

LA POLITICA DELLA STORIA: IL GIORNO DELLA MEMORIA

David Bidussa*

Premessa. Oggetto di queste pagine non è la storia del «Giorno della memoria», né in merito alla sua genesi, né relativamente alle sue pratiche, ovvero alla definizione dei suoi «riti»¹. Riflettere sul «Giorno della memoria» come «politica della storia» implica porre almeno i seguenti ordini di problemi: 1) la contrapposizione tra diverse esperienze di deportazione; 2) la pratica storiografica che si sviluppa sul nesso identità/memoria; 3) di che cosa sia espressione la pratica dei «viaggi di memoria»; 4) il rapporto tra memoria e responsabilità, ovvero in quale misura il passato sia parte della definizione di un'etica pubblica. A questo si potrebbe aggiungere quanto la memoria storica modifichi la percezione che abbiamo della storia o come cambino i significati di alcune parole chiave che ricorrono (o che, viceversa, scompaiono) nel linguaggio pubblico (per esempio, identità, violenza, potere...)².

La contrapposizione tra memorie. Il consolidamento della ritualità del 27 gennaio ha marcato in forma sempre più accentuata un conflitto tra memoria della deportazione politica e memoria della deportazione ebraica, la cui rappresentazione simbolica più evidente è costituita dall'incerto futuro del *Memoriale*

* Alcuni temi qui svolti sono stati discussi con Elena Bissaca, Carlo Greppi, Simon Levis Sullam, Guri Schwarz, e devono molto ai temi di ricerca che ciascuno di loro sta svolgendo. Li ringrazio per la pazienza, ma anche per la loro generosità. È ovvio che la responsabilità di ciò che affermo è solo mia. Una prima esposizione sintetica di alcuni temi qui esposti è stata anticipata con il titolo *Più storia, meno memoria*, in «Lettera internazionale», 2013, n. 115, pp. 15-18.

¹ È una ricostruzione che ho già svolto altrove. Cfr. D. Bidussa, *Attorno al giorno della memoria*, in *Storia della Shoah in Italia*, a cura di M. Flores, S. Levis Sullam, M.-A. Matard-Bonucci, E. Traverso, Torino, Utet, 2010, vol. II, pp. 551-565. Ma si veda anche, per un profilo comparativo che non riguarda solo il caso italiano, G. De Luna, *La Repubblica del dolore*, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 19-81.

² È un tema su cui non ho molto da aggiungere rispetto a ciò che ha scritto di recente Francesco Benigno nel suo *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Roma, Viella, 2013.

in onore degli italiani caduti nei campi di sterminio nazisti che sorge nel blocco 21 di Auschwitz I³.

La discussione sul destino del *Memoriale* chiama in causa il rapporto con il passato; la sua cesura, o meno, con il presente; gli intrecci e «i bisticci» tra storia e memoria; la coabitazione «inquieta» nella lunga durata tra le memorie distinte delle diverse deportazioni di gruppo. Una questione quest'ultima esplosa anche per come a lungo si è parlato di deportazione in modo generico⁴.

Il complesso di questi temi allude a questioni diverse che raduno nei seguenti punti:

- 1) In Italia il confronto tra storia e memoria rispetto all'esperienza concentrazionaria del *Lager* nazista, è aspro. Ci sono contraddizioni, problemi e conflitti in merito alla gestione e al controllo di quella memoria – complessa, molteplice, non univoca – sia da parte di chi rivendica la centralità dello sterminio ebraico, e dunque interpreta tutto il nazismo e il sistema concentrazionario *dentro* la Shoah, sia da parte di chi legge il sistema concentrazionario *esclusivamente* come un conflitto tra fascismo e antifascismo.
- 2) La memoria e la sua gestione oggi non rappresentano solo un modo di riappropriarsi del passato, ma anche per gestirlo. Secondo due modalità: da una parte definendo le infrastrutture culturali del futuro; dall'altra proponendo una dimensione monumentale del passato per sancire il nostro definitivo distacco. In breve: da una parte l'*uso politico del passato*, dall'altra una *propensione all'oblio*⁵.
- 3) Il *Memoriale* è il risultato e di un profilo interpretativo che si riassume dentro il paradigma che fu quello dell'Italia della Prima Repubblica, del sistema dei partiti dove la lotta al fascismo era essenzialmente lotta di liberazione

³ Un conflitto, peraltro, già descritto negli anni Novanta da Jean Michel Chaumont, che anticipava gran parte dei temi che a partire dall'istituzione del «Giorno della memoria» avrebbero caratterizzato l'agenda del conflitto sulle memorie tra area della deportazione politica e area della deportazione razziale, in breve tra «triangolo rosso» e «stella gialla». Cfr. J.M. Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, Editions de la Découverte, 1997. Su questo testo ha opportunamente richiamato l'attenzione A. Rossi-Doria, *Sul ricordo della Shoah*, Torino, Zamorani, 2010, pp. 48-50. Per una storia del *Memoriale* si veda E. Ruffini, *Il memoriale degli italiani ad Auschwitz*, in *Storia della Shoah in Italia*, cit., vol. II, pp. 480-490.

⁴ Questione che Pierre Vidal-Naquet aveva già indicato a metà degli anni Settanta quando, a proposito del Museo di Auschwitz e della sua costruzione per padiglioni nazionali, osservava che l'effetto era eliminare la specificità dello sterminio ebraico. Cfr. P. Vidal-Naquet, *Des musées et des hommes* (1975), ora in Id., *Les juifs, la mémoire et le présent*, Paris, Maspero, 1981, pp. 110-125.

⁵ Mi riferisco, nel primo caso, alle considerazioni proposte da E. Traverso nel suo *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique Éditions, 2005; nel secondo caso a T. Judt, *L'età dell'oblio*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 6 sgg. (ed. or. New York, Penguin Press, 2008).

nazionale, mentre il fascismo era inteso come «Antiitalia» e il suo superamento come annullamento di una parentesi. Un codice interpretativo oggi ritenuto inadeguato.

4) Auschwitz è venuto essenzialmente identificandosi con il genocidio ebraico e questo è venuto a riassumere l'intero complesso del sistema concentrazionario nazista. Questo risultato rende problematica la presenza del *Memoriale* ad Auschwitz anche perché espressione di un paradigma interpretativo che non tiene conto di questo dato, se non marginalmente, ritraducendolo, impropriamente, all'interno del paradigma antifascista.

5) La collocazione del *Memoriale* altrove, per esempio in un luogo che rappresenti il percorso italiano della deportazione, non può essere solo la preoccupazione di chi si fa carico della memoria della deportazione politica. Quell'esperienza è un segmento fondamentale e costituente dell'Italia contemporanea e accantonarla o dichiararla competenza e preoccupazione di un'organizzazione di privati come se questi avessero un loro contenzioso personale con quella storia, è inaccettabile per chiunque si pensi erede e fruitore di quella ritrovata libertà per la quale molti lottarono, subirono violenza e caddero.

6) Ciò implica affrontare e riflettere su tre diverse questioni: *a)* così come la memoria della deportazione ebraica italiana è un problema collettivo della coscienza italiana, e non solo degli ebrei, lo stesso è per la deportazione politica. E non solo. Questo stesso principio vale anche per le molte altre esperienze di deportazione su cui solo con enorme ritardo si è costruito un discorso pubblico⁶; *b)* al centro della costruzione di una coscienza pubblica sul sistema concentrazionario devono riprendere spazio i molti luoghi delle sofferenze del Novecento degli italiani, ma anche si potrebbe aggiungere, quelli in cui avvennero sofferenze che noi italiani abbiamo inflitto ad altri nel corso del Novecento e su cui finora ha regnato sovrano il silenzio; *c)* la necessità di avviare una riflessione sulla deportazione come «storia di vita». Un ambito su cui noi in Italia abbiamo un deficit e che ha trovato cittadinanza nella ricostruzione dell'esperienza ebraica e della deportazione razziale, ma che riguarda tutti i tipi di deportazione. L'esperienza della deportazione, infatti, non riguarda solo che cosa avvenne in un luogo, ma ciò che precedette e ciò che seguì, i sistemi di relazione, l'esperienza del viaggio, i conflitti tra persone, e i ritorni⁷.

⁶ Penso non solo alla deportazione dei rom, ma anche alla deportazione dei militari italiani su cui una riflessione pubblica ha trovato spazio solo di recente e che riguarda non solo le sofferenze e le privazioni subite, ma anche l'insensibilità pubblica delle classi politiche dell'Italia del dopoguerra in merito ai destini di quegli «italiani fuori d'Italia». Cfr. A. Bistarelli, *La storia del ritorno. I reduci italiani del secondo dopoguerra*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, e M. Avagliano, M. Palmieri, *Gli internati militari italiani. Diari e lettere dai lager nazisti 1943-1945*, Torino, Einaudi, 2009.

⁷ Per una ricostruzione di questo tipo, attenta a molti piani di lettura di un'esperienza che include vari percorsi, si veda, limitatamente al viaggio di deportazione, C. Greppi, *L'ultimo*

«Piú storia», «meno memoria». La parola d'ordine del «Giorno della memoria», è «piú memoria». Io ritengo che ciò di cui abbiamo bisogno sia «piú storia». Chiamo storia l'insieme delle domande che noi facciamo (ma anche quelle che non facciamo) al passato. Il risultato è in diretta relazione con gli strumenti e la metodologia con cui si indaga quel passato, anche sulla base di quei racconti e delle procedure che li producono. Accanto c'è il problema di quale memoria sociale si costruisca nel tempo. Memoria sociale che discende a sua volta da molte cose: dai libri letti, dai film visti, dai racconti ascoltati, dalle convinzioni che si hanno, dai significati e dalle immagini che si associano alle parole che si usano (ma anche alle parole che decadono o non si usano). Poi c'è l'uso politico che si fa del passato in nome del presente. In questo caso il fatto che la memoria sovrasti la conoscenza storica non è un vantaggio. Anzi spesso è la riproduzione di luoghi comuni.

Per questo ritengo che ciò di cui abbiamo bisogno sia «piú storia». È una questione che non è conseguenza del rituale che nel tempo si è consolidato, ma che è già evidente il 27 gennaio 2001, in occasione del primo «Giorno della memoria».

È lo storico Giovanni Levi a richiamare l'attenzione su questo punto a proposito dell'«uso politico del passato», categoria distinta dal concetto di «uso pubblico della storia». Ovvero, come precisa, «l'uso di fatti realmente avvenuti attraverso una manipolazione arbitraria e tuttavia persuasiva per un pubblico più sensibile agli slogan che alla riflessione complessiva sul passato»⁸.

In questa scena, prosegue Giovanni Levi, il problema non è se si ritorna a considerare criticamente il passato, bensì in quale forma e in quali condizioni culturali si compie questa scelta. Il declino della Resistenza come mito generativo dell'Italia repubblicana costituisce, da questo punto di vista, un caso emblematico. Quella dimensione mitogenetica entra in crisi quando si afferma il carattere di massa del regime fascista e poi con il ritorno, all'inizio degli anni Novanta, dell'immagine della Resistenza come «guerra civile». Se quell'espressione originariamente era appartenuta prima al lessico azionista, è anche vero che la memoria collettiva del secondo dopoguerra la associa al lessico neofascista, che l'aveva a lungo coltivata tra anni Cinquanta e anni Settanta. Così quel ritorno, più che chiarire un'ambiguità, segna il lento declino dell'immagine della Resistenza come guerra di liberazione nazionale e, al contempo, delegittima il mito fondativo originario senza preoccuparsi di sostituirlo con qualcosa che salvaguardi la funzione di mito generativo.

L'effetto è un indebolimento organico e una dimensione d'incertezza che significa, precisa Giovanni Levi, sacralizzazione dei fatti storici che si scelgono

treno, Roma, Donzelli, 2012.

⁸ Cfr. G. Levi, *Sempre caro ci fu questo passato*, in «Diario della settimana», VI, n. 4, 27 gennaio 2001, pp. 82-86. Il passo citato è a p. 82.

come esemplari e inconsistenza della storia perché contenitore di un passato incerto, generalmente negativo⁹.

È importante sottolineare quando Giovanni Levi proponeva queste sue considerazioni. Era il gennaio 2001, in occasione del primo «Giorno della memoria». L'alternativa consiste nel considerare quell'occasione come il momento in cui – proprio perché entrano in gioco molte dimensioni dell'evento storico – il singolare, il famigliare, il collettivo e molte forme, figure, livelli e funzioni della storia e della sua narrazione – si inaugura un modo adulto di confrontarsi con il passato¹⁰.

Da qui si origina un primo blocco di questioni che hanno come punto di convergenza la seguente domanda: da che cosa si origina il «Giorno della memoria»? Possiamo indicare due procedimenti diversi. Il primo riguarda la costruzione di un'identità legata all'Europa che prescinda dagli elementi della storia nazionale¹¹. Il secondo nasce da una condizione culturale della realtà italiana e riguarda la crisi del paradigma antifascista.

Il «Giorno della memoria» è il risultato di un processo che prende avvio all'indomani della fine della «guerra fredda», quando l'idea di Europa inizia ad affermarsi non più come idea culturale, quale l'avevamo conosciuta e praticata per tutto il secondo dopoguerra, ma come attore politico in grado di agire nel presente e, a sua volta, vissuto come antidoto all'eventualità di un ritorno in forza dei nazionalismi in Europa. Un percorso che inizia negli anni Ottanta e che ha il suo momento culturale e politico nella discussione tra intellettuali tedeschi sul «passato che non passa» e che in Italia ha la sua prima manifestazione concreta nella discussione sollevata dall'intervista di Renzo De Felice in cui afferma che il fascismo è fuori dal «cono d'ombra dell'Olocausto»¹². La replica è la discussione pubblica in Italia della legislazione razziale, un tema a lungo tacito nella coscienza collettiva. Un tema che non è solo una replica ai silenzi, ma che è anche un pezzo del conflitto tra retoriche.

⁹ Ivi, p. 86. Ma si veda anche S. Luzzatto, *La crisi dell'antifascismo*, Torino, Einaudi, 2004, p. 30.

¹⁰ C. Facchini, *La memoria della Shoah. Dal silenzio della poesia alla voce del ricordo*, in «Storicamente», 2010, n. 6, http://www.storicamente.org/04_comunicare/27_gennaio.htm.

¹¹ Anche se, come aveva osservato Romeo, all'inizio degli anni Ottanta, l'europeismo spesso non è la sconfessione di un sentimento nazionale, ma è il riversamento di una sconfitta e, allo stesso tempo, la richiesta di ritrovarlo. Cfr. R. Romeo, *Italia mille anni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 4-5.

¹² Una questione che ancora oggi risulta alquanto ostico affrontare. In questo caso il confronto non è da fare tanto con la Germania, ma su come la Francia della V Repubblica abbia aperto il suo laboratorio sul passato intorno a Vichy. Non solo e non tanto dal punto di vista dello spazio pubblico o della discussione politica, ma anche, e soprattutto, sul piano culturale e, nello specifico, su quello storiografico.

Dentro alla discussione sulla storia della deportazione ebraica, sulla sua rilevanza, prende corpo la riflessione e anche lo scontro di memorie tra i diversi attori che subiscono la deportazione.

La crisi del paradigma antifascista non ha avuto conseguenze solo sul principio fondativo della Repubblica o non è solo conseguente alla crisi della Prima Repubblica, su cui ha insistito tutto il dibattito tra anni Ottanta e anni Novanta avviato da Nicola Gallerano¹³. Quella discussione ha avuto effetti soprattutto su come, successivamente, è stata rivisitata la vicenda della deportazione. Ha riguardato dapprima la questione del confronto e dello scontro interno alle diverse anime della Resistenza, poi ha coinvolto i diversi fenomeni della deportazione non politica con l'emersione prima della deportazione razziale, e poi di quella militare.

Ma se questi due aspetti in gran parte contribuiscono a riscrivere in forma più articolata la storia della Resistenza, è soprattutto sulla costruzione della memoria pubblica che si consuma la crisi del paradigma antifascista.

Lo scenario cui prestare attenzione è quello della messa in questione del padiglione della deportazione italiana al Museo di Auschwitz¹⁴. Se in precedenza la costruzione della memoria della deportazione era parziale, quel conflitto tra memorie, non consente una scrittura condivisa, accentua le divisioni e, soprattutto, indica che i percorsi di memoria prevalgono sulle ricostruzioni della storia e indicano una *politica della storia* che non riesce a coabitare con le domande che la storia pone alle memorie consolidate.

Ma quel conflitto può essere anche analizzato in un altro modo. In questo caso ci fornisce una diversa scansione temporale e ci indica altre partite, spesso non affrontate esplicitamente.

Un senso comune afferma che la questione delle leggi razziali e l'aver fatto compasso intorno ad esse in merito alla storia del fascismo abbia, da una parte, «rubato la scena» all'antifascismo; dall'altra, abbia riscritto la storia stessa del fascismo. Molte questioni distinte e molti non detti si accumulano in quel senso comune. Provo a indicarli sinteticamente.

L'antifascismo era già in crisi a metà degli anni Ottanta, e anzi il ritorno del razzismo in Europa nella seconda metà di quel decennio è in parte preso a pretesto e utilizzato nell'ambito del discorso antifascista, per proporre la memoria dell'antisemitismo come un possibile percorso di «riattualizzazione» del

¹³ Il riferimento è a N. Gallerano, *Critica e crisi del paradigma antifascista*, in «Problemi del socialismo», n.s., III, 1986, n. 7, pp. 106-133.

¹⁴ Per un'analisi dei temi e dei problemi rinvio al mio *I conflitti tra memorie e il disagio di scrivere di storia*, in «Studi e ricerche di storia contemporanea», XXXIX, 2010, n. 74, pp. 44-60.

paradigma antifascista¹⁵. L'apertura di quel *dossier*, tuttavia, non consente il superamento di quella crisi, ma la accentua. Almeno per due motivi distinti. Primo motivo: mentre l'antifascismo si fonda sulla categoria di nazione e implica una riflessione sull'appartenenza nazionale, l'antisemitismo ha come asse di riflessione non l'uguaglianza ma la categoria di differenza.

Secondo motivo: la discussione storica negli anni Ottanta e negli anni Novanta si sviluppa intorno a nuclei tematici distinti che è bene non sovrapporre.. Nel percorso che porta al «Giorno della memoria» essi confluiscano ancora in maniera distinta.

Il tema centrale degli anni Ottanta è la fine del paradigma antifascista. L'agenda della discussione pubblica è definita dalla produzione storiografica di Renzo De Felice, anche se è improprio limitarla lì. Complementarmente a De Felice occorre tener presente la riflessione che a metà degli anni Ottanta avvia Nicola Gallerano. Insieme quei due percorsi di proposta storiografica accompagnano la fine dell'egemonia del Pci sulla storia dell'Italia repubblicana e sulla storiografia, dominante nel secondo dopoguerra¹⁶.

Il tema centrale degli anni Novanta è rappresentato, invece, dalla riflessione sulla «memoria della Resistenza». È un decennio che si apre con *Una guerra civile* di Claudio Pavone¹⁷ e si chiude con la storia delle stragi e di massacri nell'Italia occupata. Tema centrale è la fine del mito della Resistenza e l'emergere del tema della «tentazione della casa in collina». L'Italia grigia, insomma¹⁸. Negli anni Novanta matura un rapporto con la storia in cui scompare il discorso d'indagine storica come analisi critica e inizia a prevalere la memoria come narrazione del passato.

¹⁵ Questo è un percorso che, per esempio, Nicola Gallerano non intravede nella sua analisi della crisi del paradigma antifascista.

¹⁶ Anche se, in quella storiografia, ci sarebbe anche da capire che cosa significhi la riflessione storica di Franco De Felice, più che quella di Paolo Spriano. E insieme, e più generalmente, che cosa rappresenti il progetto culturale, politico e storiografico dell'impresa De Donato rispetto a quello percorso e promosso dagli Editori riuniti. Su Nicola Gallerano un ragionamento va ancora affrontato in sede storiografica perché la sua riflessione non può essere solo definita ragionando intorno all'«uso pubblico della storia», ma va connessa con i temi e i problemi propri della seconda serie di «Movimento operaio e socialista» (1977-1990).

¹⁷ Tutti temi e problemi che ritornano nella discussione a più voci (significativamente di generazioni diverse) che recentemente sono tornate a riflettere sull'impatto di allora e sulla rilevanza in questi venti anni della monografia di Pavone nei percorsi di ricerca e sui temi di lavoro intorno alla Resistenza. Cfr. *Guerra, moralità e Resistenza. Rileggendo Claudio Pavone venti anni dopo*, a cura di S. Neri Serneri (con interventi, oltreché del curatore di: L. Douzeau, A. Casellato, L. Baldissara e D. Gagliani), in «Contemporanea», XVI, 2013, n. 1, pp. 111-144.

¹⁸ Cfr. R. Liucci, *La tentazione della Casa in collina*, Milano, Unicopli, 1999. Ma si veda anche C. Pavone, *Caratteri ed eredità della «zona grigia»*, in «Passato e presente», XVI, 1998, n. 43, pp. 5-12.

Non meno problematica è la questione del fascismo in merito alla storia degli ebrei. Almeno due mi sembrano i temi e le questioni degni di riflessione e di indagine.

Il primo riguarda la questione di ciò che chiamiamo regime fascista, nonché della sua «accettabilità». È indubbio che porre la legislazione razziale come termine decisivo di giudizio sul fascismo significa ridurre il «tempo del fascismo» dal 1919-1922 al 1938. In breve ciò che si accredita è una «nuova presentabilità» del fascismo italiano. La conseguenza è non affrontare la questione del razzismo fascista (per esempio l'Etiopia) e dunque non individuarne le matrici di lungo periodo *dentro* la storia nazionale¹⁹.

Il secondo punto ha come tema il comportamento degli ebrei in Italia negli anni del fascismo. Un comportamento che riguarda non solo i rapporti col regime, ma anche più estesamente che cosa abbia significato il rapporto politico e culturale intrattenuto e sviluppato da parte degli ebrei con la destra italiana tra anni Ottanta e Novanta. Riflessione che include che si consideri non solo una vicenda storica fin qui poco analizzata, ma anche s'indaghi la fisionomia di una tradizione politica ebraica. Questione che non è sfuggita a uno storico come Haym Y. Yerushalmi²⁰.

Identità, memoria e storiografia. Nel corso degli anni Novanta il rapporto tra mondo ebraico e società italiana, e soprattutto la memoria pubblica sul periodo 1938-1945, tornano più volte nella discussione pubblica. Sono lontani gli anni Settanta, quando la fuga di Kappler dall'ospedale militare del Celio (agosto 1977) avviene praticamente senza reazioni. Improvvisamente la questione ebraica e la questione dell'antisemitismo divengono, nell'Italia degli anni Novanta, due temi rilevanti nell'agenda politica e civile, tanto da assorbire tutta la questione del confronto e della riflessione sul fascismo nella storia italiana, delle sue permanenze come dei suoi nodi irrisolti. Una sensibilità che si costruisce intorno a vari episodi che hanno al centro Roma e la comunità ebraica romana che in quegli anni assume la fisionomia di «parte per il tutto». Sono gli episodi del novembre 1992, quando il centro di Roma si riempie di scritte antisemite e che culminano con l'assalto, da parte di un gruppo di

¹⁹ È il percorso di indagine di Riccardo Bonavita (*Spettri dell'altro. Letteratura e razzismo nell'Italia contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2009), che costituisce il cuore dell'operazione culturale avviata con il progetto *La menzogna della razza*, il laboratorio storico più articolato prodotto in Italia negli anni Novanta sull'archeologia, la genealogia e la fisiologia del fascismo e della cultura fascista in Italia. Importante non solo in relazione ai temi che propone, ma anche come evento che segna la nascita di una nuova generazione di storici.

²⁰ Cfr. *Gli ebrei e la destra. Nazione, Stato, identità, famiglia*, a cura di P.L. Bernardini, G. Luzzatto Voghera, P. Mancuso, Roma, Aracne, 2007. Per Yerushalmi si veda il suo *«Servitori di re e non servitori di servitori»*, Firenze, Giuntina, 2013 (ed. or. München, Siemens Stiftung, 1995)

ebrei romani, alla sede del gruppo di estrema destra Movimento politico; poi il confronto con Francesco Rutelli, appena eletto sindaco di Roma (nel novembre 1993), che sembra in un primo tempo favorevole a intitolare una strada a Giuseppe Bottai; infine la questione apertasi sulla sentenza al processo contro Erich Priebke (agosto 1996).

Episodi che in momenti diversi evidenziano la crisi del paradigma antifascista ma anche la sua metamorfosi. Infatti, con la vittoria politica del centro-destra alle elezioni del marzo 1994, l'antifascismo torna ad essere un valore di parte; acquisisce maggiore visibilità, torna a segnare un confine, mentre perde quel dato di condivisione nazionale che era venuto acquisendo a partire dagli anni Sessanta e almeno fino ai primi anni Ottanta²¹.

Negli anni Novanta l'antisemitismo, e in particolare lo sterminio ebraico nella seconda guerra mondiale, diviene un luogo e un simbolo culturale. Per vari motivi. Ne ricordo sinteticamente alcuni. L'Europa politica è un processo in costruzione; nella ex-Jugoslavia ritornano le scene degli stermini che l'Europa aveva pensato appartenere a un'epoca finita; non c'è un calendario civile che consenta di riunificare la famiglia europea sotto un segno di libertà conquistata e ritrovata. L'atto della liberazione del campo di sterminio di Auschwitz sembra riassumere e rappresentare così una scena che pare condensare in sé l'idea di un «nuovo '89». La data del 27 gennaio – una data che fino ad allora era stata un *giorno muto* – entra nel calendario pubblico della storia delle libertà. Una data che ha una sua prima sanzione nel gennaio 2000 a Stoccolma nei lavori del Forum internazionale sull'antisemitismo che ufficialmente avvia le pratiche legislative che nel giro di pochi mesi la trasformano in un appuntamento europeo.

Questo dato consente di comprendere il senso della discussione che si registra in sede parlamentare nei mesi successivi e che nel luglio 2000 porta al varo della legge n. 211, meglio nota come legge Colombo-De Luca, che istituisce il «Giorno della memoria».

Un paese, l'Italia, che non è stato lacerato pubblicamente dalla discussione sul proprio antisemitismo come per esempio la Francia tra anni Ottanta e anni Novanta anche sulla scia di casi giudiziari (Barbie, Touvier, Papon) in cui l'intera storia nazionale tra anni Trenta e Cinquanta è collocata al centro del confronto pubblico. Ma anche un paese, l'Italia, dove non si individuano eventi della storia nazionale (nel caso francese è la razzia del luglio 1942 promossa e gestita in gran parte dalla macchina di polizia francese) che obbligano

²¹ Un processo a cui non era stata indifferente la congiunzione con le celebrazioni del centenario dell'Unità nel 1961. Cfr. M. Baioni, *Risorgimento e Resistenza. Da Italia '61 al ventennale della Liberazione*, in *Celebrare la Nazione. Grandi anniversari e memorie pubbliche nella società contemporanea*, a cura di M. Baioni, F. Conti e M. Ridolfi, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 2012, pp. 247-263.

a prendere in carica una riflessione sui luoghi inquietanti della *propria* storia nazionale.

Su questo aspetto un peso rilevante hanno la riflessione storica e la produzione storiografica. In questo senso è importante considerare che cosa abbiano voluto dire in Francia la riflessione storiografica e la ricerca storica su Vichy e che cosa invece non abbia prodotto in Italia l'indagine sul fascismo.

Gran parte di quella ricerca è stata stimolata da progetti di ricerca non nati in Francia. Vichy inizia ad essere un campo di indagine storiografica grazie alle ricerche di storici non francesi: Robert O. Paxton, Zeev Sternhell, Stanley Hoffmann. Ma da quelle suggestioni a partire dai primi anni Ottanta la storiografia francese avvia progetti di ricerca in cui si incrociano i temi più diversi – la letteratura, la storia della quotidianità, l'infanzia, il rapporto città/campagna, il mondo del lavoro, le relazioni industriali, l'idea di geografia, le pratiche sociali, lo studio sullo «Stato-provvidenza», le grandi istituzioni culturali, la comunicazione di massa.

Un cantiere che non è nato da una sola scuola storiografica, ma che vede coabitare molti indirizzi di ricerca e in cui fondamentali sono la valorizzazione, l'organizzazione e la messa in rete di documenti, di inventari di fondi archivistici, di ricerche regionali. Un'esperienza in cui si formano almeno due generazioni di storici e che è fondata sulla collaborazione di molte e diverse competenze²². È una pratica che gran parte della storiografia italiana non ha avuto e che costituisce uno degli elementi che la rendono ancora una disciplina in cui la morale è prevalente sull'analisi sociale quando si parla di attori implicati, di atti compiuti, di sentimenti, di sensibilità a proposito di antisemitismo, sterminio, guerra.

I «viaggi di memoria». La data del 27 gennaio entra nel calendario pubblico in un tempo storico che deve fare i conti col passato, anche se spesso evita di farli. Questo aspetto, tuttavia, è rimesso in discussione o è reso più problematico dalla pratica dei «viaggi di memoria», un'attività – forse, più precisamente: un'esperienza – saliente per comprendere il nostro rapporto con la storia.

Secondo un'informazione pubblicata sulla pagina web ufficiale del museo di Auschwitz Birkenau – www.auschwitz.org – il 4 gennaio 2013, 1,43 milioni di persone hanno visitato il sito nel corso del 2012. «Si tratta di un record – precisa la nota – nella storia del museo, lunga 65 anni. Da sei anni, il numero di visitatori supera regolarmente il milione».

²² Penso soprattutto all'attività e alle ricerche promosse dall'*Institut d'Histoire du Temps Présent* (Ihtp) a partire dal 1980. Cfr. P. Lagrou, *De l'histoire du temps présent à l'histoire des autres: comment une discipline critique devint complaisante*, ed E. Droit, F. Reichherzer, *La fin de l'histoire du temps présent telle que nous l'avons connue*, in «Vingtième Siècle», XX, 2013, n. 118, rispettivamente pp. 101-119 e 121-144.

Nel 2012 circa mezzo milione di polacchi hanno visitato il museo; 150mila britannici, 100mila statunitensi, 85mila italiani e 75mila tedeschi. Da Israele sono arrivati 68mila visitatori, dalla Francia 62mila, dalla Spagna 54mila, 48mila dalla Repubblica ceca. Spiccano anche i 46mila arrivati dalla Corea del Sud. Non si hanno dati sull'America iberica, sull'India e dai paesi arabi. Così come non si hanno dati certi, comunque la nota non li indica, relativi ai seguenti paesi: Russia, Repubbliche baltiche, Ucraina, Bessarabia, Romania, Bulgaria e, dato che forse sarebbe molto significativo visto il clima politico interno, Ungheria.

Perché così tante persone (ma anche quale geografia culturale esprimono, non è meno rilevante) vanno lì e che cosa indica questa sorta di pellegrinaggio collettivo?

Il viaggio ad Auschwitz rientra in un'esperienza che assomiglia per molti aspetti al pellegrinaggio, un'esperienza che nel corso del Novecento ha avuto due modalità: la prima è quella canonica del viaggio verso luoghi che ricordano o simboleggiano atti ed eventi in cui si riconosce autorevolezza alla propria identità religiosa. La seconda è quella politica, ovvero il viaggio verso i luoghi dove il regime politico si conforma ai propri ideali. Un luogo (o più luoghi) in cui si va in un luogo per vedere e vivere in anticipo il futuro.

Il pellegrinaggio di secondo tipo è un'esperienza che ha attraversato gran parte del Novecento: Unione Sovietica, Cina, Cuba, ma anche Germania nazista, Italia fascista sono state mete di pellegrinaggio da parte di adepti entusiasti che andavano lì, in quei paesi, per vedere il futuro, per dire che un altro mondo era possibile e che loro potevano testimoniare di averlo visto funzionare.

Successivamente al crollo di quei «paradisi» si è posto il problema di individuare altri luoghi dove riversare ansie. Questa volta il problema non era il futuro (perché il futuro sognato aveva tradito), ma il passato. Meglio il passato da non ripercorrere. Si va in un luogo non per vedere ciò che si desidera, bensì ciò che non si vuole. Il fine è incontrarsi con ciò che deve rimanere passato²³. Non è vero che sono state necessarie due generazioni di distanza dallo sterminio per riuscire a misurarsi con quel fenomeno, perché non era facile confrontarsi con quel fatto. È vero che affinché quel fenomeno entrasse a far parte del nostro bagaglio culturale quotidiano occorreva che contemporaneamente venissero meno, o non fossero più attraenti, i luoghi del pellegrinaggio politico. È così che lentamente prende corpo il «viaggio di memoria» nell'esperienza collettiva. Un'esperienza praticata solo laddove è in crisi il pellegrinaggio politico verso il futuro. Il «viaggio di memoria», infatti, è una pratica culturale che

²³ «La fine di ogni teleologia della storia – ha osservato di recente Pierre Nora –, la fine di una storia di cui si conosce la fine, carica il presente di quell'imperioso “dovere di memoria” di cui oggi tanto si parla». Cfr. P. Nora, *L'avvento della memoria*, in «Lettera internazionale», 2013, n. 115, p. 10.

riguarda paesi e realtà politiche, che vivono la crisi di un progetto entrando anche in relazione con un'idea finalistica o meno di storia. Quelli che hanno un forte tasso di ideologizzazione, o che credono di avere la forza del destino con sé, non vanno ad Auschwitz, o evitano accuratamente di andarci²⁴.

Quello del «viaggio di memoria» è un tema di indagine di ampio respiro che a me sembra vada molto oltre ciò che comunemente si intende. Come l'esperienza del pellegrinaggio canonico, su cui ha invitato a riflettere Alphonse Dupront, anche il «viaggio di memoria» implica che si presti attenzione al «ritorno», a ciò che accade dopo, alle differenze tra il prima e il dopo, non limitandosi cioè a indagare il «durante». Non solo in termini di storia delle persone, ma anche di ciò che quell'esperienza segna rispetto alla didattica della storia. Più generalmente all'idea di storia che marca questo nostro tempo²⁵. Tema che richiederebbe una trattazione specifica oltre il rapido cenno che ne faccio qui. In questo senso ritengo che sarebbe significativo indagarlo, oltre che in merito alle politiche della memoria, anche come fenomenologia della memoria, scavando intorno alle funzioni che assume oggi il «viaggio di memoria», quale vuoto riempia, quale domanda soddisfi e in quale misura sia adeguata la sua offerta. Soprattutto se questo *trend* durerà o se, riscoperta una nuova visione del futuro, non possa riprendere piede una diversa metà di pellegrinaggio e dunque si smetta di *praticare il passato*. E forse anche si abbia una prospettiva storica su quel passato e non solo, o non prevalentemente, un racconto di memoria²⁶. Più precisamente: per fare di quella memoria un oggetto d'indagine storica. Significa ripensare la storia orale e leggerla più che come «storia altra» come differenza tra ciò che è realmente accaduto e ciò che si è fissato nella memoria²⁷.

La memoria come questioni di giustizia. Il viaggio di memoria verso i luoghi della morte di massa non è solo un modo di incontrare la storia del passato da parte di un gruppo umano. Quell'atto segna una procedura in cui si assume quel passato come parte della storia che si eredita, e perciò nostra.

Qui stiamo ragionando degli eredi di chi ha esercitato e praticato violenza sugli altri, non degli eredi di chi quella violenza ha subito. Una questione che non riguarda solo l'andare nei luoghi, ma per esempio l'assumersi l'onere finanziario dei risarcimenti ai sopravvissuti o ai loro eredi, il liquidare finanziariamente

²⁴ Ovviamente inclusi anche quelli che ritengono che Auschwitz sia un'invenzione o un tema di propaganda. Ma quella è un'altra storia.

²⁵ Per A. Dupront si veda il suo *Il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993 (ed. or. Paris, Gallimard, 1987).

²⁶ Come invece mi sembra che sia la proposta, nonostante la qualità e anche la finezza interpretativa, di Antonella Tarpino, di cui si veda *Spaesati* (Torino, Einaudi, 2012); proposta di cui ci sono già tracce nel suo *Geografie della memoria*, Torino, Einaudi, 2008.

²⁷ Cfr. A. Portelli, *L'uccisione di Luigi Trastulli* (1981) in Id., *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Roma, Donzelli, 2007, pp. 25-57.

pendenze derivate da guadagni illeciti o dalla sottrazione di beni appartenenti a perseguitati e/o discriminati.

È una questione estremamente delicata che non ha mancato in alcuni casi – soprattutto nei riguardi degli ebrei – di rimettere in moto e in circolo pregiudizi, luoghi comuni sul processo di identità tra ebrei e denaro. Al di là delle polemiche resta il problema se e in quale forma si produca una cultura della responsabilità oltre la generazione di chi ha fatto il torto. È una questione che il filosofo americano Michael J. Sandel ha avuto il merito di porre con chiarezza e a cui rinvio²⁸.

Conclusione. Al fondo di queste considerazioni restano aperte varie questioni. Su tutte mi sembrano essenziali quelle relative al senso che riconosciamo nello studio del passato. Il problema non è solo che cosa facciamo della storia, ma come riflettiamo sulla storia, e in prospettiva quale agenda politica intendiamo definire. Ovviamente il modo in cui noi (in questo noi includo anche chi vi riflette da storico, oltreché da cittadino) ci collochiamo in quella narrazione e ricostruzione non è un dato indifferente e riguarda quale tipo di etica pubblica perseguiamo. Ovvero quale tipo di società intendiamo costruire e desideriamo lasciare in eredità.

²⁸ Il riferimento è a M.J. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Milano, Feltrinelli, 2010, pp. 234-274 (ed. or. Oxford-New York, Oxford University Press, 2007).