *Sul diritto di accesso ai documenti amministrativi*, Rimini, Maggioli, 1992 (*)
- Girardello, S. *Angelus (opere 1993-1996)*, Verona, Galleria dello scudo, s.d. (*)
- Girardi, G. *La consulenza tecnica in materia di lavoro*, Torino, Tip. Bono, 1994 (*)
- Girardi, G. *Nel silenzio della notte*, Verona, s.n., 1992 (*)
- Gismondi, A. *La repubblica delle procure*, s.l., Ideazione, 1996 (*)
- Gluck auf! La chiave d'uso per il dizionario*, Firenze, Sansoni, 1996
- Goncz, A. *Uomini che calzano sandali*, Roma, Ed. associate, 1996 (*)
- Grafica veneta unitaria*, Venezia, La Galiverna, 1995 (*)
- Grande atlante geografico del mondo*, Novara, Ist. Geografico De Agostini, 1995 (*)
- Grande atlante geografico d'Europa*, Novara, Ist. Geografico De Agostini, 1995 (*)
- Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, UTET, 1996
- Grande dizionario visuale*, Milano, Mondadori, 1996 (*)
- I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 1, *Noi e i Greci*, Torino, Einaudi, 1996
- I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2.1, *Formazione. Una Storia Greca*, Torino, Einaudi, 1996
- I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2.2, *Definizione. Una Storia Greca*, Torino, Einaudi, 1997
- I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2.3, *Trasformazione. Una Storia Greca*, Torino, Einaudi, 1998
- Guida agli archivi audiovisivi in Italia*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, s.d. (*)
- Immigrazione Dossier 1996*, Verona, Anterem, 1996 (*)
- L'integrazione delle scienze per una società ordinata*, Genova, Arcipelago, 1996 (*)
- Jenna, L. A. *Campioni senza valore*, s.l., Colpo di fulmine, 1996 (*)
- Klobas, L. *Visibilità zero*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, s.d. (*)
- Kluger, R. *Vivere ancora*, Torino, Einaudi, 1995 (*)
- Kuhn, C. *Il linguaggio delle forme nella musica occidentale*, Milano, Unicopli, 1987 (*)
- Lago, G. *Nordest chiama Italia*, Vicenza, Neri Pozza, 1996 (*)

- Laita, P. *Di un romanzo poco fortunato di Vittorio Betteloni*, Verona, s.n., 1992 (*)
- Laita, P. *Di una mancata epigrafe di Ugo Foscolo*, Verona, s.n., 1991 (*)
- Laita, P. *Innocenzo Liruti e il Congresso di Verona del 1822*, Verona, Nova Historia, 1955 (*)
- Laita, P. *Poeti didascalici veronesi del '700*, Verona, Acc. Catulliana, 1982 (*)
- Laita, P. *Scipione Maffei e Giulio Cesare Becelli*, Verona, Liceo Maffei, 1955 (*)
- Lanaro, S. *Patria, circumnavigazione di un'idea*, Padova, Marsilio, 1996 (*)
- Lazzarin, G. *L'opera lichenologica di Vittore Trevisan*, Verona, Museo Civico di Storia Naturale, 1994 (*)
- Letteratura italiana, Vol. 3: Le origini*, Torino, Einaudi, 1995
- Letteratura italiana, Vol. 4.1: Le opere*, Torino, Einaudi, 1995
- Letteratura italiana, Vol. 4.2: Le opere*, Torino, Einaudi, 1996
- Letteratura italiana. Dizionario delle opere*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1999
- Lettere a Stanislao Canizzaro*, Palermo, Fac. di Scienze Univ. Palermo, 1994 (*)
- Lolli, M. *Gocce d'azzurro*, Roma, Arlem, s.d. (*)
- Lorenzi, P. *Coniugazione del silenzio*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1996 (*)
- Ludolf Pianell, E. *Le vicine tempeste*, Verona, Perosini, s.d. (*)
- Maggioni, M. *Il coraggio del pettirosso*, Milano, Feltrinelli, 1995 (*)
- Marcheggiano, A. *Polvere di ILA*, Pitigliano, s.n., 1993 (*)
- Marin, B. *Dolse tera furlana*, Udine, Arti Grafiche, 1996 (*)
- Marin, B. *El critoleo del corpo fracassao*, Milano, All'insegna del Pesce, 1995 (*)
- Matthiae, P. *L'arte degli Assiri*, Bari, Laterza, 1996 (*)
- Mazzarello, P. *La struttura nascosta: la vita di Camillo Golgi*, Bologna, Cisalpino, 1996 (*)
- Meletn, L. *Appena un passacuore*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1996 (*)
- Monicelli, F. *Storiche dimore del Garda*, Venezia, Arsenale, 1995 (*)
- Montanari, R. *Dal niente che resta*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1995 (*)
- Montini, E. *Com'era rossa la mia valle*, s.l., Demetra, 1994 (*)
- Montuori, A. *Mutazioni*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1995 (*)
- Morelli, G. *Cuba*, Milano, Clup Guide, 1993 (*)
- Murari, O. *Le più antiche monete di Mantova*, Lugano, Gaggini, 1988 (*)
- Napoleone e gli intellettuali*, Bologna, Il Mulino, 1996 (*)
- Nieddu, G. *Architettura nel Comelico e nella Valle di Sappada*, Cittadella (PD), s.n., 1995 (*)
- Nordera, L. *Il catechismo di Pio X. Per una storia della catechesi in Italia*, Roma, LAS, 1988 (*)
- Orlandi, A. *50 anni di fedeltà*, Verona, Novastampa, 1995 (*)
- Pallabazzer, V. *Lingua e cultura ladina*, Firenze, ErreEmme, s.d. (*)
- Palumbo, P. F. *Roma nella letteratura storica dall'antichità ad oggi*, Roma, Edizioni lavoro, 1994 (*)
- Paolini, C. *Diverso inverso: poesie*, Cremona, Tip. Fantigrafica, 1995 (*)
- Papa, D. *Il patibolo*, Verona, Perosini, s.d. (*)
- Parol Quaderni d'arte*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1997 (*)

- Pasi, A. *Il maggiolino*, Padova, Marsilio, 1996 (*)
- Pasqualicchio, N. *Maladea*, Padova, Esedra, s.d. (*)
- Peguy, C. *Clio*, Lecce, Milella, 1994 (*)
- Peguy, C. *Veronica*, Lecce, Milella, 1994 (*)
- Perbellini, G. *Le fortificazioni austriache nel veronese*, Verona, Vita veronese, 1981 (*)
- Perbellini, G. *Verona: Piazza erbe e Piazza dei signori*, Verona, Studi Storici Luigi Simeoni, 1973 (*)
- Perotti, B. *L'anno zero della Germania rossa*, Bari, Dedalo, 1991 (*)
- Pezzin, C. *Appunti di filosofia del diritto*, Verona, s.n., 1995 (*)
- Pezzin, C. *Da Monteverdi a Mozart*, Verona, Cierre, 1996 (*)
- Pezzin, C. *Orizzonte*, Pescara, Tracce, 1995 (*)
- Pezzin, C. *Pisanello*, Verona, s.n., 1993 (*)
- Pezzin, C. *Racconto senese*, Roma, Fermenti, 1995 (*)
- Piasenti, P. *Da Custoza a Cormond*, Roma, Litostampa Nomentana, 1966 (*)
- Piasenti, P. *Giovanni Guareschi come l'ho conosciuto...*, Verona, Ambrosini, 1988 (*)
- Piasenti, P. *Inchiesta sugli avvenimenti militari dell'8 settembre*, Roma, Ass. ex internati, 1968 (*)
- Piria, R. *Appunti sull'industria chimica*, Palermo, Università di Palermo, 1996 (*)
- Pisenti, P. *Armi, castelli, battaglie nell'opera di Dante*, Roma, Litostampa Nomentana, 1965 (*)
- La pittura emiliana nel Veneto*, Verona, Banca Popolare di Verona, 1999 (*)
- La pittura veneta negli stati estensi*, Verona, Banca Popolare di Verona, 1996 (*)
- Il poeta e il professore*, Verona, Cierre, 1996 (*)
- Pozzani, S. *Dal tricolore all'aquila bicipite: Pietro Perego*, Verona, Ist. per gli studi storici Veronesi, 1994 (*)
- Pozzani, S. *La "Giovine Europa" e la "Giovine Grecia"*, Pisa, Pacini Editore, 1991 (*)
- Pozzani, S. *Mazzini e gli Apofasimeni*, Pisa, Goliardica, 1992 (*)
- Pozzani, S. *Seguì la "Chimera garibaldina"*, Pisa, Goliardica, 1933 (*)
- Programma di indagine molluschicoltura*, Venezia, s.n., 1996 (*)
- Pudilli, E. *La mia religione*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1995 (*)
- Pullan, B. *Gli ebrei d'Europa e l'inquisizione a Venezia dal 1550 al 1670*, Roma, Il Veltro, 1985 (*)
- Quattrone, A. *Rifugi provvisori*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1996 (*)
- Ranieri, A. *Le notti di un eremita. Zibaldone scientifico letterario*, Napoli, Macchiaroli, 1994 (*)
- Rasconà, D. *Pensieri filanti*, s.l., Aurora, s.d. (*)
- Ratti, R. *Leggere la Svizzera*, Lugano, G. Casagrande ed., 1995 (*)
- Rella, F. *Confini: la visibilità del mondo e l'enigma dell'autorappresentazione*, Bologna, Pendragon, 1996 (*)
- Renzo Sommaruga*, s.l., s.n., 1994 (*)

- Ritrovato, S. *Quanta vita*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1997 (*)
- Rnering, A. *Mia madre era una donna*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1996 (*)
- Robespierre, M. *La scalata al cielo*, Verona, Essedue, 1989 (*)
- Rocca, L. *Verona repubblicana*, Verona, Cierre, 1996 (*)
- Rompianesi, A. *Apparenze in siti di trame*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1996 (*)
- Rondi, M. *Il nastro della fuga*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1997 (*)
- Rossi, P. *La filosofia*, 3 voll., Torino, UTET, 1995
- San Sabba*, vol. 1-2, Trieste, Lint, 1995 (*)
- Sanesi, R. *L'incendio di Milano*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1995 (*)
- Santa Maria Nova di Solingo*, Treviso, Assessorato alla cultura, 1994 (*)
- Santi, E. *Immagine, memoria*, Albaredo d'Adige (VR), s.n., 1996 (*)
- Sassu, A. *L'eloquenza del mito*, Verona, Edizioni d'arte Guelfi, 1995 (*)
- Scapin, V. *Il bastone a calice*, Vicenza, Neri Pozza, 1995
- Sesini, U. *Poesia e musica*, Milano, s.n., 1995 (*)
- Simoni, P. *Dizionario dei nomi degli uccelli veronesi*, Verona, s.n., 1993 (*)
- Simoni, P. *Scritti di Giulio Camuzzoni*, Verona, Legatoria Ariani, 1991 (*)
- Simoni, P. *Appendice alla bibliografia di C. Cipolla*, s.l., Cimbri Tzimbar, 1994 (*)
- Simoni, P. *Cimbri Tzimbar*, s.l., Vita e cultura, 1992 (*)
- Simoni, P. *L'opera di Alessandra Da Lisca sulla basilica di San Zeno*, s.l., s.n., 1991 (*)
- Simoni, P. *Luigi Lippomano*, Verona, Archivio storico, 1993 (*)
- Simoni, P. *Mariogola degli ortolani*, Chioggia, s.n., 1993 (*)
- Simoni, P. *Miscellanea storica*, Pietrabissara (GE), Accademia Olubrense, 1992 (*)
- Simoni, P. *Pittori veronesi a Chioggia*, Chioggia, s.n., 1993 (*)
- Simoni, P. *Studi storici Luigi Simeoni*, vol. XLII, Verona, Ist. per gli studi storici Veronesi, 1992 (*)
- Simoni, P. *Studi storici Luigi Simeoni*, vol. XLIII, Verona, Ist. per gli studi storici Veronesi, 1993 (*)
- Simoni, P. *Studi storici Luigi Simeoni*, vol. XLIV, Verona, Ist. per gli studi storici Veronesi, 1994 (*)
- Simoni, P. *Studi storici Luigi Simeoni*, vol. XLV, Verona, Ist. per gli studi storici Veronesi, 1995 (*)
- Simoni, P. *Una commemorazione zenoniana di S. Gaspare B.*, s.l., s.n., 1992 (*)
- Simoni, P. *Vita e miracoli di San Zeno nella narrazione*, Trento, s.n., 1993 (*)
- Sklovskij, V. *Il leone di Riga*, Torino, Testo & Immagine, 1998 (*)
- Stella, L. *La saggezza di un bimbo*, Verona, Boschetto, 1994 (*)
- Storia del cinema mondiale*, vol. 1, Torino, Einaudi 1993
- Storia del cinema mondiale*, vol. 2.1, Torino, Einaudi, 1999
- Storia del cinema mondiale*, vol. 2.2, Torino, Einaudi, 2000
- Storia dell'Italia repubblicana*, vol. 2.1, Torino, Einaudi, 1995
- Storia dell'Italia repubblicana*, vol. 2.2, Torino, Einaudi, 1995

Storia dell'Italia repubblicana, vol. 3.1, Torino, Einaudi, 1996
Storia d'Italia. Annali 10. I professionisti, Torino, Einaudi, 1996
Storia d'Italia. Annali 11. Gli Ebrei in Italia, Torino, Einaudi, 1996
Storia d'Italia. Annali 15. Legge Diritto Giustizia, Torino, Einaudi, 1999
Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. La Valle d'Aosta, Torino, Einaudi, 1995
Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. L'Abruzzo, Torino, Einaudi, 2000
 Stramacci, M. *La vera storia dei fratelli Bandiera*, Roma, Mediterranee, 1993 (*)
 Tagore, R. *Kolpona (fantasia)*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1995 (*)
 Tagore, R. *Kotha o Kahini*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1997 (*)
 Taioli, R. *Segnavia*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1995 (*)
 Tanelli, O. *Alfio Arcifa: poetica e ideologia*, s.l., Tizzone, 1988 (*)
Il teatro della Zargnapola 1981-1956, Verona, Artegrafiche, 1996 (*)
Tedesco-italiano/Italiano-tedesco, Firenze, Sansoni, 1996
 Termine, L. *La drammaturgia del film*, Torino, Testo & Immagine, 1997
 Termine, L. *La visione e lo spettacolo*, Torino, Testo & Immagine, 1998
 Thomassin, P. *Bollettino d'arte*, Roma, s.n., 1995 (*)
 Torno, A. *Pro e contro Dio*, Milano, Mondadori, 1993 (*)
Tribunale permanente dei popoli (1979-1991), Verona, Bertani editore, 1992 (*)
 Vallieri, F. *Come ruggine*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1997 (*)
Venezia, Verona, APS, 1993 (*)
Verona e il suo territorio, vol. 5.1, Verona, Ist. per gli studi storici Veronesi, 1995 (*)
Vietnam e ritorno, Milano, Marcos Y Marcos, 1996 (*)
 Viridis, C. L. *Le tele svelate*, s.l., s.n., 1996 (*)
 Vivaldi, A. *Due serenate*, Milano, Ricordi, 1995 (*)
Vivere il cinema, Roma, s.n., 1995 (*)
 Vizzari, G. *Infinito percepire*, Castel Maggiore (BO), Book Editore, 1996 (*)
La voce e l'Europa, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, s.d. (*)
 Zamboni, P. *La logica e il buon senso in biologia e in matematica*, Verona, s.n., 1993 (*)
 Zamboni, P. *La logica e il buonsenso*, Verona, Zamboni, 1993 (*)
 Zaniboni, A. *Nel cerchio della luna*, Verona, Cierre, 1994 (*)

Notiziario sociale

Cariche sociali 1999/00
Bilancio sociale 1998/99

Elenco cariche sociali - anno 99/00

CONSIGLIO DI CONSERVAZIONE

PRESIDENTE	Giambattista Ruffo	28-11-1998
VICEPRESIDENTE	Alberto Battaggia	28-11-1998
BIBLIOTECARIO	Francesco Monicelli	28-11-1998
VICEBIBLIOTECARIO	Daniela Brunelli	27-11-1999
AMMINISTRATORE	Gian Giacomo Reichenbach	28-11-1998
VICEAMMINISTRATORE	Francesco Turchiarulo	27-11-1999
SEGRETARIO	Gloria Rivolta	28-11-1998
VICESEGRETARIO	Anna Tantini Tomezzoli	28-11-1998

COMMISSIONE SCIENTIFICO LETTERARIA

Membro	Paola Azzolini	27-11-1999
"	Albertina Dalla Chiara	27-11-1999
"	Giovanni Dusi	27-11-1999
"	Arnaldo Ederle	27-11-1999
"	Rossella Pasqua di Bisceglie	27-11-1999
"	Carlo Saletti	27-11-1999
"	Giuliano Taddei Saltini	27-11-1999
"	Martina Zaninelli	27-11-1999

REVISORI DEI CONTI

Membro	Guido Kessler	27-11-1999
"	Alberto Righini	27-11-1999
"	Antonio Zamboni	27-11-1999
Supplente	Giuseppe Manni	27-11-1999

CORTE ARBITRALE

Membro effettivo	Pietro Clementi	30-11-1996
"	Luigi Dalla Chiara	28-11-1998
"	Dario Donella	30-11-1996
"	Giuseppe Magnano	30-11-1996
"	Maurizio Pedrazza Gorlero	27-11-1999

PRESIDENZA ASSEMBLEA DEI SOCI

PRESIDENTE	Giovanni Tantini	28-11-1998
VICEPRESIDENTE	Zeno Caponi	27-11-1999
SEGRETARIO	Mario Sandrini	29-11-1997
VICESEGRETARIO	Michela Merighi	28-11-1998

Bilancio della Società Letteraria di Verona al 31/10/99

Stato Patrimoniale

	Consuntivo al 31/10/99	Consuntivo al 31/10/98	Preventivo al 31/10/2000
ATTIVITÀ			
TESORERIA (AL NETTO CAUZIONE)	337.639.744	204.290.816	200.000.000
CASSA	3.873.828	2.452.741	
C/C POSTALE	6.841.372	7.387.244	
LASCITI IN TITOLI VINCOLATI	4.985.169	4.985.169	5.000.000
LIBRETTO C/TERRENO	82.284	82.284	
CREDITI SOCI ANNI PRECEDENTI	5.287.000	8.906.000	2.000.000
CREDITI SOCI ANNO 97/98	13.641.000	21.425.000	10.000.000
CREDITI SOCI ANNO 98/99	15.000.000		5.000.000
ALTRI CREDITI		26.980.000	
IMPIANTI	296.778.446	287.069.526	350.000.000
IMMOBILI	1.181.794.399	1.181.794.399	1.380.000.000
FABBRICATO	1	1	1
BIBLIOTECA	1	1	1
RATEI ATTIVI	5.526.928	32.276.560	10.000.000
RISCONTI ATTIVI	5.650.233	1.275.581	2.000.000
RIPORTO PERDITE ES. PRECEDENTI	27.591.897	36.389.935	78.400.588
RISULTATO ESERCIZIO 98/99	50.808.691		
TOTALE ATTIVITÀ	1.955.500.993	1.815.315.257	2.042.400.590
CAUZIONE	6.000.000	6.000.000	6.000.000
TOTALE A PAREGGIO	1.961.500.993	1.821.315.257	2.048.400.590
PASSIVITÀ			
FORNITORI	5.496.080	10.316.690	
FATTURE DA RICEVERE	3.060.000	8.751.600	
DEBITI DIVERSI	12.488.652	12.825.744	
RATEI PASSIVI	7.585.836	7.098.580	7.000.000
FONDO TFR	31.035.710	26.035.710	38.000.000
FONDO AMMORTAMENTO IMPIANTI	296.778.000	287.069.526	310.000.000
FONDO AMMORTAMENTO IMMOBILI	1.181.794.000	1.172.639.036	1.322.000.000
FONDO ONERI FUTURI	413.908.570	278.426.188	389.783.208
FONDO EDITORIA	3.354.145	3.354.145	
RISULTATO ESERCIZIO 97/98		8.798.038	
TOTALE PASSIVITÀ	1.955.500.993	1.815.315.257	2.066.783.208
CAUZIONE	6.000.000	6.000.000	6.000.000
TOTALE A PAREGGIO	1.961.500.993	1.821.315.257	2.072.783.208

Bilancio della Società Letteraria di Verona al 31/10/99

Conto economico

COSTI	Consuntivo al 31/10/99	Preventivo al 31/10/99	Preventivo al 31/10/2000
RETRIBUZIONI	70.408.194		
CONTRIBUTI	11.144.325		
TFR	5.000.000		
COSTO DEL PERSONALE	86.552.519	110.000.000	100.000.000
BIBLIOTECA	2.004.100	4.000.000	4.000.000
EMEROTECA	28.467.717	32.000.000	32.000.000
CONFERENZE	33.343.302	20.000.000	20.000.000
BOLLETTINO	4.795.950	7.000.000	7.000.000
ENEL TELECOM AGSM	24.230.000	28.000.000	32.000.000
PULIZIE	25.041.184	30.000.000	32.000.000
CANCELLERIA E STAMPATI	4.163.130	4.000.000	4.500.000
ASSICURAZIONI	18.201.381		
TASSE	11.556.867	28.000.000	30.000.000
SERVIZI BANCARI E POSTALI	548.740	-	
VALORI BOLLATI	4.029.435	4.000.000	4.200.000
OBIETTORI	15.864.100	17.000.000	18.000.000
CONSIGLIO DI CONSERVAZIONE	1.087.500	2.000.000	2.000.000
VARIE	4.000.059	4.000.000	4.000.000
COMPENSI PROFESSIONISTI	9.043.208	12.000.000	13.000.000
MANUTENZIONI MACCHINE MOBILI	11.473.274	25.000.000	190.300.000
MANUTENZIONE IMPIANTI	758.400	10.000.000	
MANUTENZIONI IMMOBILI	9.154.964	120.000.000	
MANUTENZIONI ARREDAMENTO	1.841.360	-	
MANUTENZIONI STRAORDINARIE FUT	135.482.382	-	
TOTALE COSTI	431.639.572	457.000.000	493.000.000

RICAVI

CONFERENZE	3.271.100	18.000.000	10.000.000
MINISTERO DELLA DIFESA OBIETTORI	13.853.603	18.000.000	19.000.000
RICAVI DA SOCI ANNO IN CORSO	81.109.000	100.000.000	98.000.000
VARIE SOCI	266.000		
MORA SOCI	1.704.000		
SOCI DA INCASSARE ANNO IN CORSO	15.000.000		
CONTRIBUTI PUBBLICI	109.812.500	80.000.000	100.000.000
CONTRIBUTI PRIVATI	96.000.000	75.000.000	80.000.000
UTILIZZO FONDO ONERI FUTURI		70.000.000	90.000.000
UTILIZZO FONDO EDITORIA		6.000.000	6.000.000
INTERESSI ATTIVI	3.999.238	6.000.000	6.000.000
FITTI ATTIVI	28.076.133	26.000.000	29.000.000
VARIE	2.739.307	8.000.000	5.000.000
CONTRIBUTO COMUNE DI VERONA	25.000.000	50.000.000	50.000.000
TOTALE RICAVI	380.830.881	457.000.000	493.000.000
DIFFERENZA	50.808.691		
TOTALE A PAREGGIO	431.639.572		

L'Amministratore
(Giangiacomo Reichenbach)

Notizie sui collaboratori di questo numero

PAOLA AZZOLINI, critico letterario, giornalista, ha pubblicato volumi su Manzoni, Capuana, Alfieri, il Verismo. Ha collaborato ad alcune grandi opere sulla Letteratura Italiana ("Dizionario Critico della Letteratura Italiana Utet" "Letteratura Italiana Einaudi"). È in corso di stampa un volume sulle scrittrici italiane del novecento (Bulzoni, Roma). Scrive sulle pagine letterarie di alcuni periodici e collabora abitualmente alla pagina culturale del quotidiano "L'Arena".

ADRIANA CAVARERO insegna filosofia politica all'Università di Verona e tiene regolarmente corsi nelle università inglesi e americane. La sua ricerca combina il pensiero femminista della differenza sessuale con una originale lettura dei testi classici, sia filosofici che letterari. Fra i suoi ultimi libri, *Corpo in figure* (Feltrinelli, 1995); *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (Feltrinelli, 1997) e, con Franco Restaino, *Le filosofie femministe* (Pavaria, 1999).

ELISABETTE DONINI, docente di fisica all'Università di Torino, è da sempre attiva nel movimento femminista e in quello pacifista. Tra le sue più recenti pubblicazioni, *La nube e il limite*, Edizioni Rosenberg & Sellier.

MANUELA FRAIRE, psicoanalista della Società Psicoanalitica Italiana, vive e lavora a Roma. Da sempre presente nel più impegnato dibattito del femminismo italiano, è stata spesso ospite di seminari e convegni promossi dal Filo di Arianna.

RADA IVEKOVIC ha studiato filosofia a Belgrado e filosofie orientali a Delhi. Ha insegnato all'Università di Zagabria fino al 1992. Quando è iniziata la guerra in Jugoslavia, non volendo riconoscersi in nessuna delle nuove piccole patrie etniche, ha preso la via dell'esilio in Francia, dove attualmente insegna all'Università di Parigi VII. Ha pubblicato in Italia "La balcanizzazione della ragione" Manifestolibri 1995 e "Autopsia dei Balcani" Raffaello Cortina 1999.

IMRE KERTÉSZ, nato a Budapest nel 1929, deportato Auschwitz nel 1944, vive a Budapest dove svolge attività di traduttore dalla lingua tedesca e di scrittore e saggista. Tra le sue opere, i romanzi *Essere senza destino* del 1975, unico testo di Kertész ad essere stato tradotto in italiano nel 1999, *Kaddis a meg nem született gyermekért* [Kaddish per il bambino mai nato] del 1990 e la raccolta di saggi *Agondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt* [Un silenzio della durata di un pensiero, mentre il plotone di esecuzione ricarica i fucili], apparsa nel 1998.

PHILIPPE MESNARD, nato nel 1956, insegna letteratura moderna e contemporanea all'Università de Marne-la-Vallée (Francia). Ha pubblicato *Maurice Blanchot, le sujet de l'engagement* (1996) e *Consciences de la Shoah. Critique des discours et des représentations* (2000).

RENATO NISTICÒ, nato a Catanzaro nel 1960, svolge attività seminariali e di ricerca presso l'Università della Calabria. Collabora a varie riviste, fra le quali: *Belfagor*, *Filolo-*

gia antica e moderna, *Allegoria*, *Paragone*, *Il Grandevetro*, *Studi novecenteschi*, *Esperienze letterarie*. Ha pubblicato saggi e recensioni di critica e teoria letteraria; tra le quali *La Biblioteca* (1999); *La realtà, il paradosso e la critica. Saggi di letteratura contemporanea*, edito da Pullano nel 1994; *Nostalgia di presenze. La poesia di Sereni verso la prosa*, (1998). Su quest'ultimo tema ha, inoltre, tenuto una rubrica radiofonica alla RAI, nel corso della trasmissione "Radiotre Suite", nei mesi di agosto-ottobre 1999.

MAURIZIO PEDRAZZA GORLERO è nato a Verona il 17 marzo del 1940. Laureato in Giurisprudenza nella Università di Milano, ha insegnato nelle Università di Padova, Sassari, Verona, Milano e Catania. Attualmente è professore ordinario di diritto costituzionale nella facoltà di Giurisprudenza della Università di Verona, della quale è Preside. Le sue ricerche, svolte negli Istituti universitari di appartenenza e in Germania, Francia e Gran Bretagna, hanno avuto come temi principali le libertà, l'informazione, le regioni, le fonti del diritto. È autore di numerose pubblicazioni, fra le quali i volumi: *Le variazioni territoriali delle Regioni*, I e II, Padova, CEDAM, 1978, 1991; *Giornalismo e Costituzione*, Padova CEDAM, 1988; *Le fonti del diritto*, Padova CEDAM, 1995; *Il potere e il diritto*, Padova CEDAM, 1999.

RÉGINE ROBIN insegna sociologia all'Università del Québec a Montréal, è romanziera e traduttrice dallo yiddish. È autrice di una ventina di opere, tra cui romanzi, saggi, raccolte di novelle. Tra gli innumerevoli titoli, tutti inediti in italiano, ricordiamo i romanzi *La Québécoise* (1993), *L'Immense Fatigue des pierres* (1996) e i saggi *Le Roman mémoriel: de l'histoire à l'écriture du hors-lieu* (1989), *Le Deuil de l'origine: une langue en trop, la langue en moins* (1993) e *Le Golem de l'écriture. De l'autofiction au Cybersoi* (1998).

EMMA SCHNUR è ricercatrice presso l'Institut National de la Recherche Pédagogique di Parigi. Collabora a diverse riviste specializzate di studi pedagogici.

CARLO SALETTI, nato nel 1956 a Verona, svolge attività di ricerca in campo storico. Ha pubblicato *Il racconto della catastrofe. Il cinema di fronte ad Auschwitz* (1998) e *La voce dei sommersi. Diari ritrovati di membri del Sonderkommando di Auschwitz* (1999). Ha curato per il CDJC di Parigi il numero monografico della *Revue d'histoire de la Shoah* dedicato al Sonderkommando di Auschwitz, di prossima pubblicazione.

TOM SEVEG, nato nel 1945 a Gerusalemme, ha studiato storia e scienze politiche. Dal 1986 collabora con il quotidiano *Haaretz*. È autore di importanti studi sulla storia di Israele, inediti nel nostro paese, quali *1949, the first Israelis* (1984) e *Ha-milyon ha-shevi* [Il settimo milione] (1991), dedicato alla politica della commemorazione e al rapporto tra Israele e la memoria dell'Olocausto. Nel 1988 ha pubblicato negli Stati Uniti *Soldiers of Evil. The Commandants of the Nazi Concentration Camps*.

TZVETAN TODOROV, nato a Sofia (Bulgaria) nel 1939, risiede da diversi anni in Francia. Saggista e critico, è direttore di ricerca presso il CNRS di Parigi. Autore prolifico e dagli ampi interessi, è noto in Italia per i tanti testi tradotti, tra cui vanno menzionati *Di fronte all'estremo* (1992), *Una tragedia vissuta. Scene di guerra civile* (1995), *Gli abusi della memoria* (1996) e *L'uomo spaesato. I percorsi dell'appartenenza* (1997), dedicati a una riflessione filosofica sui sistemi totalitari del Novecento.

BOLLETTINO

della

SOCIETÀ LETTERARIA

1998-99

Sommario Bollettino della Società Letteraria 1998 / 1999; Introduzione, *Giambattista Ruffo*; MUOVERE GUERRA AI CIVILI; Nota del curatore, *Carlo Saletti*; Stragi di Civili nell'Italia occupata e resistenza. Alcuni aspetti storiografici, *Paolo Pezzino*; Ricordare le stragi: il 1944 in Toscana, *Giovanni Contini*; Ricordare le stragi: Roma e le fosse Ardeatine, *Alessandro Portelli*; Il punto sulle stragi naziste cinquantacinque anni dopo, *Paolo Paoletti*; Il crimine, il patire, la trama della scrittura, *Frediano Sessi*; GIUSEPPE PICCOLI. DEL CORPO E DELL'ANIMA; Nota del curatore, *Arnaldo Ederle*; Il fiore e la stanza, *Arnaldo Ederle*; Per una sistemazione critica dell'opera di Giuseppe Piccoli, *Maurizio Cucchi*; Orfeo nella poesia di Piccoli, *Giulio Galetto*; Antologia. BIBLIOTECA. Nota della curatrice, *Daniela Brunelli*; Il fondo antico, *Donato Giri*; Elenco dei libri acquistati o donati (1993-1995). NOTIZIARIO SOCIALE. La ristrutturazione della Società Letteraria di Verona. Situazione e prospettive, *Giambattista Ruffo*; Completamento dei lavori. Relazione tecnica illustrativa, *Giovanna Menegazzi*; Elenco cariche sociali - anno 98/99; Bilancio - anno sociale 97/98 - Stato patrimoniale; Bilancio anno sociale 97/98 - Conto economico.

dicembre 1997

LA FABBRICA DELLE NAZIONI, a cura di Alberto Battaglia: *Etnia e processi identitari: uno sguardo antropologico*, Ugo Fabietti; *Identità, politica e cultura nella definizione della 'questione settentrionale'*, Roberto Biorcio; *La fabbrica delle nazioni*, Alberto Battaglia; *Economia globale e trasformazioni demografiche: gli inciampi del localismo*, Bruno Anastasia e Giancarlo Corò EUGENIO MONTALE IL POETA E L'UOMO NEL CENTENARIO DELLA NASCITA, a cura di Arnaldo Ederle: *Prolusione*, Arnaldo Ederle; *L'uomo Montale*, Maria Luisa Spaziani; *Rileggendo i "Mottetti"*, Silvio Ramat; *Introduzione alla seconda giornata del Convegno*, Arnaldo Ederle; *Montale giornalista*, Giulio Nascimbeni; *Oscurità e chiarezza in Montale: chiose e congetture su Ballata* scritta in una clinica, Fernando Bandini; *Montale la poesia e il melodramma*, Gilberto Lonardi; Conclusione Arnaldo Ederle. RICORDO DI EDDA SQUASSABIA, a cura di Paola Azzolini: *Edda, un congedo discreto*, Paola Azzolini; *Tre poesie*, Edda Squassabia. RISCONTRI. *Luzi e Bertolucci: soglie della poesia*, Giulio Galetto; *Il problema del lavoro*, Giovanni Dusi; *Il tempo degli assassini e degli indifferenti*, Carlo Saletti. NOTIZIARIO SOCIALE Elenco cariche sociali - anno 97/98; Bilancio - anno sociale 96/97 - Stato patrimoniale; Bilancio anno sociale 96/97 - Conto economico.

9, dicembre 1996

CULTURA DELLA DIVERSITÀ, a cura di Francesco Monicelli: *La gaia utopia*, Gianni Vattimo; *Essere omosessuale e cattolico(a) oggi. Anormalità e obbedienza alla fe-*

de, Pascal Janin; *L'identità omosessuale come esperienza di realizzazione del Sé*, Stefano Donini; *Heinz Dormer: la testimonianza di un triangolo rosa*, Andreas Sternweiler; *Uscire fuori*, Gianni Rossi Barilli; STORIA E NARRAZIONE, a cura di Roberto Cagliero: *Storia e scrittura*, Roberto Cagliero; *Storia e romanzo*, Sergio Atzeni; *Fisicità, temporalità e dimensione pubblica: alcuni spunti per un confronto tra storia e letteratura*, Oliviero Bergamini; *Memoria e techne*, Giovanni Bonioli; *Storia ufficiale e storia frammentaria nel giornalismo di guerra: il Vietnam di Michael Herr*, Stefano Rosso; *Lacrime di un pagliaccio*, Roben Coover; *Storie postcoloniali*, Annalisa Oboe; *Romanzo analitico e storia*, Paolo Chiari e Federico Rocca; *Sporcarsi le mani con la storia*, Frediano Sessi; *Una selezione bibliografica*, Roberto Cagliero. INTERPRETARE LA MUSICA, a cura di Albertina Dalla Chiara: *Una possibile introduzione, per appunti, alla teoria e alla storia dell'interpretazione musicale* Guido Salvetti; *Mestiere e arte del direttore d'orchestra*, Paolo Rossini; *L'anelito all'infinito e il ripensamento della forma classica: le due anime del Romanticismo musicale tedesco*, Paolo Fenoglio. FEDERICO GARCIA LORCA. TRE CONVERSAZIONI RADIOFONICHE E UN'INTERVISTA, a cura di Arnaldo Ederle: *La voce salvata*, Arnaldo Ederle; *Conversazioni argentine*, Federico Garcia Lorca; *Garcia Lorca e il teatro. Ricordi di Buenos Aires. Un'intervista*. RISCONTRI: *Da Ford a Bossi*, Alberto Battaglia; *M. Politica e delitti nell'Italia del Novecento*, Giulio Saletti; *Il Tibet e gli insegnamenti del Dalai Lama*, Massimo Dusi; *Gli inferni, i purgatori, i paradisi della dipendenza*, di Achille Saletti; *Editori e poesia a Verona*, Paola Azzolini.

9 bis, dicembre 1995

LA MEMORIA DELLO STERMINIO a cura di Francesco Monicelli: *Insegnare Auschwitz*, Giovanni Gozzini; *Le donne di Ravensbrück: 600 nomi per ricordare*, Giovanna Massariello Merzagora e Paolo Massariello; *Ecologia della memoria: la conservazione dei lager sul territorio della Germania*, Giovanna Massariello Merzagora; *Un'infanzia ebrea, ovvero le disavventure dell'identità*, Donatella Levi; SAGGI: *La bellezza della forma*, Davide Susanetti; *Lo sguardo e l'immagine*, Paolo Gambazzi; *L'isola dell'antico. Arnold Bocklin*, Roberto Cresti. POESIE TRADOTTE DA POETI, a cura di Arnaldo Ederle: *Poeti traditori*, Arnaldo Ederle; *Dylan Thomas*, di Roberto Sanesi; *Maurice Maeterlinck e Saint-John Perse*, di Arnaldo Ederle; *Otto poeti del Novecento spagnolo*, Alberto Cippi. LIBRI: *Rosso e nero*, di Renzo De Felice e *Fascismo/Antifascismo*, Marco Revelli e Giovanni Di Luna (Giovanni Dusi); *Lettere e poesie di Bianca e Francesco Messina 1923-1975* di Eugenio Montale (Giulio Galetto); *Corpo in figure* di Adriana Cavarero (Paola Azzolini).

Sommario

Introduzione, *Giambattista Ruffo*

Della guerra

Nota della curatrice, *Maria Geneth*

Dalla guerra vera alla guerra che non c'è, *Adriana Cavarero*

Vita e morte, natura e cultura, *Emanuela Donini*

Il diritto, la guerra e la costituzione, *Pedrazza Gorlero*

Perché Salomone, *Manuela Fraire*

La balcanizzazione della ragione, *Rada Ivekovic*

Coscienze della Shoah

Nota di Philippe Mesnard

La costruzione della "pedagogia della Shoah" tra imperativi e paradossi,
intervista a Emma Schnur

L'atto memoriale nell'epoca di Internet, *intervista a Régine Robin*

Memorie grigie, *intervista a Tzvetan Todorov*

Generazioni e destini: il ricordo della Shoah in Ungheria, *intervista a Imre Kertész*

Israele e il senso della memoria dell'Olocausto: il punto di vista di un nuovo storico,
intervista a Tom Segev

Memorie che emergono, memorie che configgono nell'Italia della "Seconda Repubblica",
Carlo Saletti

Riscontri

La città si racconta, *Paola Azzolini*

Biblioteca

Nota della curatrice, *Daniela Brunelli*

La biblioteca, *Renato Nisticò*

Elenco dei libri acquistati (1996-1999)

Notiziario Sociale

Elenco cariche sociali anno 1999/2000

Bilancio Società Letteraria - anno sociale 98/99. Stato patrimoniale

Bilancio Società Letteraria - anno sociale 98/99. Conto economico

Notizie sui collaboratori di questo numero

Bollettino della Società Letteraria