

TESTIMONIANZE

BIMESTRALE - ANNO XLV
MAGGIO-GIUGNO 2002 n. 3 (423)

Direzione e Amministrazione:

Via dei Roccettini, 11
50016 San Domenico di Fiesole (Fi)
Tel./Fax (055) 597080.

Un numero separato: il prezzo di copertina.

Abbonamento annuo (6 numeri):
€ 52,00.

Abbonamento per l'estero (annuo):
€ 80,00.

Abbonamento sostenitore:
€ 100,00.

Gli abbonamenti decorrono dal primo numero di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati.

Abbonamenti «Testimonianze»

Via dei Roccettini, 11
50016 San Domenico di Fiesole (Fi)
c.c.p. **18032508**

Partita IVA 00499650489.

Indirizzo Posta Elettronica
(E-mail) ass.testimonianze@tiscalinet.it
Pagina web

www.testimonianze.org

Direzione:

Lodovico Grassi
Severino Saccardi

Coordinamento:

Maurizio Bassetti
(*caporedattore*)
Andrea Bigalli
Andrea Cecconi
Pietro Leandro Di Giorgi
Andrea Giuntini
Leonardo Ferri
Francesco V. Stella
(*dir. responsabile*)

Redazione:

Giovanni Allegretti
Anna Marinella Andrei
Orlando Baroncelli
Iacopo Basagni
Francesco Bezzi
Luca Biagi Mozzoni
Renzo Bonaiuti
Pietro Bucciarelli
Alessandro Checcucci
Giotto Cigna
Sergio Ciuffi
Michele Dattolo
Davide De Grazia
Giuliano Della Pergola
Maria Giuntini
Franco Graiff
Giuseppe Grazzini
Cristina Martelli
Luciano Martini
Roberto Mosi
Pierluigi Onorato
Maria Cristina Sermanni
Simone Siliani
Pier Luigi Tedeschi
Giuseppe Vettori
Tonino Virone

Collaboratori:

Federigo Argentieri
Matilde Callari Galli
Sergio Caruso
Mauro Ceruti
Sandro Damiani
Bruno D'Avanzo
Valerio Del Nero
Francesco De Martis
Renzo Foa
Filippo Gentiloni
Stefano Girola
Wlodek Goldkorn
Maurilio Guasco
Samia Kouider
Massimo Livi Bacci
Angela Lombardo Benedetti
Claudia Mancina
Luigi Manconi
Predrag Matvejević
Mauro Messeri
Gabriele Parenti
Giannino Piana
Gianfranco Poma
Rodolfo Ragionieri
Michele Ranchetti
Paolo Ricca
Armido Rizzi
Giulia Rodano
Ermis Segatti
Giuliana Sgrena
Gianni Sofri
Federico Squarcini
Enzo Tiezzi
Franco Toscani
Bijan Zarmandili
Giancarlo Zizola



IL SECOLO DELLE TENEBRE: VERITÀ STORICA E MEMORIA SOCIALE

di Fabio Dei

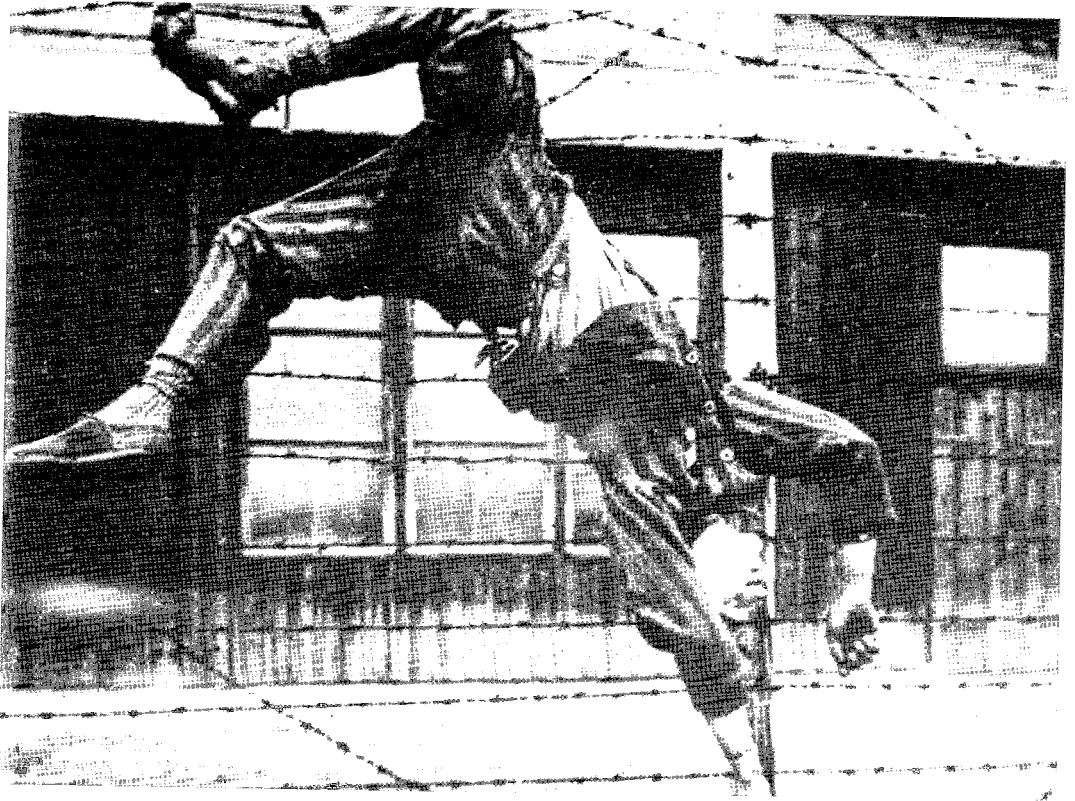
Attraverso gli atti di un convegno sui *Crimini del XX secolo* un'occasione per una riflessione sui grandi interrogativi riguardo alla storia del Novecento: quale impostazione di fondo va seguita, quella di stampo illuminista o quella storicista? A quale oggettività può aspirare la conoscenza storica? In che relazione sta la verità storiografica con la verità dei testimoni della storia? In che modo la verità storica può fondare o almeno sostenere pratiche di giustizia?

Il Novecento sarà ricordato dagli storici futuri come il secolo delle tenebre? Con questa domanda Tzvetan Todorov apriva nel marzo 2000 un convegno senese dedicato a *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*. Si trattava di un incontro internazionale di grande respiro teorico, volto a fare il punto sull'aspetto più oscuro e inquietante della storia del Novecento, quello dei totalitarismi, delle violazioni dei diritti umani, delle stragi di popolazioni civili, dei genocidi. Del convegno sono di recente usciti gli atti, con lo stesso titolo e a cura di Marcello Flores (ed. Bruno Mondadori, 2001). Trovo che si tratti di un libro molto importante, e non solo sul piano strettamente storiografico. I temi che affronta sono infatti centrali per

quel processo di plasmazione della memoria e di ricostituzione di categorie etiche e politiche da cui molti di noi si sentono impegnati in questo esordio di XXI secolo. Vorrei qui discutere alcuni degli spunti che il libro propone, legandoli ad altri recenti contributi al dibattito sulla memoria storica e con un'attenzione particolare ai nessi con la mia disciplina di studio – che non è la storia ma l'antropologia culturale.

Totalitarismi, democrazie e guerra totale

È ormai acquisito che i crimini del XX secolo non possono essere compresi come occasionali cadute o incidenti di percor-



so, buchi neri in una storia che resterebbe comunque di civiltà e di progresso. Al contrario, essi esprimono un aspetto essenziale, per quanto parziale, del Novecento, e a quel progresso sono profondamente e paradossalmente legati. Naturalmente, è difficile una comparazione con altri secoli in termini di maggiore o minore barbarie e atrocità. La storia gronda sangue ed è costellata di eccidi e violenze. Quel che caratterizza il Novecento è da un lato la potenza delle tecnologie di morte impiegate, queste sì senza precedenti; e, dall'altro, la novità del contesto politico in cui la violenza è stata impiegata. Come sottolinea Flores, alla base di tutti i piccoli e grandi massacri del secolo vi sono stati «piani d'ingegneria etnica o sociale, razziale o politica», guidati da una «volontà di modificare la storia – di accelerarla, deviarla, indirizzarla – che diventa desiderio

e ossessione di poterla dominare» (p. 381). Questa volontà di dominare la storia è tipicamente moderna, e sembra direttamente connessa alla peculiare esperienza novecentesca dei totalitarismi. Questa è appunto la tesi di Todorov: i crimini del XX secolo scaturiscono per lui in modo diretto dal «manifestarsi di un male nuovo, di un regime politico inedito, il totalitarismo, che al suo apogeo ha dominato su buona parte del mondo; un regime che è attualmente scomparso dall'Europa ma indubbiamente non dagli altri continenti, e i cui postumi continuano ad agire tra noi» (p. 1). Il totalitarismo viene definito da Todorov come un «utopismo scienziata»: in esso si saldano la fede acritica e dogmatica nel sapere positivo (lo scienziatismo è qui inteso non come scienza ma come religione, una dottrina che contraddice la stessa natura critica della scienza) con «lo



spirito rivoluzionario, il progetto, cioè, di creare attraverso mezzi violenti una società nuova, abitata da uomini nuovi» (p. 7). Sarebbe dunque questa miscela esplosiva di ingredienti moderni a fondare la violenza del ventesimo secolo, a rappresentarne la metà oscura – in opposizione all'altra metà costituita dal grande nemico del totalitarismo, la democrazia.

Todorov è naturalmente consapevole del carattere controverso della nozione di totalitarismo, che include esperienze storiche diverse e per alcuni non accomunabili: ritiene tuttavia che la contrapposizione democrazia-totalitarismo resti lo strumento fondamentale per pensare la storia recente e il nostro stesso tempo. Altri contributi del volume tendono invece a sfumare questa dicotomia, e a mostrare come la violenza politica si distribuisca in modi trasversali rispetto ad essa. Lo stesso Flores, ad esempio, vede un tratto caratterizzante del Novecento nella «crescita di istituzioni di controllo e repressione che hanno spesso acquistato un'autonomia di comportamento quando anche non di stato giuridico», che hanno fatto uso sistematico della violenza e della violazione dei diritti umani e che non sono state affatto un'esclusività dei totalitarismi: si collocano anzi «in un continuum, dove la contrapposizione tra democrazia e dittatura non è di per sé sufficiente a garantire quella tra legalità e illegalità, tolleranza e violenza» (p. 382).

Non mancano certo esempi di crimini commessi in nome e per conto della democrazia, anche fra le pagine di questo libro. In particolare, il comportamento dei paesi occidentali nel contesto del dominio coloniale non mostra una netta demarcazione fra democrazie e totalitarismi; e lo stesso vale per la conduzione di guerre di carattere «totale», nelle quali la popolazione civile – come scrive Gabriele Ranzato, «è equiparata a un obiettivo mi-

litare o addirittura diventa un bersaglio privilegiato per il conseguimento della vittoria» (p. 70). Hiroshima ci appare oggi come uno dei grandi crimini di guerra della storia recente, l'unico forse – è la tesi di Michael Löwy (p. 15) – paragonabile alla Shoah per le dimensioni e per il diretto rapporto tra un disegno politico (concludere rapidamente la guerra e stabilire una posizione di preminenza degli Stati Uniti nello scenario del dopoguerra) e il massacro di centinaia di migliaia di persone innocenti. Ciò non significa naturalmente sottovalutare l'importanza dei differenti progetti politici che sottendono questi eccidi. Ma questa differenza è ciò che rende oggi Hiroshima ancor più inquietante, unitamente al suo carattere, per così dire, di accentuata modernità. Siamo di fronte, scrive Löwy, a una morte pulita e asettica recapitata dal cielo, attraverso un atto tecnico distante e impersonale, privo di quei residui arcaici che caratterizzano ancora la Shoah – il sadismo e la furia omicida delle SS, quella «violenza inutile» su cui ragiona Primo Levi in *I sommersi e i salvati*.

Analoghe considerazioni possono essere svolte su quella «guerra ai civili» che ha caratterizzato così profondamente l'evolversi delle moderne strategie belliche. Il secondo conflitto mondiale ha rappresentato un drammatico spartiacque sotto questo profilo: da una guerra combattuta tra militari, si è passati a guerre che mietono fra i civili la stragrande maggioranza delle loro vittime. Gli esempi più recenti, incluso quello che stiamo oggi vivendo, lo dimostrano. Qui l'ideologia o la forma politica che supporta l'azione bellica sembra non far differenza sotto questo profilo. È la tesi sostenuta con forza da Ranzato, che nel suo contributo ricostruisce una evoluzione in qualche modo interna delle tecniche e degli apparati militari, largamente autonoma rispetto alle finalità per le



quali la guerra viene condotta: evoluzione che ha il suo punto di forza appunto nel bombardamento di obiettivi civili. A quale logica rispondono i bombardamenti massicci delle città tedesche e italiane, che hanno fatto la gran parte delle loro vittime quando le sorti della guerra erano ormai decise? Il fatto che questa domanda sia stata posta in passato da revisionisti, più o meno ansiosi di rovesciare il quadro delle responsabilità storiche di nazismo e fascismo, non la rende meno inquietante. Che la guerra tenda a operare secondo una sua logica interna, a svincolarsi e a divenire autonoma rispetto alle finalità politiche che la muovono, l'aveva del resto osservato già Clausewitz. Nello scenario del dopo-undici-settembre, non possiamo non chiederci se ciò valga anche per i peculiari conflitti armati che hanno caratterizzato l'ultimo decennio, dalla guerra del Golfo al Kosovo all'Afghanistan, sotto forma di interventi largamente appoggiati dalla comunità internazionale contro aggressivi fondamentalismi regionali. La domanda è difficile, e la risposta nient'affatto scontata. Da un lato, quel che oggi sappiamo sul comportamento dei militari nella Guerra del Golfo, ad esempio, o sull'uso di uranio impoverito nei Balcani, è assai preoccupante. Dall'altro lato, tuttavia, non possiamo ignorare di trovarci di fronte a contesti assai diversi dalle guerre totali del Novecento, con la logica di massacro di civili che le ha caratterizzate. Sono semmai l'ultranazionalismo e il terrorismo fondamentalista che mirano a creare scenari in cui le masse di civili sono integralmente coinvolte in strategie di potere locale. In questo mutato contesto, vorrei osservare per inciso, è anche difficile capire dove si situino le ragioni della pace – almeno, molto più difficile di quanto a molti – su entrambi gli schieramenti – oggi appaia.

Le radici del male: illuminismo vs. storicismo

Ci sono dunque mostruosità della nostra storia, come dice Ranzato, che sono state commesse da uomini non offuscati da ideologie, ma semplicemente disposti a usare qualsiasi mezzo per vincere il nemico o punirlo. È tuttavia indubbio che alcuni crimini specifici, a partire dalla Shoah, non si comprendano se non in riferimento a un peculiare contesto ideologico o almeno, in senso più ampio, culturale. Tali crimini non si configurano semplicemente come mezzi per il raggiungimento di finalità. Lo sterminio degli ebrei d'Europa si differenzia da Hiroshima perché rappresenta un fine in sé: e si tratta di un fine che rimanda non a una generica razionalità politica, o a desideri, per così dire, elementarmente umani, ma a un contesto socio-culturale assai specifico. Quali sono la natura e le radici di questo contesto?

Il dibattito contemporaneo mi sembra muoversi tra due tesi contrapposte – ugualmente estreme, e che è tuttavia interessante mettere a fuoco proprio nella loro radicalità. Entrambe le tesi vedono la cultura criminale che ha sotteso la Shoah come profondamente connaturata all'età moderna e alle sue origini. Ma mentre la prima individua nell'illuminismo e nella Rivoluzione francese le fonti di un'ideologia totalitaria e disumanizzante, la seconda pone invece l'accento sugli esiti deleteri della reazione ottocentesca al razionalismo illuminista e all'esperienza rivoluzionaria.

La prima tesi trova le sue basi filosofiche nella *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer, e nelle riflessioni che Hannah Arendt e altri pensatori hanno svolto proprio a partire dall'esperienza della Shoah. La sua formulazione più recente e più radicale si deve probabilmente a



Zygmunt Bauman, autore di un volume importante come *Modernità e Olocausto*. In un precedente convegno senese dedicato a *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto* (atti editi a cura di M. Flores, B. Mondadori, Milano 1998), Bauman aveva sostenuto con grande nettezza che «gli orrori del XX secolo derivano dai tentativi pratici di creare la felicità, l'ordine di cui la felicità aveva bisogno, e il potere totale necessario a instaurare quell'ordine» (p. 18). Questi tentativi, tra i quali gli esperimenti nazista e comunista spiccano per la grandiosità degli obiettivi oltre che per l'impatto storico, ereditano per Bauman l'ideale illuminista di un mondo integralmente governato dalla Ragione, di una società perfetta e depurata dai residui di debolezza umana (pp. 24-5).

I campi di concentramento, il prodotto forse più mostruoso dei totalitarismi, sarebbero l'esito estremo e più conseguente di questa Ragione-in-Atto, di una modernità che punta a una totale adesione della realtà al modello ideale. Bauman pensa ai campi come a una sorta di permanente possibilità antropologica della modernità, un luogo dove si inverano fino in fondo – e paradossalmente – l'utopismo razionalistico e quello spiritoso rivoluzionario che è convinto di poter programmare fino al dettaglio la vita umana. E laddove Todorov stabilisce un netto confine tra totalitarismo e democrazia, Bauman sembra invece interessato alle aree di intersezione, alla costante possibilità che la logica di un ordine totale progettato e amministrato dallo Stato, volto a eliminare tutto ciò che è di disturbo o anche soltanto superfluo, si insinui nel mondo democratico, magari sotto forme inaspettate. Hannah Arendt scriveva che «le soluzioni totalitarie possono sopravvivere alla caduta dei regimi totalitari nella forma di forti tentazioni che si presenteranno ogni volta che

sembri impossibile alleviare la miseria politica, sociale o economica in un modo degno dell'uomo» (ibid., p. 32). Bauman sembra pensare che l'ordine dell'odierno capitalismo dei consumi sia fortemente soggetto a simili tentazioni, pur nel quadro di una programmazione fortemente dispersa, privatizzata e deregolata, e con la seduzione pubblicitaria che ha preso il posto della coercizione, della sorveglianza e dell'addestramento.

La tesi contrapposta, per tornare al volume *Storia, verità e giustizia*, trova potente espressione nell'intervento dello studioso israeliano Zeev Sternhell. Storico delle ideologie fasciste, Sternhell le vede come «il nucleo e la variante più radicale di un fenomeno assai più diffuso e assai più vecchio: una revisione complessiva dei valori essenziali insiti nell'eredità umanistica, razionalistica e ottimistica proveniente dall'Illuminismo» (p. 47). Il fascismo, il nazismo e i loro esiti sono sì prodotti del Novecento, legati alla crisi che seguì la Grande Guerra e all'emergere della società di massa; il loro nucleo culturale è tuttavia antecedente, e consiste nella «lotta contro la modernità a livello ideologico, vale a dire contro la tradizione francese e kantiana dell'illuminismo» (pp. 47-8).

Sternhell include sotto la nozione di «storicismo» questa reazione anti-illuminista, che fa discendere dal movimento protoromantico tedesco e in particolare dal pensiero di Herder. Il «relativismo storico» di Herder, il suo rifiuto di «qualsiasi interpretazione razionale dello sviluppo sociale», la sua insistenza sul *Volksgeist* o spirito di una nazione, in contrapposizione all'idea di una ragione umana universale e di una altrettanto universale legge di natura – tutto ciò costituirebbe la base di una ideologia reazionaria, volta verso il passato, esasperatamente nazionalista e tendenzialmente razzista, che nell'Otto-



cento mette salde radici in Germania e in buona parte d'Europa. Questo torbido miscuglio di idee irrazionaliste, di mistica nazionalista, di sfiducia nel progresso e di nostalgie antidemocratiche passa poi nel Novecento, mediato dal grande attacco alla modernità di Nietzsche e da quello che Sternhell chiama (in modo piuttosto sorprendente) il relativismo storico e morale di Croce. Fascismo e nazismo ne sono la traduzione politica – ciò che succede quando la reazione anti-illuminista scende nelle strade.

Le posizioni di Bauman e di Sternhell non potrebbero contrapporsi in modo più netto. Come detto, entrambe sono (volutamente, credo) parziali. Accentuano eccessivamente il peso di movimenti culturali nel determinare gli eventi politici e i corsi d'azione della storia; e, soprattutto, propongono interpretazioni a senso unico e quasi caricaturali di tradizioni di pensiero assai complesse e articolate. Bauman trascura il semplicissimo fatto che sono stati l'illuminismo e la rivoluzione francese a produrre una intera cultura dei diritti umani e un modello politico che lascia ampi spazi di autonomia all'individuo all'interno della società – agli antipodi rispetto al totalitarismo e a quelle sue particolari manifestazioni che sono il lager e il gulag. Sternhell, da parte sua, dimentica il contributo essenziale che il razionalismo positivista ha dato all'affermazione della teoria e della pratica razzista ed eugenetica tra Ottocento e Novecento, e la misura in cui le parole d'ordine del progresso e della modernità scientifica sono state costitutive delle ideologie totalitarie. Per contro e inversamente, dimentica tutti quegli aspetti della tradizione «storica» che, proprio in virtù dell'antiuniversalismo e dell'opposizione a una visione naturalista delle vicende umane, hanno promosso il rispetto della diversità, la tolleranza, il dialogo – tutti quei valori

ai quali i totalitarismi e la «logica dei campi» si oppongono.

Questi due contrapposti tentativi di rintracciare le radici del «male» del ventesimo secolo, tuttavia, non pongono soltanto un problema di storia delle idee. Si connettono invece direttamente alle questioni che oggi ci affaticano, al dibattito del dopo-undici-settembre sullo scontro fra civiltà, sulla «superiorità» occidentale, sui limiti e i pericoli del cosiddetto relativismo culturale e così via. La tensione difficilmente risolvibile fra universalità dei diritti e particolarità delle culture, tra fedeltà a certi nostri valori e tolleranza per i valori degli altri, che avvertivamo finora su un piano prevalentemente teorico, ci si è manifestata nella sua drammatica concretezza etico-politica. Da dove vengono oggi i rischi maggiori, dalla boria di un'autoproclamata superiorità o dalla sterilità di un relativismo equivoco? E di cosa abbiamo più bisogno, di un approccio orientato verso la ragione, il progresso, l'universalità, o di uno più attento alle culture, alla tradizione, alla particolarità storica? E ancora, a quale modello di agente umano dovremmo far riferimento: la astratta e dappertutto identica soggettività razionale distillata dal secolo dei Lumi, o una romantica pluralità di soggetti storici, irriducibilmente legati a culture e tradizioni particolari?

Naturalmente, si può dare una risposta generica e di buon senso dicendo che abbiamo bisogno del meglio di entrambe le tradizioni, quella illuminista e quella «storica», le quali devono temperarsi a vicenda. Ci serve un illuminismo critico e consapevole dei limiti della ragione e dei paradossi del progresso, ma anche una sensibilità per le differenze e le particolarità che non scivoli sui versanti dell'irrazionalismo e del misticismo e non abdicchi, come si esprimeva Ernesto de Martino, alle fedeltà della nostra tradizione sto-



rica. Eppure, qualche volta, un cauto ed equilibrato buon senso non serve a far progredire il dibattito. Io voglio dire che fra le due tesi sopra esposte trovo particolarmente inaccettabile e pericolosa quella di Sternhell, con la sua svalutazione totale della tradizione storicista, e con il suo implicito suggerimento che la cura per i mali della modernità possa consistere nel ritorno «al razionalismo, all'universalismo e all'idea di progresso derivati dall'Illuminismo francese».

Anche se non posso qui sviluppare questo argomento, a me pare che riproporre una ragione e un modello di agente razionale di tipo settecentesco non serva molto a capire la situazione che oggi stiamo vivendo – né il processo di globalizzazione, né quello parallelo (e solo in apparenza divergente) di una nuova esplosione di differenze e particolarismi. Si può davvero pensare ai particolarismi culturali, religiosi o «etnici» (come si dice con termine equivoco) semplicemente come a residui arcaici e superstiziosi, irrazionali incrostazioni sulla superficie di una soggettività umana universale e tendenzialmente a-culturale? E si può davvero pensarli come destinati a esser spazzati via sull'unica vera strada del progresso, nella graduale distillazione di un sistema sociale volto a massimizzare l'utilità razionale? Se il nostro problema oggi è capire gli altri senza pretendere che siano uguali a noi, comprendere i grumi di differenze al cui interno gli esseri umani si costituiscono come tali, è piuttosto nella tradizione storicista che possiamo cercare appigli. Incluso il vituperato Herder, che è sbagliato e ingiusto considerare come capostipite del pensiero reazionario, antimoderno e razzista dell'età contemporanea, e di cui oggi dovremmo ricordare il monito, rivolto all'Europa, a non comportarsi da «tiranna che costringe alla felicità tutte le nazioni».

Sull'indebolimento della verità

Il contrasto tra la tradizione illuminista e quella storicista ha a che fare con un altro problema centrale nel dibattito contemporaneo, quello della verità storiografica e del suo rapporto con la giustizia. A quale oggettività può aspirare la conoscenza storica? In che relazione sta la verità storiografica con la verità dei testimoni della storia? E, infine, in che modo la verità storica può fondare o almeno sostenere pratiche di giustizia?

È abbastanza diffusa l'idea che il (presunto) relativismo della tradizione storicista mini alla base l'idea stessa di verità storica, legittimando potenzialmente ogni tipo di strategia revisionista e negazionista. I recenti approcci «postmoderni», che rifiutano una concezione realista del sapere storico insistendo invece sugli inevitabili processi di plasmazione retorica e letteraria che lo costituiscono, sono spesso i bersagli di simili critiche. La rinuncia a pretese di oggettività sembra trapassare in un inaccettabile disimpegno etico nei confronti dei crimini e delle vittime della storia, o, ancora peggio, in una sorta di complicità con i criminali stessi. L'indebolimento della verità è infatti esplicitamente perseguito dai criminali. Le strategie negazioniste sono parte integrante degli eccidi del ventesimo secolo, appartengono fin dall'inizio al loro progetto; e per contrastarle, sembra che non possiamo fare a meno di una certa dose di oggettività o di realismo epistemologico – dobbiamo poter distinguere con certezza verità e finzione, dire che le cose sono andate così e così, e basta.

Tra gli storici che hanno recentemente sostenuto questo punto di vista spicca il nome di Carlo Ginzburg. Partendo da assunti epistemologici tutt'altro che ingenuamente realisti, riassunti nella celebre formula del «paradigma indiziario», Ginzburg ha



difeso nelle sue ultime opere una nozione critica ma forte di verità storica, in polemica con il decostruzionismo e con la «svolta retorica» rappresentata ad esempio da Hayden White. È significativo che tale polemica si faccia particolarmente dura a partire dal suo libro sul caso Sofri, e dalle considerazioni che lo accompagnano a proposito del rapporto tra giudice e storico (*Il giudice e lo storico*, Einaudi, Torino 1991): nonché dal saggio, anch'esso dei primi anni '90, *Just One Witness*, dedicato al problema del negazionismo e della «vera» rappresentazione della Shoah (in S. Friedlander [ed.], *Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»*, Mass. Harvard University Press, Cambridge 1992; versione italiana in «Quaderni storici», 80, 1992). In questi scritti Ginzburg si pone il problema dell'apporto della storia alla giustizia: e sostiene che questo apporto non può tollerare i sofismi relativistici, e deve invece mirare a un ragionevole livello di oggettività, o almeno a «prove» che possano decidere della verità/falsità di due versioni alternative (le dichiarazioni di Sofri e quelle del pentito Marino, poniamo, o le narrazioni storiche di Primo Levi e quelle del negazionista Faurisson).

In *Just One Witness* l'obiettivo polemico di Ginzburg è principalmente l'approccio retorico di H. White, di cui egli mostra le radici nell'idealismo italiano, e in particolare nell'assunto gentiliano per cui la storia è sempre una creazione della storiografia (p. 90). In un più recente libro, *Rapporti di forza* (Feltrinelli, Milano 2000), la critica si appunta sul decostruzionismo di Derrida e De Man, la cui origine filosofica è con grande nettezza identificata in Nietzsche (a sua volta, per così dire, campione della tradizione storicista) e nel suo celebre passo sulla verità e la menzogna:

«Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropo-

morfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti...» (cit. in *Ibid.*, p. 25). Questo passo, citatissimo nella letteratura decostruzionista, è per Ginzburg non solo paradossale, in quanto implica la rinuncia ad ogni pretesa di conoscere il mondo attraverso il linguaggio (p. 35), ma anche profondamente immorale. Tra la liquidazione della verità e la liquidazione della giustizia il passo è breve: e Ginzburg cerca di dimostrarlo discutendo il caso di Paul De Man, che in nome dell'ironia scettica postmoderna avrebbe nascosto per tutta la vita un passato collaborazionista e antisemita. Il dominio della retorica si traduce così in una strategia di «autoassoluzione individuale e collettiva» (p. 40), e dunque nella rinuncia al concetto stesso di giustizia storica.

Le osservazioni di Ginzburg sono importanti, e del tutto giustificato il suo richiamo alla nozione di prova. C'è però da chiedersi se si possa accettare – chiamiamolo così – il ricatto etico contro gli argomenti epistemologici del «relativismo» e del decostruzionismo. Soprattutto, mi pare improponibile il nesso tra relativismo (qualunque cosa si intenda con questo termine) e revisionismo o negazionismo. Problematizzare gli aspetti riflessivi e retorici nella costruzione del sapere storico non significa affatto porre sullo stesso piano la verità delle vittime e quella dei carnefici, o considerarle come due «finzioni» ugualmente costruite e ugualmente parziali. Al contrario, proprio per la capacità di penetrare nelle modalità di costruzione del racconto storico, gli approcci retorici possiedono una forte potenzialità critica verso la menzogna e la falsificazione. Chi si è accostato qualche volta ai testi negazionisti, noterà come siano invece es-



si a prediligere il linguaggio dell'oggettività e la retorica di una verità incondizionata: in essi, il confronto con il senso complessivo di un racconto storico è sostituito da minuziose procedure «fiscaliste», da sequele di presunti dati di fatto, di piccole perizie da tribunale, di tentativi di screditare i testimoni e così via. Ma non basta appellarsi ritualmente alla Verità, o fare ad essa professione di fede, per seguirne la strada.

Il testimone e il racconto storico

L'indebolimento postmoderno della verità è parso a molti inaccettabile soprattutto in relazione all'etica della testimonianza. Come si può ridurre allo statuto di fiction quell'atto fondamentale del portare testimonianza da parte di chi i crimini della storia li ha vissuti sulla propria persona, sul proprio corpo, sui propri più cari affetti? Non è offensiva l'idea stessa di «decostruire» queste testimonianze? Non prolunga l'atteggiamento di quegli aguzzini che dicevano alle vittime, come ci rammenta Primo Levi, «anche se vi salverete e racconterete, non sarete credute»? Sembra cioè che la verità testimoniale goda di uno statuto più solido rispetto alla narrazione storiografica, sia in qualche modo meno attaccabile dallo scetticismo relativista.

Il rapporto tra testimonianza e storiografia è però molto più complesso di così. Su alcuni suoi aspetti ha indirizzato l'attenzione un recente libro di Annette Wieviorka, che si intitola appunto *L'era del testimone* (Cortina, Milano 1999; ed. orig. *L'Ère du témoin*, 1998). Questa studiosa analizza il progressivo emergere nel dopoguerra della figura del testimone individuale come nucleo della memoria collettiva della Shoah. Non è così banale e scontata, come potrebbe apparire, la

centralità del ricordo soggettivo, connotato da esperienze specifiche e da forti componenti emozionali, per la nostra rappresentazione del passato; né è scontata l'idea che del racconto della propria vita si possa e si debba fare atto di testimonianza pubblica. Non è così per i primi decenni del dopoguerra, almeno fino al processo Eichmann (1961), che fa emergere per la prima volta il testimone come figura pubblica. Successivamente, questa figura si colloca in un clima culturale in cui la soggettività privata diviene sempre più oggetto di un discorso e di un immaginario diffuso. Contribuisce a ciò la sessantottesca «presa di parola» della gente comune, con l'idea che «il personale è politico»; vi contribuisce la tendenza di radio e televisione a esporre vicende personali, intimi stati d'animo e difficoltà psicologiche, facendo spettacolo della parola e dei sentimenti di quello che un tempo si chiamava «l'uomo della strada». Nel clima culturale dell'occidente mediatico, l'individuo è posto «al centro della società e retrospettivamente della storia. Diviene pubblicamente, da solo, la Storia» (p. 110). Questo nuovo clima culturale è di solito valutato positivamente. Combinato con gli sviluppi delle tecnologie di registrazione audio e video, esso produce la grande stagione delle fonti orali, con un progresso storiografico che non mi pare possa esser posto in dubbio. Tuttavia, non mancano ambiguità in questo movimento verso la soggettività e verso una puntiforme storia dal basso – ambiguità che Vieviorka attribuisce non tanto agli storici quanto al discorso mediale e pubblico sulla storia. Tra i suoi principali bersagli c'è la *Survivors of the Shoah Visual History Foundation*, la Fondazione creata nel 1994 dal regista Steven Spielberg con l'obiettivo di una raccolta a tappeto delle testimonianze dei sopravvissuti ai lager nazisti. Questa grandiosa impresa di storia orale raccoglie og-



gi più di 50.000 interviste in video, raccolte in 57 paesi e in 32 lingue diverse. Si avvicina così a quella specie di sogno storiografico che consiste in un immane racconto del passato narrato da tutti coloro che l'hanno vissuto. Sogno, o forse incubo: nel 1998 il direttore della Fondazione calcolava che per visionare l'intero materiale raccolto (allora meno di 40.000 interviste) sarebbero occorsi nove anni e mezzo di lavoro 24 ore su 24. Abituati alla scarsità di fonti, gli storici non avrebbero forse mai pensato di entrare in crisi per un loro eccesso (che non è, occorre notare, semplice ridondanza, giacché ogni vita narrata è diversa dalle altre e ugualmente degna di essere «raccolta» e «tramandata»).

Nell'impresa voluta da Spielberg c'è qualcosa di sacrale, legato a una concezione profondamente ebraica del tramandare la memoria. La Fondazione lancia inoltre una sfida ineludibile alla storiografia, portando alle sue estreme conseguenze le possibilità documentarie offerte dalle tecnologie più avanzate. A Vieviorka non sfugge la ricchezza delle memorie così raccolte, e la qualità della comprensione storiografica che esse possono offrire: ne vede tuttavia anche gli aspetti più pericolosi, legati al tentativo di «sostituire le testimonianze...alla Storia» (p. 128), di confondere il ruolo del testimone con quello dello storico o, come talvolta accade, con quello dell'insegnante. Il discorso del testimone, in sé perfettamente legittimo e indispensabile, è oggi spesso incastonato all'interno di stereotipi sociopolitici e mass-mediali che ne mutano il senso. Attraverso di esso, le categorie politiche si volgono in categorie psicologiche, il linguaggio del cuore tiene il posto del linguaggio della ragione.

«Il testimone stipula un "patto di compassione" con colui che l'ascolta [...] Il protocollo di compassione dispone una

messa in scena fondata sull'esibizione dell'individuo, della sua specifica sofferenza, e pone l'accento sulla manifestazione delle emozioni e sulla espressione corporea. Per quanto riguarda la ricezione, l'identificazione con le infelicità e l'empatia con le sofferenze costituiscono la molla dello slancio di compassione» (p. 153). È un meccanismo comunicativo che con le dovute differenze può essere accostato a quello della cosiddetta «televisione dell'intimità» – i programmi in cui persone comuni danno pubblica espressione alle loro relazioni e ai loro affetti o dolori più privati, guidati da abili (e cinici) conduttori, spiati da registi pronti a cogliere il primo tremito delle mani o la prima lacrima non trattenuta, trasformate immediatamente in percentuali di ascolto. È in questa dimensione, osserva Vieviorka, che il nazismo e la Shoah sono prevalentemente presenti nello spazio pubblico (*Ibid.*). E questa prevalenza delle memorie individuali può risultare d'ostacolo alla formulazione di un autentico racconto storico: in che modo, ella si chiede, possiamo «fare appello alla riflessione, al pensiero, al rigore quando i sentimenti e le emozioni invadono la scena pubblica»? La critica di Vieviorka è forse eccessiva e provocatoria, ma coglie punti importanti. Intanto, mostra come la testimonianza non possa considerarsi in alcun modo una inattaccabile base della oggettività storiografica, e vada semmai intesa come fonte da trattare criticamente e da collocare all'interno di un racconto storico che è comunque costruito, fabbricato. In secondo luogo, pone il problema del rapporto tra il sapere storico e il discorso o l'immaginario pubblico e, in particolare, mediale. L'«era del testimone», come la chiama Vieviorka, è caratterizzata da un netto declino del ruolo sociale dei saperi specialistici, incluso quello storiografico. La democratizzazione comunicativa,



mentre da un lato diffonde informazioni e conoscenze in modo diffuso e senza precedenti, dall'altro ha l'effetto di indebolire l'autorità dei «saperi esperti», in particolare quelli scientifici. Alla logica argomentativa del sapere esperto si sostituisce nell'universo mediale la logica dell'opinione e della spettacolarizzazione. Dalla medicina alla politica, sia pure in gradi diversi, il discorso pubblico si presenta come un proliferare di voci che, per così dire, partono tutte ugualmente da zero, senza rendite pregresse di posizione. Si può sostenere qualsiasi punto di vista: il fatto stesso di parlare di fronte a un microfono o a una telecamera dà legittimità a ciò che viene detto: ed è la drammaticità, il taglio retorico, la spettacolarità della presenza mediale a decidere da che parte sta la ragione.

Si potrebbe sostenere che l'altra faccia dell'indebolimento autoriale di storiografia e scienze umane è il negazionismo. Come mostra piuttosto bene l'analisi del discorso negazionista svolta da Valentina Pisanty (nell'intervento in *Storia, verità, giustizia* e, più ampiamente, nel volume *L'irritante questione delle camere a gas*, Bompiani, Milano 1998), esso è interamente incentrato sul tentativo di presentarsi come una plausibile opzione in un dibattito d'opinione. Le sue strategie retoriche mirano, come scrive Pisanty, a «dare l'impressione, del tutto illusoria, che sia in corso un serio dibattito storiografico tra la "storiografia ufficiale" (o "sterminazionista") da un lato e la "storiografia revisionista dall'altro"» (p. 370).

I negazionisti tentano di portare il problema della verità storica sul piano della querelle polemica, dello scontro personale, come in quei dibattiti politici in televisione (così diversi da quelli di soli vent'anni fa) in cui i contendenti si urlano in faccia slogan accompagnati dagli applausi e dai fischi di rumorosi sosteni-

tori. Rivendicano una *par condicio* per le loro posizioni, un potenziale cinquanta per cento di consensi da cui partire. La già notata insistenza sui dettagli fattuali e su una retorica della verità-falsità è solo l'altra faccia di questo atteggiamento da polemisti mediali. Due modi complementari di sfuggire alle norme del discorso storiografico e della comunità scientifica che lo sostiene. Fa parte di questa strategia la tendenza ad autorappresentarsi come una minoranza illuminata ma esclusa, perseguitata dal bieco e pavido consenso di una maggioranza di intellettuali asserviti al Grande Complotto. È su questo piano (oltre che per gli elementi di anti-sionismo) che il negazionismo ha attratto l'attenzione di certi settori della sinistra radicale: valga il discusso caso di Noam Chomski, che ha scritto la prefazione a un libro di Faurisson in nome della libertà d'espressione.

Si potrebbe anche osservare come, ben al di là del revisionismo storico, questo paradigma comunicativo basato sull'indebolimento dei saperi esperti, su un peculiare populismo antiintellettualista e sulla teoria del complotto assuma sempre più spesso preminenza sociale e politica. Un caso clamoroso come quello del dottor Di Bella, ad esempio, può esser compreso solo sullo sfondo di un simile scenario. Lo stesso può forse dirsi di molte delle strategie politiche dell'attuale destra italiana, e del suo leader in modo particolare. In perfetta buona fede, egli riterrebbe certamente giusto riscrivere la storia sulla base di un sondaggio d'opinione.

Verità e giustizia

Vorrei infine accennare al problema del rapporto tra sapere storico e giustizia, centrale nel volume curato da Flores. Anche qui possiamo schematicamente contrap-



porre due punti di vista. Da un lato, molti interventi nel volume citano il Marc Bloch di *Apologia della storia*, con la sua netta divaricazione etica ed epistemologica tra il lavoro dello storico e quello del giudice. La comprensione cui lo storico aspira è per Bloch incompatibile con l'esigenza di assolvere o condannare. «Non si può condannare o assolvere senza prendere partito per una tavola di valori che non deriva da nessuna scienza positiva», scriveva nel 1943 (mentre, come cittadino, formulava invece giudizi precisi e si impegnavo nella Resistenza). E aggiungeva che «per intendere una coscienza estranea, separata da noi dall'intervallo delle generazioni, occorre quasi spogliarsi del nostro io; per dirle il fatto suo, basta restare se stessi. Lo sforzo è certamente meno gravoso» (cit. nel saggio di Mariuccia Salvati, p. 143). In altre parole, la comprensione storica implica una sorta di atteggiamento antropologico, un apprezzamento dall'interno e quasi empatico della diversità dei contesti socio-culturali, che contrasta con l'atteggiamento esteriore del giudice, il quale per definizione non volge mai in dubbio le norme di riferimento e il contesto che dà loro significato.

Questo punto di vista è sostenuto con forza particolare da Karol Modzelewski, storico medioevista polacco che è anche stato uno dei protagonisti del movimento di *Solidarnosc*. Egli mette in guardia dal confondere il ruolo di storico con quello di attore della storia. Non si può confondere il pesce con l'ittiologo, afferma, e non si può essere storici di eventi vissuti in prima persona: la partecipazione personale, la memoria diretta degli eventi (sempre parziale e soggettiva) non solo non aiutano la ricerca, ma la ostacolano. Al contrario, come per Bloch, Modzelewski ritiene che la comprensione richieda un processo di identificazione antropologica col punto di vista degli altri:

occorre attraversare la diversità che da essi ci separa, e ciò richiede un certo grado di empatia e perfino di simpatia (p. 135). È questo, si potrebbe osservare, che rende così difficile studiare la violenza: o partiamo da una sua condanna dall'esterno, il che ci rende difficile comprenderla, o cerchiamo di calarci antropologicamente nei panni degli assassini e del loro contesto culturale, etico e psicologico, e allora la comprensione rischia troppo facilmente di trasformarsi in giustificazione. Il dibattito degli anni 90 aperto da *Uomini comuni* di Browning si è incentrato in buona parte attorno a questo dilemma.

Per tornare a Modzelewski, il suo monito a non confondere comprensione storica e condanna morale o giuridica non è un semplice richiamo a una distaccata oggettività dello storico, il quale constatarebbe i fatti lasciando agli altri il giudizio. Ciò che egli teme è la strumentalizzazione del lavoro storico all'interno di processi politici che rispondono a logiche diverse da quella di una giustizia in qualche modo «pura». In particolare nelle epoche di «transizione», come quella attraversata in questi anni dall'Europa dell'Est, il giudizio sul passato è costantemente soggetto a «trappole», a «rischi di manipolazione», legati in particolare alla «sindrome del capro espiatorio»:

«si sente il bisogno di esteriorizzare e condannare il male perché non rimanga dentro, perché appaia come un fattore esterno; e condannandolo, magari nella persona di qualche responsabile individuale, di alcune pecore nere, riusciamo a liberarci del peso della corresponsabilità» (p. 135).

Modzelewski applica queste considerazioni al contesto politico della Polonia di oggi, dove vede un chiaro tentativo di coinvolgere la conoscenza storica e il giudizio sul regime comunista in questioni



politiche interne e attuali: in particolare, nella delegittimazione e nella messa al bando di un partito, l'Alleanza della Sinistra Democratica, che del comunismo viene considerato l'erede. Ma molti altri esempi, anche italiani, si potrebbero trovare per questi rischi di uso strumentale e decontestualizzato della conoscenza storica.

Abbiamo dunque un richiamo al distacco conoscitivo della storiografia e alla sua netta separazione dal giudizio e dalla pratica etico-politica. A questa cautela si contrappone, d'altra parte, la diffusa convinzione che la storia possa e debba servire la causa della giustizia, in particolare nel caso dei grandi crimini di massa. L'imperativo del «never again», «affinché non accada mai più», che domina oggi il discorso pubblico sulla Shoah, trova nella storia uno strumento indispensabile. Occorre conoscere il cattivo passato, come si dice, perché non si ripeta. Anzi, è solo attraverso la storia che si può arginare la tendenza a negare i crimini che, come abbiamo visto, è profondamente connaturata ai crimini stessi. In questa prospettiva, proprio in virtù del suo sapere tecnico e della «oggettività» del suo approccio, lo storico si trova collocato in una dimensione di chiaro impegno etico e politico. Si sostiene anche spesso che l'inevitabile coinvolgimento emotivo nello spettacolo dei crimini di massa rende impossibile, per lo studioso, il freddo distacco della teoresi, implicando invece un coinvolgimento emotivo che può ostacolare ma anche vivificare lo sforzo conoscitivo. Come si sono espressi nel convegno senese gli studiosi uruguayani Marcelo Viñar e Maren Ulriksen Viñar, in un intervento molto bello sulla violenza politica e sul terrore di Stato in Sudamerica, «in tale argomento, la distanza politica e quella epistemica hanno confini incerti. Per quanto concerne tale materia di studio non c'è

alcuno spazio per l'oggettività e la neutralità, bensì solo per atteggiamenti di coinvolgimento emotivo [...] Abbandoniamo dunque l'erronea convinzione per cui uno sguardo oggettivo è la sola verità possibile, mentre è, a dire il vero, al servizio dello *status quo*» (p. 204).

Il caso dei desaparecidos di cui parlano i Viñar presenta in effetti una particolare saldatura tra l'istanza di giustizia e quella di conoscenza storiografica – entrambe impegnate principalmente ad affermare la realtà di crimini che ufficialmente non esistono. Stabilire la verità e fare giustizia nei confronti delle vittime del terrore rappresentano un unico obiettivo. Le vittime della tortura o i familiari dei desaparecidos, di cui sono state distrutte le soggettività e i legami sociali primari, hanno bisogno per reinserirsi nella società non solo di veder riconosciuto quanto è accaduto, ma di poterlo «re-inscrivere simbolicamente» (p. 215), collocarlo in narrazioni dotate di senso. E questo è lavoro per gli storici – oltre che per gli psicoanalisti, quali i Viñar sono. Essi sono d'altra parte consapevoli che nelle situazioni di transizione, come quella che caratterizza attualmente molti Stati sudamericani, emerge una potente esigenza sociale di amnesia. La comunità nazionale esce dal terrore spaccata in due: coloro che sono stati colpiti e danneggiati, e coloro che hanno colpito o che almeno sono usciti incolumi. Evitare questa frattura, ricostituire un tessuto sociale compatto, implica una «ingiunzione all'oblio», un divieto di rievocare il dolore se non in forme innocue e controllate (lo stesso meccanismo che ha attenuato la portata delle epurazioni e della giustizia nell'Italia del dopoguerra, come mostra l'intervento di Mariuccia Salvati). Si apre così un irrisolvibile dilemma tra sicurezza e giustizia: e di fronte a questo, scrivono i Viñar, «le deboli democrazie hanno scelto di dare alla sicurezza la priorità sulla giustizia» (p.



218). Ma i traumi non sanati, non «elaborati» e «simbolizzati», sono destinati a ripresentarsi. Vi è dunque per questi studiosi una fondamentale responsabilità etica, cui lo storico non può sfuggire, che consiste nel «costruire una narrazione dell'orrore», nel contribuire a una memoria sociale che includa l'esperienza delle vittime e non le isoli.

Verità, memoria sociale, uso pubblico della storia

Abbiamo dunque da un lato il richiamo al distacco teoretico, dall'altro quello a un rapporto partecipato tra storico e vittime dei crimini, un rapporto che nella versione dei Viñar ha qualcosa del transfert psicoanalitico. Sono compatibili queste due prospettive? Il limite della prospettiva di Medzelevski sta nel fatto che, per condannare palesi strumentalizzazioni, egli rischia di delegittimare ogni uso pubblico della storia. Occorre invece ribadire che la storia può e deve essere usata pubblicamente, e che gli storici non possono fare a meno di impegnarsi consapevolmente e criticamente nel dibattito pubblico. È d'altra parte indubbio che storico e giudice sono guidati da obiettivi diversi e da diverse regole epistemologiche. Come sottolinea Flores nelle conclusioni del volume, è illusorio pensare di equiparare verità giudiziaria e verità storica, o pensare di porre quest'ultima sul piano di una perizia tecnica a oggettivo supporto della prima. «La storia, diversamente dalla giustizia, non ha vestali riconosciute che mettano un punto fermo (la verità giuridica) alle vicende in discussione; la storia è necessariamente oggetto di una revisione continua e il suo canone è certamente più ambiguo di quello della giustizia penale» (p. 380).

Lo stesso può forse dirsi del rapporto tra

la storiografia e quella che potremmo chiamare memoria sociale, vale a dire i processi di rievocazione, monumentalizzazione e attribuzione di significati etico-politici a eventi del passato. La ricerca e il racconto storico sono necessariamente di supporto ai discorsi pubblici che si sviluppano in tal senso (inclusi, ad esempio, i discorsi commemorativi della Shoah, o quelli relativi alle guerre o alla Resistenza), ma non coincidono con essi. Nel dibattito sui limiti etici alle possibilità di rappresentazione della Shoah, cui già ho fatto cenno, questo punto è stato individuato con grande chiarezza da Hans Kellner («*Never again*» is now, «History and Theory», 33 [2], 1994; poi in *The Postmodern History Reader*, a cura di K. Jenkins, Routledge, London 1997, pp. 397-412). Kellner vede una fondamentale tensione tra l'obiettivo del discorso pubblico e celebrativo sulla storia, che ha natura essenzialmente conservativa, e il discorso della storiografia professionale che è invece essenzialmente innovatore – revisionista, potremmo dire se questo termine non fosse così negativamente caratterizzato nella discussione odierna.

Il discorso pubblico tende ad attribuire agli eventi del passato significati stabili, quasi sacrali, e a tramandarli attraverso versioni che potremmo ben chiamare «mitiche» e attraverso pratiche rituali. La fedeltà a certe interpretazioni del passato è qui il valore positivo, e i mutamenti interpretativi sono visti come potenziali attacchi. La posta in gioco è la difesa di certi valori etico-politici, che appaiono legittimati e rafforzati dal radicamento storico. La professione storiografica, al contrario, per le sue caratteristiche sociologiche prima ancora che per il suo statuto epistemico, tende a valorizzare l'innovazione conoscitiva, la critica ai resoconti e alle interpretazioni esistenti, la moltiplicazione dei punti di vista. Il successo di un'opera



o la carriera di uno studioso possono dipendere dalla misura in cui quest'opera e questo studioso presentano nuove acquisizioni e si distanziano dal panorama precedente degli studi. Mentre il discorso pubblico o la memoria sociale tendono a costruire monumenti, il discorso storiografico tende a demolirli. Il primo è centripeto, il secondo centrifugo. È per questo, afferma Kellner (op. cit., p. 411), che la moderna professione storica non risponde bene a funzioni cerimoniali e monumentali, né a quelle di sostegno di stabili interpretazioni del passato. Lasciata alla sua intima logica, la storiografia accademica e professionale tende a «usurpare la storia», nel senso che a questa espressione si attribuisce nel discorso pubblico.

Questa tensione fra memoria sociale, professione storiografica, etica (e pratica) della giustizia mi sembra un nodo fondamentale nel dibattito sull'uso pubblico della storia. Per quanto in tutti e tre gli ambiti ci si appelli alla verità storica, questa nozione ha in ciascuno di essi un significato molto diverso; ed è difficile dire che una di queste verità è più «vera», più importante o gerarchicamente superiore alle altre. La saldatura non è impossibile, a patto però che si mantenga una distanza critica. Soprattutto, è illusorio pensare che la verità storica rappresenti un fondamento oggettivo, o un presupposto (logico e cronologico) per il discorso pubblico sulla memoria dei crimini di massa. Si potrebbe forse sostenere il contrario: e cioè che il sapere storico può svilupparsi solo dove e quando si siano create le condizioni politiche per la condanna dei crimini e per l'articolazione di un corrispondente discorso pubblico. Come scrive Ruti Teitel nel suo intervento al convegno senese, «È la verità a permettere cambiamenti politici liberali, o sono i cambiamenti politici a per-

mettere il ripristino di un governo democratico e il racconto della verità? E ancora, come può esattamente la verità impedire una catastrofe futura? La presunzione teorica per cui è la verità in sé a essere liberatrice – e di conseguenza che la verità sia in grado di condurre alla democrazia – è sembrata errata quasi ovunque sotto il profilo della realtà pratica» (p. 270).

L'intervento di Teitel, *Giustizia di transizione come narrativa liberale*, mostra meglio di ogni altro saggio del volume l'intreccio strettissimo tra i processi penali, la narrazione storiografica e la costruzione della memoria sociale. Questi livelli si influenzano a vicenda, e contribuiscono alla costruzione di una rappresentazione condivisa del passato strutturata su precisi modelli retorici. Analizzando i racconti (sia letterari sia «veritieri») dei periodi di trasformazione politica che seguono a un potere repressivo, ad esempio nell'America Latina e nell'Europa dell'Est, Teitel vi scorge all'opera una medesima metanarrazione, incentrata sulla rivelazione di conoscenze segrete, di informazioni precedentemente occultate, di appropriazione di una nuova verità. Questa profonda struttura metanarrativa suggerisce che la transizione sia appunto guidata dalla verità, che il cambiamento, come si è espresso Václav Havel, sia un passaggio dal «vivere nella menzogna al vivere nella verità» (cit. a p. 271). Si sostiene, esplicitamente o implicitamente, che «se ci fosse stata prima la conoscenza, le cose sarebbero andate ben diversamente. E, al contrario, ora che la verità è stata pubblicamente resa nota, la realtà avrà un corso assai diverso» (*Ibid.*).

Teitel valuta questo modello narrativo in una prospettiva non descrittiva (come detto, il rapporto tra verità e mutamento che esso pone è per molti versi illusorio) ma normativa. Ritenere che la verità guidi la



transizione è a suo parere il valore-guida del liberalismo politico: dunque i racconti di transizione svolgono una fondamentale funzione pedagogica nel modellamento di una identità liberale (p. 274). Si dovrebbe estendere questa analisi retorica all'attuale discorso pubblico sulla Shoah e sui crimini del Novecento. L'argomento del «conoscere il cattivo passato perché non si ripeta», con i relativi viaggi guidati ad Auschwitz, interventi di testimoni nelle scuole, documentari televisivi, o conferenze organizzate per la Giornata della Memoria, dovrebbe esser considerato in questo quadro: cioè come una propedeutica o un'autocelebrazione dei valori di una società e di un'epoca che si ritiene al di là dei crimini. C'è in tutto questo un fondamentale elemento di fiction. Il discorso del «mai più» si presenta più o meno così: dobbiamo conoscere la verità storica e, sulla base di questo oggettivo fondamento, condannare certi valori e sceglierne altri. Ma l'analisi storica ci mostra un processo piuttosto diverso: vi sono mutamenti di scenari politici e di quadri di valori al cui interno matura la possibilità (e forse l'inevitabilità) di certe narrazioni del passato, di un certo senso della verità storica.

Qui il problema si fa piuttosto intricato. Si può dire delle narrazioni liberali di transizione, così come di un certo discorso pubblico sulla memoria, che si fondano su una inaccurata descrizione dei rapporti tra verità, trasformazioni politiche e giustizia. D'altra parte, queste forme di discorso (e le pratiche sociali ad esse legate) hanno grande importanza civile ed educativa: promuovono valori e ideali normativi centrali per una democrazia liberale. È per questo che, come abbiamo visto, gli attacchi («relativisti», «decostruzionisti») a nozioni troppo forti della verità storica sono visti come attacchi agli stessi valori liberal-democratici. Ma è davvero necessa-

rio accettare questa equazione?

Non è possibile fondare una memoria civicamente impegnata su narrazioni più scettiche o autoriflessive? In altre parole – è il dubbio con il quale chiudo – non potrebbe l'ironia postmoderna rivelarsi uno scenario di giustizia storica migliore di quella aperta da una Verità che dopotutto, sul piano pratico, non ha poi dato così grande prova di sé?

