

Claudia Hassan

Hurban

Shoah e rappresentazioni sociali



libri
liberi

CLAUDIA HASSAN

Hurban

Shoah e rappresentazioni sociali

librilibri

Copyright © 2012 by Libri Liberi, via San Gallo 21, 50129 Firenze
tel. 055.0517670 - e-mail info@libri.liberi.com - www.libriliberi.com

ISBN 978-88-8415-148-3

Realizzazione editoriale: Sepia - Studio Redazionale, Firenze

In copertina: Jannis Kounellis, *Senza titolo*, 1988 (Louisiana Museum)

Prima edizione: giugno 2016

Ristampe

3 2 1 0 2014 2015 2016



ALCUNI DIRITTI RISERVATI

Sei libero di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, esporre in pubblico, rappresentare, eseguire e recitare quest'opera.

Devi attribuire la paternità dell'opera nei modi indicati dall'Autore o dagli Autori o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino te o il modo in cui tu usi l'opera.

Non puoi usare quest'opera per fini commerciali.

Non puoi alterare o trasformare quest'opera, né usarla per crearne un'altra. È possibile rinunciare a qualunque delle condizioni sopra descritte se ottieni l'autorizzazione del detentore dei diritti.

La licenza non ha effetto in nessun modo sui diritti morali degli Autori.

Indice

<i>Introduzione</i> di CLAUDIA HASSAN	V
PARTE PRIMA <i>Il trauma della Shoah</i>	1
CAPITOLO 1 L'unicità della Shoah	3
1. Il dibattito sull'unicità della Shoah, p. 3 – 2. Centralità dell'ideologia, p. 8 – 3. Post-Shoah, p. 10 – 4. Il processo di Gerusalemme, p. 14 – 5. "L'era del testimone", p. 20 – 6. Modernità e barbarie, p. 22	
CAPITOLO 2 Trovare le parole	29
1. Genocidio, p. 29 – 2. Il ruolo delle scienze sociali nella definizione del termine, p. 33 – 3. La difesa dal dolore, p. 38	
CAPITOLO 3 Il dibattito sul rapporto tra Shoah e modernità	45
1. Alcune domande scomode, p. 45 – 2. Il tema dell'obbedienza, p. 49 – 3. Shoah e modernità, p. 56 – 4. Il pensiero filosofico di fronte alla Shoah, p. 60 – 5. Una lettura ebraica, p. 65 – 6. Riflessioni provvisorie, p. 69	
CAPITOLO 4 Il negazionismo	71
1. Le origini del negazionismo, p. 71 – 2. I principi del negazionismo, p. 73 – 3. Continuità di intenti tra nazisti e negazionisti, p. 76 – 4. Il negazionismo come movimento internazionale e il caso Faurisson, p. 78 – 5. Gli Stati e la giurisprudenza di fronte al negazionismo, p. 81 – 6. Il caso italiano, p. 86	

PARTE SECONDA	
<i>Costruzione della memoria e rappresentazioni sociali</i>	89
CAPITOLO 5	
Memoria della Shoah	91
1. Memoria e identità, p. 91 – 2. L'elaborazione collettiva della Shoah, p. 93 – 3. La Giornata della Memoria: dovere della memoria vs lavoro della memoria, p. 96 – 4. Un'altra memoria: il Ghetto di Varsavia, p. 99	
CAPITOLO 6	
Gli <i>Judenräte</i>	103
1. Lo sconvolgimento della vita nel ghetto, p. 105 – 2. Le strategie di sopravvivenza, p. 110 – 2.1. Salvare il possibile, p. 115 – 3. Il dibattito internazionale, p. 117 – 3.1. Le riflessioni di Hannah Arendt e le reazioni nel mondo, p. 118 – 3.2. Gli <i>Judenräte</i> non sono tutti uguali, p. 123 – 3.3. La zona grigia in Primo Levi, p. 126 – 3.4. Bauman e l'agire razionale, p. 129 – 4. Alcune considerazioni, p. 130 –	
CAPITOLO 7	
Cinema e Shoah	133
1. L'elaborazione cinematografica della Shoah, p. 133 – 2. I film sulla Shoah nel periodo postbellico, p. 134 – 3. Dagli anni Settanta ai Novanta, p. 136 – 4. Shoah e <i>Schlinder's List</i> , p. 139	
CAPITOLO 8	
Memoria e architettura	145
1. Memoria e spazio, p. 148 – 2. Il ritorno dello spazio, p. 151 – 3. Pierre Nora e i "luoghi della memoria", p. 157 – 4. La memoria come dovere, p. 165 – 5. Considerazioni sull'oblio, p. 167 – 5.1. Strategie dell'oblio, p. 169 – 6. La memoria pacificata, p. 170 – 7. Strategie narrative, p. 174 – 7.1. I monumenti, p. 176 – 7.2. I musei, p. 179 – 7.3. I memoriali, p. 182 – 8. Tipologie della memoria, p. 184 – 8.1. L'Holocaust Museum di Washington, p. 184 – 8.2. La memoria indicibile: il <i>Denkmal für die Ermordeten Juden Europas</i> di Berlino, p. 188 – 8.3. Il vuoto della memoria: lo <i>Judisches Museum</i> di Berlino, p. 192 – 8.4. La memoria come celebrazione del riscatto: il Museo della Storia della Shoah di Yad Vashem, p. 196	
<i>Conclusioni</i>	201
<i>Bibliografia</i>	207

Introduzione

La Shoah, ormai paradigma di ogni genocidio, è diventata parte integrante e patrimonio della memoria pubblica. L'enormità delle dimensioni dello sterminio, la violenza, la modernità e la sistematicità con cui venne compiuto rappresentano una lacerazione senza precedenti nel tessuto della storia ebraica e hanno radicalmente segnato l'evoluzione di tutta la civiltà occidentale.

Oggi tutti i paesi coinvolti nel genocidio ebraico, ma anche quelli non implicati direttamente, hanno una politica della memoria della Shoah, conservano i luoghi dello sterminio, commemorano la Giornata della Memoria e costruiscono musei e monumenti. Ma non è stato sempre così: nell'immediato dopoguerra, dinanzi all'orrore dei campi, il silenzio generale fu sorprendente o, forse, eloquente. Sembrava che il mondo fosse preda di una sorta di amnesia collettiva, un desiderio di occultamento. Gli stessi sopravvissuti preferivano tacere. Ci volle tempo affinché il trauma venisse elaborato. La storia narrata era quella degli Stati. Negli Stati Uniti il racconto era quello della democrazia vincente sui paesi delle dittature. Nello stesso Stato d'Israele, nato nel deserto grazie alla volontà dell'ideologia vincente e al duro lavoro di coloro i quali erano riusciti a liberarsi dall'anomala condizione di "senza terra", lo spazio per i sopravvissuti andava ancora pensato, pur essendo questi quasi un terzo della popolazione. Una rimozione collettiva e statale di un passato difficile persino da pensare e immaginare. Il discorso pubblico e politico collegava direttamente la rinascita dello Stato ebraico a un passato glorioso, rea-

lizzando un salto storico non nominato. Con la Shoah venivano cancellati duemila anni di vita ebraica, perché la storia voleva solo eroi e poteva essere solo quella di un popolo, di una nazione e non di individui diasporici¹. Le vittime venivano così occultate. Il silenzio pubblico non risparmiava né l'Europa né gli Stati Uniti.

Solo nel 1961, con il processo Eichmann, lo sterminio nazista si impose in tutta la sua gravità all'attenzione dell'opinione pubblica mondiale e in particolare di Israele, dove fu trasmesso in diretta dalla radio. La Shoah divenne una metafora di tutto quello che i cittadini israeliani potevano imparare dalla tragedia del proprio popolo. Il dolore riemerse e il lutto cominciò a essere elaborato dopo anni in cui era rimasto sospeso, nascosto, latente nella vitalità del nuovo Stato impegnato a combattere per la propria sopravvivenza. Lo stesso accadeva in Europa e negli Stati Uniti.

Nel nostro paese occorreva dare spazio alla lotta partigiana, all'eroe della Resistenza. Come osserva Enzo Traverso, la deportazione razziale occupa oggi in seno alla memoria collettiva – è questo uno dei tanti paradossi di cui è ricca la storia – una posizione ben più grande di quella riservata alla deportazione politica, esattamente all'opposto di quanto avveniva nel dopoguerra quando, durante le commemorazioni ufficiali, la valorizzazione degli eroi – i combattenti antifascisti – eclissava largamente l'attenzione portata alle vittime anonime. Per decenni i superstiti dell'Olocausto non furono ascoltati².

Anche in Italia, dunque, la storia nel dopoguerra esaltava i combattenti, la Resistenza come base per costruire il futuro; la Shoah era inesistente, e le stesse vittime preferivano lasciare alle spalle il loro vissuto, forse temendo anche di non essere credute. La memoria dell'antifascismo era forte, ma nessuno ricordava la lotta contro la persecuzione antiebraica. La storia eroica della Resistenza aveva reso opaca

¹ Cfr. le dichiarazioni di Ben Gurion in Idith Zertal, *Israele e la Shoah. La nazione e il culto della tragedia*, Torino, Einaudi, 2002, p. 96.

² E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 24.

la memoria della Shoah, come una sorta di lavacro purificatore, e la coscienza italiana poteva convivere tranquillamente con una legislazione fascista che avrebbe continuato a esistere ancora per molti anni: la persecuzione degli ebrei veniva iscritta nel nuovo paradigma resistenziale, cosicché la distruzione degli ebrei non aveva un significato proprio³.

Le logiche del ricordo e dell'oblio nella dimensione collettiva dipendono sempre da scelte di potere. Si decide cosa va occultato e cosa va esaltato e commemorato. In Italia i conti si pensavano a posto ma, come sempre accade, nodi problematici e ineludibili riemergono prima o poi in modo più o meno doloroso. La riflessione sul significato di questa ferita ha in seguito impegnato intellettuali che ne hanno fatto in parte anche una missione, spesso rivolta verso il futuro, verso la costruzione politica dello Stato e la ridefinizione dell'identità e della coscienza delle nuove generazioni. La sociologia, come altri campi del sapere, ha mostrato un grande ritardo nel cogliere e affrontare veramente la portata e il significato della Shoah. I primi a riflettere in tal senso, a esercitare un ruolo di coscienza critica della società, sono stati gli intellettuali emigrati dalla Germania verso gli Stati Uniti: Hannah Arendt, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse e pochi altri compresero che Auschwitz – e tutto ciò che rappresentava – non era un incidente di percorso sulla via della modernità, ma una frattura radicale nella storia dell'umanità, prodotto stesso di quella storia.

Nella riflessione sulla memoria della Shoah un posto rilevante ha occupato, con diverse articolazioni, il dibattito sulla sua unicità. La comparazione è certo un dato imprescindibile di qualunque ricerca scientifica e l'accusa spesso rivolta nei confronti di ogni controversia sull'unicità della Shoah di essere sterile, di non apportare conoscenza, può in qualche modo essere presa in considerazione. Il

³ M. Rosati, *Le rappresentazioni sociali della Shoah in Italia*, in *Ramemorare la Shoah. 27 gennaio e identità europea*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2009.

confronto ha coinvolto sociologi, storici, teologi⁴, abbracciando temi che in parte prescindono dalla questione specifica e concernono più diffusamente il problema dell'uso politico della storia⁵. Al di là della discussione, e degli eccessi di chi ha inteso avvolgere il tema in un'aura di sacra intoccabilità che poco ha favorito la comprensione, quel che è certo è che nessun evento storico ha suscitato e suscita così tanta attenzione da essere addirittura negato nella sua interezza. Mai prima della Shoah si erano dovute rivisitare le categorie stesse del pensiero, della religione e del diritto per rendere pienamente conto dell'accaduto⁶. La domanda ineludibile che Auschwitz ha portato con sé riguarda l'essenza stessa dell'uomo: cosa ha reso "l'uomo non più uomo"?

Il volume è diviso in due parti strettamente correlate. La prima parte, Il trauma della Shoah, affronta quei nodi centrali del dibattito storico e filosofico che hanno avuto una ricaduta profonda sulle rappresentazioni della Shoah e sulla memoria collettiva, tema della seconda parte. Questa riflessione e le polemiche sorte sui tanti punti conflittuali hanno di fatto condizionato e impregnato i modi in cui le società hanno costruito e selezionato cosa ricordare, quando farlo e come farlo. In quest'ottica le questioni affrontate nella prima parte sono specchio della rappresentazione e autorappresentazione dei contesti sociali in cui sono emerse. Nel primo capitolo viene affrontato proprio il tema dell'unicità dell'Olocausto, il suo carattere ideologico, universale, totalitario, analizzando alcuni lavori comparativi sui diversi stermini nella storia, come pure lavori che hanno evidenziato il carattere di normalità, di "brave persone" dei nazisti. L'enfasi sull'unicità, sul "senza precedenti", può a volte essere un limite per quella comprensione che può ma-

⁴ E. Alexander, *The Holocaust and the War of Ideas*, New Brunswick, N.J., 1994, pp.181 sgg. Dedicato alle letterature sull'Olocausto, il testo si addentra nell'ultimo capitolo in un'indagine sociologica sul tema.

⁵ K. Bischofing, A. Kalmin, *Public opinion about Comparisons to the Holocaust*, «Public Opinion Quarterly», 63, 1999, pp. 485-507.

⁶ I. Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Roma, Carocci, 2011, pp. 8-12.

turare solo dal certosino lavoro di ricostruzione della Shoah, inserita in una storia di lungo periodo, tedesca ma anche europea. La sfida è quella di evitare due eccessi: da un lato Auschwitz non nasce nel vuoto, non è un cataclisma senza storia e senza radici, dall'altro non si può considerare la storia tedesca una lenta preparazione di Auschwitz. Quando lo sterminio s'impose in tutta la sua evidenza, nacque subito il bisogno di capire come fosse stato possibile, di definirne i confini, spiegarne le dinamiche, ma soprattutto di trovare le parole, coniare un nome che identificasse quell'orrore. Il secondo capitolo è dedicato proprio alla ricerca delle parole che sono state usate o che sono state inventate per definire la Shoah. Ad esempio, il termine "genocidio" ha cambiato non solo la terminologia, ma il diritto internazionale. Coniato da Lemkin, è stato poi usato nel processo di Norimberga. In queste pagine trova posto una disamina del violento linguaggio nazista analizzato minuziosamente da Klemperer, nonché uno sguardo sul ruolo che le scienze sociali hanno avuto nella definizione dei termini. Horowitz fu il primo a parlare di "Stato totalitario", poi Leo Kuper catalogò i differenti tipi di genocidio. Il titolo scelto per questo lavoro, Hurban, è il primo nome preso in considerazione in ambito ebraico per cercare di definire cosa stava accadendo. Sia il termine Shoah, ormai riconosciuto universalmente, sia il termine Hurban hanno un'origine biblica e si trovano più volte nelle Sacre Scritture. Entrambi rimandano a una situazione di lutto e dolore, ma Hurban era già utilizzato per indicare la distruzione del Tempio di Gerusalemme. Il termine Shoah non ha legami con l'esilio e indica il vuoto, l'assenza di vita, il buio; oggi, dopo la scelta del nome istituzionalizzato dallo Stato d'Israele nel 1951, indica un evento unico, inequivocabile, e non deve essere riferito a contesti estranei, che svuoterebbero di senso la parola stessa.

Il terzo capitolo ricostruisce il dibattito su modernità e Shoah. La domanda sul perché della Shoah è ineludibile. Hillberg aveva rinunciato a porsela, l'aveva lasciata sospesa, programmaticamente elusa per concentrare tutti i suoi sforzi sul come tutto fosse accaduto. La comprensione della Shoah è strettamente connessa con la sua razionalità. L'illu-

sione che la modernità portasse con sé il superamento della barbarie è minata alle fondamenta. Tutte le categorie interpretative della modernità vanno ripensate.

Il capitolo quarto si concentra sul negazionismo, sulle sue caratteristiche di movimento internazionale, e sulla banalizzazione della Shoah. Si ricostruiscono le origini del fenomeno e i suoi principi: non si tratta di revisione della storia, ma della sua negazione e del suo svuotamento. C'è una continuità di fatto tra il nazismo e i negazionisti. Al discorso sul diniego assoluto dell'esistenza della Shoah si affianca quello relativo al ridimensionamento numerico e al disconoscimento dell'intenzionalità genocidaria da parte del Terzo Reich. Chiude il capitolo un'analisi della giurisprudenza di fronte al negazionismo, con riferimento al caso italiano.

La seconda parte di questo lavoro indaga le forme della rappresentazione della Shoah, tema strettamente connesso con quello della memoria. Nella cultura contemporanea possiamo individuare due modi di rappresentare e raccontare Auschwitz: da una parte la teatralizzazione e dall'altra la difficile dicibilità. La questione dell'indicibilità fa da sfondo sbiadito all'esigenza costante di narrare, di riportare sullo schermo e di commemorare. Di fronte al crollo delle grandi narrazioni quella della Shoah sembra essere rimasta l'unica epopea da raccontare e un nuovo assoluto da scandagliare.

Auschwitz, che avrebbe dovuto essere monito e svolgere una funzione critica per l'arte, è sostituito oggi da una ricerca del nuovo, dell'inedito, persino dell'evento mediatico. La produzione sul tema appare davvero sterminata, e non interessa qui farne un'esauriente ricostruzione ma piuttosto cavarne alcune linee evolutive, le quali hanno poi influenzato il dibattito culturale, e studiarne le forme narrative che attraversano la cultura contemporanea.

La Shoah è stata affrontata dall'architettura e dal cinema, ma anche dalla letteratura e dall'arte, ed è divenuta oggetto di commemorazioni in tutto il mondo. Il tema dell'indicibilità, anche quando frainteso o addirittura banalizzato, ha avuto un impatto fecondo su un'intera generazione di intellettuali e artisti anche nell'immediato dopoguerra. A dor-

no, che in un primo momento sostenne non fosse più possibile fare poesia dopo Auschwitz⁷, relativizzò poi la sua affermazione precisando che l'espressione più autentica dell'arte "consiste nel fremere dell'orrore estremo". Adorno scriveva che la poesia di Celan "era attraversata dalla vergogna dell'arte di fronte alla sofferenza che sfugge sia alla sublimazione che all'esperienza".

Le strategie narrative nella letteratura, nella costruzione dei memoriali e nei linguaggi filmici s'incrociano e sono esse stesse costruzioni di pratiche di memoria. Esiste un rapporto molto stretto tra le forme della memoria e i suoi contenuti. Il tipo di mezzo utilizzato per ricordare non è neutro, influisce sul senso del messaggio e della memoria. I codici espressivi variano culturalmente e l'oggettivazione della memoria è sempre socialmente determinata. Il risultato è un costruito che s'interseca con le politiche a esso sottese, con le forze istituzionali che lo promuovono e con le loro attività soggettive.

Nel quinto capitolo, che apre la seconda parte, Costruzione della memoria e rappresentazioni sociali, si è cercato di dipanare il nodo della memoria della Shoah. Anche laddove venga sacralizzata e idolatrata, essa acquista il suo senso nel colmare un vuoto identitario nei confronti di una paura senza volto e nel recupero di tradizioni crollate. Sulla scia del pensiero di Halbwachs, si ricostruisce la storia della rimozione e dell'elaborazione del lutto della Shoah. In questo contesto l'idea di una costruzione della memoria, di un momento politico nelle scelte di cosa ricordare e cosa invece dimenticare, emerge in maniera evidente e spesso non casuale.

La Shoah sta diventando oggi una sorta di mito fondativo di un'Europa⁸ in grado di costruire un'identità che condida l'orrore e si adoperi perché non si verifichi mai più. Il ri-

⁷ Th. W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, in *Gesammelte Schriften*, Bd.10.1, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p.30; (trad. italiana) *Prismi*, Torino, Einaudi, 1972.

⁸ A. Santambrogio, *Introduzione*, in *Rammemorare la Shoah. 27 gennaio e identità europea*, a cura di R.I.L.E.S., Soveria Mannelli, Rubettino, 2009.

to collettivo e condiviso crea coesione sociale, ma comporta anche una carica di ambivalenza dai confini non sempre ben definiti. I rigurgiti di violento antisemitismo e il proliferare di siti negazionisti in molti paesi europei richiedono una riflessione sulle modalità del fare ricordo, dell'officiare il rito e degli attori in campo. Quella che viene a crearsi è una vera e propria "battaglia di significati", come è stata definita da Alexander⁹, che si gioca nel discorso pubblico.

Il capitolo sesto affronta un tema molto dibattuto, ma che ha avuto soprattutto una grande influenza sulla percezione collettiva degli ebrei, sulla memoria e sulle rappresentazioni della Shoah: il ruolo dei Consigli ebraici all'interno della Shoah. Hannah Arendt ha attribuito pesanti responsabilità agli Judenräte nella macchina dello sterminio, scatenando reazioni e accese polemiche in molti studiosi. Le successive ricerche storiche hanno messo in evidenza la complessità del tema, la diversità dei contesti e l'inefficacia delle generalizzazioni. Tuttavia, anche se le discussioni si sono in parte placate, la questione rimane ancora molto controversa.

Al tema della rappresentazione della Shoah nel cinema è dedicato il capitolo settimo. Se il grande schermo è stato specchio, in un primo momento, della rimozione e, in una fase successiva, dell'enfasi e dell'ipermemoria, possiamo tuttavia anche affermare che è stato, anche se solo in alcuni momenti, apripista di una riflessione più generale che si è imposta prepotentemente all'opinione pubblica. E all'interno di quella cornice ha creato e stimolato il discorso pubblico, esercitando così un ruolo importante nella costruzione della memoria collettiva.

E se il cinema è memoria, lo sono anche le forme architettoniche, i musei, i monumenti, i memoriali. Nel capitolo ottavo il nesso di memoria, identità e potere viene analizzato proprio nelle forme attraverso cui il passato viene iscritto nello spazio pubblico. I luoghi e le architetture della memoria assumono un significato presso la società o i gruppi che li utilizzano grazie a un'elaborazione narrativa coerente e intellegibile

⁹ J. Alexander, *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Bologna, Il Mulino, 2006.

dei ricordi che evocano o dei fatti storici di cui sono stati teatro. Il rapporto tra le forme della memoria e i suoi contenuti, così come il codice espressivo della memoria, varia culturalmente, e di conseguenza il modo in cui la memoria si oggettiva risulta socialmente definito e culturalmente determinato.

Inoltre ogni artefatto culturale, pur piegato alle ragioni del processo commemorativo che lo riguarda, continua a parlare con il linguaggio che gli è proprio. Non a caso gli Stati Uniti, lontani dai luoghi dell'orrore, hanno realizzato il Museo dell'Olocausto a Washington come circuito di emozioni e di risonanza della memoria attraverso un'identificazione psicologica del visitatore e un'esperienza spaziale del trauma. I luoghi sono ricostruiti, il treno così come il lager. Dietro c'è un racconto. Al contrario la scelta di Berlino è di non descrivere e non spiegare. Il Monumento agli ebrei uccisi in Europa a cui la Germania decide di affidare la sua memoria riflessiva – opera dell'architetto Peter Eisenman che attraverso 2.711 stele di calcestruzzo dà il senso dell'ir-rappresentabilità della Shoah – è infatti un "contro-monumento", al tempo stesso elaborazione del lutto e della colpa. Questi due poli, lo smarrimento e lo straniamento da una parte e l'identificazione emotiva dall'altra, sono i temi centrali del dibattito sui limiti della rappresentazione. Assistiamo a una trasposizione in discorso dell'indicibile di cui parlavano Adorno ed Elie Wiesel.

Al di là di queste due polarità, questo lavoro ha come filo conduttore unitario la memoria della Shoah: le riflessioni teoriche, i nodi storici che hanno avuto un'influenza sulla percezione collettiva e sulle rappresentazioni artistiche, il discorso pubblico sulla memoria e persino sulla sua negazione. Se la memoria, attraverso i rituali e le commemorazioni, può apparire a volte astratta e statica si è voluto, attraverso i diversi percorsi memoriali e le diverse forme espressive, spostare il focus sulle esperienze.

CLAUDIA HASSAN

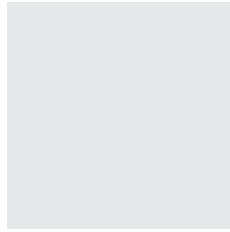
Ringraziamenti

Desidero ringraziare tutti i professori dell'International Master on Holocaust Studies Remembrance and Education e il suo direttore prof. David Meghnagi con i quali ho discusso in questi anni molti degli argomenti qui trattati. In particolare ringrazio il Professor David Meghnagi, professore di Psicologia dinamica e profondo conoscitore di Freud, per aver controllato tutti i riferimenti alle teorie psicoanalitiche. Un ringraziamento al prof. Ambrogio Santambrogio per avermi sollecitato a scrivere un articolo su questi temi da proporre alla rivista «Quaderni di Teoria sociale»: da lì ho cominciato a realizzare questo lavoro. Grazie al prof. Alessandro Ferrara per i preziosi consigli e per avermi sempre stimolato a fare ricerche comparative. Ringrazio il prof. Steven Kats della Boston University per aver partecipato alla giornata conclusiva da me organizzata della ricerca-azione "Adotta un ricordo" e di avermi in quella occasione concesso di leggere i suoi testi inediti sulla Shoah. Un ringraziamento anche alle direzioni regionali scolastiche del Lazio, del Piemonte e della Toscana e alla Provincia di Roma per avermi dato la possibilità di incontrare centinaia di studenti ai quali ho fatto delle interviste sul tema della memoria della Shoah, i cui risultati saranno presto pubblicati in una ricerca.

Dedico questo lavoro alla memoria di Massimo Rosati, amico e collega carissimo.

Parte prima

Il trauma della Shoah



Capitolo 1

L'unicità della Shoah

1. Il dibattito sull'unicità della Shoah

La Shoah non è stata solo una immane tragedia per il popolo ebraico, ma ha rappresentato una frattura profondissima nel corso della storia dell'umanità tutta. Oggi risulta chiaro che non si è trattato di un pogrom fra i tanti, né di un evento paragonabile ad alcun altro atto di violenza e di sopruso nei confronti di un popolo. Ma quella relativa alla sua unicità e alla possibilità o meno di compararla ad altre catastrofi della storia umana è stata una delle discussioni più accese sull'argomento. Sebbene da più parti sia stata mossa a questo dibattito l'accusa di essere sterile¹ da un punto di vista scientifico, in realtà l'obiezione è solo parzialmente condivisibile: certo sottolineare tale aspetto non ci aiuta a conoscere meglio la Shoah e le sue atroci dinamiche, ma il confronto e anche lo scontro in sede storica, sociologica e accademica in generale rendono ancora più feconda la ricerca e sono stimolo anche per una discussione più ampia. Il dibattito ha coinvolto sociologi, storici, teologi², abbracciando temi che in parte prescindono dalla questione specifica e concernono più diffusamente il problema dell'uso politico

¹ V. Pisanty, *Abusi di memoria. Negare, banalizzare, sacralizzare la Shoah*, Milano-Torino, Bruno Mondadori, 2012, p. 72.

² E. Alexander, *The Holocaust and the War of Ideas*, New Brunswick, N.J., 1994, pp. 181 sgg. Dedicato alle letterature sull'Olocausto, il testo si addentra nell'ultimo capitolo in un'indagine sociologica sul tema.

della storia³. Quel che è certo, al di là dei singoli elementi della diatriba, è che nessun evento storico ha suscitato e suscita così tanta attenzione tanto da essere addirittura negato nella sua interezza e considerato frutto della propaganda giudaico-massonica. Mai prima della Shoah si erano dovute rivisitare le categorie stesse del pensiero, della religione e del diritto⁴.

Bisogna innanzitutto evidenziare che il dibattito e gli studi, sia dal punto di vista storico sia da quello fenomenologico, sono stati spesso mal interpretati o fraintesi. Spesso sono stati confusi con l'esigenza di affermazione identitaria e di difendersi da nuove forme di antisemitismo e razzismo.

Rispondere alla domanda se l'Olocausto sia un evento unico non significa fare una rivendicazione morale⁵. Non si vuol dire che la Shoah sia stata un male peggiore di altri, come lo sterminio degli Indiani d'America o il genocidio degli armeni o le vittime dei gulag staliniani. Non abbiamo il diritto né gli strumenti per quantificare, valutare e confrontare la sofferenza di massa. Neanche il numero può essere un criterio.

L'unicità della Shoah si fonda su alcuni elementi che non trovano uguali nella storia passata. Innanzitutto: solo sotto il Terzo Reich è accaduto che uno Stato abbia adottato come principio e messo in atto l'intenzione di annientare fisicamente un intero popolo, quello ebraico, dai bambini agli anziani. Come disse Primo Levi⁶, l'unicità della Shoah va individuata nell'"efficienza" con cui il sistema tedesco, attraverso la deportazione di massa, il genocidio e il ripristino dell'economia schiavistica messi burocraticamente in atto grazie all'uso della tecnologia, portò avanti

³ K. Bischooping, A. Kalmin, *Public opinion about Comparisons to the Holocaust*, «Public Opinion Quarterly», 63, 1999, pp. 485-507.

⁴ A. Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Roma, Carocci, 2011.

⁵ A. L. Eckhardt, A. R. Eckhardt, *The Holocaust and the Enigma of Uniqueness: A philosophical Efforts at Pratical Clarification*, «Annals of the American Academy of Political and social science», 450, pp. 165-178.

⁶ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986.

un vero e proprio progetto e una ferma volontà di annientamento.

Raul Hilberg, lo storico che ha dedicato la sua vita e la sua opera monumentale allo studio della distruzione degli ebrei, mette l'accento proprio sulla peculiarità di un evento che ha rappresentato una rottura assoluta con il passato:

L'aspetto più impressionante nelle operazioni dei centri di sterminio è che a differenza delle fasi preliminari del processo di distruzione, non avevano alcun precedente. Non era mai accaduto nella storia dell'umanità che si uccidesse, così a catena [...]. Il campo di concentramento e la camera a gas esistevano già da un certo periodo di tempo, ma isolate: La grande innovazione fu di mettere in funzione i due sistemi insieme⁷.

Il sistema di fabbrica era stato capovolto. In questo caso non si producevano beni di consumo ma morte; la materia prima erano gli esseri umani.

Lo stesso simbolo del progresso economico industriale e della libertà, la ferrovia, era diventato esso stesso strumento di morte.

Sull'argomento dell'unicità della Shoah esiste uno studio molto circostanziato, condotto da Steven Katz, il quale ha preso in considerazione 8 casi di tragedie della storia dell'uomo, di cui due nel periodo medioevale. Il caso della stregoneria è quello che più spesso è stato paragonato alla Shoah, ma lo storico di Boston, dopo un'attenta analisi e un preciso confronto dei numeri, ha messo in evidenza le differenze. La caccia alle streghe è stata un evento terrificante, per il quale è stato coniato il neologismo *ginocidia*. Tuttavia, l'elemento che la differenzia dalla Shoah, a parte quello numerico, è la possibilità accordata alle vittime di salvarsi attraverso il pentimento. Inoltre, molte accuse di stregoneria non sono poi state confermate nei processi. È importante sottolineare che nell'epoca della caccia alla

⁷ R. Hilberg, *The Destruction of European Jews*, Chicago, The Quadrangle books, 1967; trad. it. F. Sessi, *La distruzione degli ebrei*, Torino, Einaudi, 1995, p. 942.

strega, durata ben tre secoli, il 99 per cento delle donne non è stato colpito dal braccio armato di uno Stato o di una Chiesa. La caccia ha funzionato come una valvola di sfogo per la pressione sociale, come un rituale collettivo di purificazione. Nonostante tutto, quindi, la caccia alle streghe, per quanto ingiusta e atroce, non ha prodotto e non era destinata a produrre lo stesso livello di violenza annientatrice generata dall'antisemitismo razziale hitleriano.

Se passiamo dall'altra parte del mondo e prendiamo in esame lo sterminio dei nativi d'America, scopriamo che la maggior parte dei decessi fu causata da batteri o da morbi verso cui la popolazione non era affatto immunizzata, mentre solo l'8 per cento è imputabile alle armi. Non si trattò quindi della progettazione di un eccidio di massa, ma piuttosto di conseguenze involontarie all'arrivo degli europei sul suolo americano. Ben 23 furono i tipi di pandemie riscontrati e la scienza medica non era attrezzata adeguatamente per farvi fronte. L'inintenzionalità di questo processo è testimoniata anche da campagne missionarie controgenocidiarie nella loro essenza⁸.

L'antisemitismo tradizionale che nei secoli aveva perseguitato gli ebrei contemplava una via di fuga, una strada per la salvezza che era la conversione o l'abiura. L'elemento di novità e di atrocità della Shoah consisteva nell'inesorabilità del processo e nel destino di morte assicurato. Non si poteva né cancellare né nascondere la propria ascendenza. Si era di "razza ebraica" se si era discendente di terza generazione⁹. Non era una lotta politica, non c'erano conflitti religiosi da risolvere, il furore ideologico uccideva per la *colpa* di essere nati ebrei, nessuno escluso.

Molti altri gruppi furono uccisi dai nazisti, ad esempio gli slavi, considerati razza inferiore quanto gli ebrei, ma

⁸ Ringrazio il professor Steven Kats della Boston University per avermi concesso di leggere il testo delle lezioni da lui tenute all'Università di Roma 3 nel 2010, al master in didattica della Shoah diretto dal professor David Meghnagi. Il testo *The Uniqueness of the Holocaust. The Historical Dimension* fa un'analisi comparativa di molti casi, ricca di dati e riferimenti bibliografici.

⁹ A. V. Sullam Calimani, *I nomi dello sterminio*, Torino, Einaudi, 2001.

nonostante ciò per quel popolo non fu decretato lo sterminio totale. In un documento presentato a Hitler il 25 maggio 1940¹⁰, Himmler delinea il suo piano per la riduzione in schiavitù degli slavi per gli interessi nazisti. Mai si pensò a uno sterminio totale, a differenza del progetto destinato agli ebrei.

Lo sterminio degli ebrei si distingue anche da quello dei polacchi compiuto dai nazisti¹¹. Il primo settembre del 1939 il territorio polacco fu invaso dalle truppe del Terzo Reich e dell'Unione Sovietica e spartito fra i due Stati sulla base del Patto Molotov-Ribbentrop.

La Polonia era completamente impreparata di fronte alla velocità e alla violenza degli attacchi tedeschi. L'8 settembre i primi carri armati tedeschi giunsero alle porte della capitale, dando il via alla battaglia di Varsavia, mentre la maggior parte dell'esercito polacco, colto di sorpresa, venne metodicamente accerchiata in sacche isolate e annientata nel giro di poche settimane. Per accelerare i tempi per la sconfitta definitiva dei polacchi, Hitler ordinò di colpire Varsavia con la tattica del bombardamento a tappeto causando in una ventina di giorni 26.000 morti e oltre 50.000 feriti tra la popolazione civile.

Nonostante alcune analogie con il genocidio degli ebrei, per i polacchi non ci furono piani di sterminio. Bauer a questo proposito cita il *GeneralPlan Ost* che il dottor Konrad Meyer-Hetling sottopose a Himmler verso la fine del 1941¹². Il piano prevedeva l'espulsione di 31 milioni di persone dalle aree polacche e sovietiche e la germanizzazione delle popolazioni rimaste. Le popolazioni baltiche sarebbero state eliminate in modo selettivo, la maggior parte sarebbe stata espulsa nell'Europa dell'Est, mentre

¹⁰ Particolare riferito in: <http://www.jewishagency.org/JewishAgency/English/Jewish+Education/Compelling+Content/Jewish+Time/Festivals+and+Memorial+Days/Holocaust+Memorial+Day/Meanings/meanings1.html>.

¹¹ Ivi, p. 84.

¹² Y. Bauer, *Rethinking the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2001; trad. it. *Ripensare l'Olocausto*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2009, p. 84.

coloro che venivano definiti “germanizzabili” sarebbero stati assorbiti nel Reich.

Lo stesso Weitzel, un ufficiale delle SS, scriveva: «è ovvio che la questione polacca non può essere risolta liquidando i polacchi allo stesso modo degli ebrei. Una soluzione del genere [...] costituirebbe un'accusa permanente contro il popolo tedesco in un futuro lontano»¹³.

Il dottore proponeva dunque di germanizzare i soggetti adatti mentre il resto della popolazione doveva essere deportato in Siberia e utilizzato come arma contro i russi, da sempre antagonisti. Questo destino spettava ai polacchi e agli ucraini, mentre i bielorusi, come d'altra parte i russi, sarebbero divenuti una riserva di schiavi utile al Reich.

Himmler accolse positivamente il piano: se i nazisti non fossero stati sconfitti a Stalingrado, lo avrebbe certo messo in atto.

Per gli ebrei, invece, non era previsto alcuno spazio nell'ordine del mondo futuro. Si trattava di una sorta di lotta fra il bene e il male in cui essi rappresentavano la personificazione del male che andava sradicato: il popolo ebraico andava sterminato, fino all'ultimo individuo.

L'eliminazione di massa di un popolo non fu mai ritenuta dai nazisti come una parte dello sforzo bellico, ma coincise con esso, e tutte le risorse che avrebbero potuto essere utilizzate per la guerra dai nazisti furono dirottate verso il programma di sterminio¹⁴.

2. Centralità dell'ideologia

Definire l'unicità di un evento significa presupporre un implicito paragone. Da questo confronto emergono gli elementi unici e naturalmente anche quelli comuni. La collocazione dentro la storia e non fuori di essa rende inevitabile una comparazione della Shoah. Descrizioni di genocidio

¹³ H. Heiger, *Der GeneralPlan Ost*, «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», n. 2, 1972, pp. 133-135, cit. in Y. Bauer, op. cit., p. 84.

¹⁴ http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Holocaust/What_makes_the_Holocaust_unique.html.

e di omicidi di massa li troviamo in tutti i libri sacri, dal Corano alla Bibbia, fino ai Veda¹⁵. Non solo in nome della religione sono stati compiuti grandi massacri, si pensi ai romani, ai mongoli, ai danesi, ai cinesi, fino ad arrivare alle atrocità dei regimi comunisti¹⁶. Ciò che differenzia la Shoah dagli altri genocidi è la centralità dell'ideologia, della teoria, rispetto alla quale nulla contano le considerazioni pratiche ed economiche¹⁷. Certo gli ebrei furono dapprima privati dei loro diritti e dei loro beni, ma la motivazione reale, l'intenzionalità omicida, era basata su una costruzione mitica, su un delirio collettivo che vedeva negli ebrei gli artefici di una cospirazione internazionale e l'incarnazione del male assoluto. L'idea degli ebrei potenti che controllavano l'economia e la finanza non aveva ovviamente nessuna base nella realtà e viveva solo nell'immaginario antisemita radicato nei secoli. La furia ideologica nazista anelava all'immagine di un mondo perfetto e senza l'"elemento d'impurità" costituito dagli ebrei e veniva portata avanti con un perfetto sistema moderno e burocratico.

Secondo Bauer, un altro elemento di unicità dell'Olocausto è l'aspirazione totalitaria. Si stava pianificando lo sterminio assoluto degli ebrei, c'era una volontà politica e statale di dominio e annientamento totale. L'uso della moderna tecnologia avrebbe reso possibile questo intento se la Germania avesse vinto la guerra. Mai in precedenza c'era stata una tale intenzionalità totale e globale.

Una terza caratteristica che rende unico l'Olocausto rispetto a qualsiasi altro genocidio è il suo aspetto universale. Gli altri genocidi, come quello dei tutsi in Ruanda o quello degli indiani nelle Americhe, furono circoscritti in una precisa area geografica in cui il gruppo vittima abitava. La persecuzione e l'eliminazione degli ebrei iniziò in Germania, ma si diffuse ben presto in ogni paese occupato da Hitler. Il sogno era la conquista di tutto il mondo privo dell'elemento impuro e corrotto dell'ebreo.

¹⁵ Y. Bauer, op. cit., p. 65.

¹⁶ Ivi, p. 68.

¹⁷ Ivi, p. 73.

L'intenzionalità genocidaria, il suo aspetto totale e universale, l'antisemitismo ideologico rendono la Shoah un unicum di una spietatezza e violenza senza uguali nella storia. Il nazionalsocialismo puntava a una riorganizzazione della società sulla base del primato della "razza ariana", che aveva il diritto di dominare su tutti gli altri. Il massacro degli ebrei non avvenne per caso, non era un mezzo che portava ad altri fini, era un fine esso stesso. Non ci fu nessun ostacolo morale all'esecuzione di questo piano, o meglio, quando si presentò fu sempre superato.

Nessun ostacolo fu posto, tale da immobilizzare l'ingranaggio di distruzione tedesco. Nessun problema morale si rilevò insormontabile. Quando tutto il personale arruolato fu messo alla prova, rari furono coloro che restarono al traino. E non si contò pressoché nessun disertore. Il vecchio ordine morale rimase intatto, da un capo all'altro della scala gerarchica¹⁸.

3. Post-Shoah

All'indomani della conclusione della seconda guerra mondiale l'enormità della tragedia dello sterminio nazista non fu colta nella sua unicità. La tragedia non era un unicum, ma un elemento tragico tra molti altri. L'Europa era stata martoriata dalla guerra, interi popoli erano stati costretti a lasciare la madrepatria, i sistemi politici erano stati smantellati e ogni paese aveva pagato il suo prezzo in termini di perdite umane e di distruzione. La morte di sei milioni di ebrei era un aspetto della generale brutalità del regime nazista, forse il più brutale, ma non unico né tale da giustificare un ribaltamento di prospettiva nell'analisi del Novecento¹⁹. Il significato più profondo di tanta atrocità sfuggiva sia a chi aveva vissuto in prima persona l'orrore e ora ritornava cambiato per sempre, sia a chi, lontano da tutto, vedeva giungere le prime notizie della barbarie e delle disumanità che erano state perpetrate ai danni degli ebrei.

¹⁸ R. Hillberg, op. cit., p. 1092.

¹⁹ A. Jeffrey, *La costruzione del male: dall'olocausto all'11 settembre*, Bologna, Il Mulino, 2006.

Ragioni storiche, politiche, sociali ed emotive impedivano di collocare l'Olocausto in un'esatta prospettiva storica. Fra i superstiti pochi avevano voglia di ricordare e raccontare, tanto più che non sarebbero mai stati compresi. La seconda guerra mondiale aveva portato con sé una dose così massiccia di morte e distruzione da impedire ancora un riconoscimento della specificità del genocidio ebraico. La Shoah in tal senso non era stata solo lo sterminio degli ebrei, ma rappresentava anche la fine del mondo fino ad allora conosciuto e proprio per questo imponeva una riflessione più profonda e meditata. Coloro che erano rimasti a guardare erano annichiliti di fronte alla brutale scoperta di ciò che era accaduto. In pochi riuscivano ancora a conservare la lucidità necessaria per compiere una vera e propria analisi dell'evento. Si trattava di studiosi, come Theodor Adorno e Hannah Arendt, ebrei tedeschi che si erano formati all'epoca della Repubblica di Weimar ed erano fuggiti dalla Germania nel 1933 quando Hitler era salito al potere. Come rileva Traverso²⁰, erano esuli e testimoni di una cultura secolare, avevano seguito da lontano le vicende europee e ne avevano analizzato ogni aspetto cogliendo e spiegando, ancor prima che accadesse, la tragedia che stava per verificarsi²¹. Lontani dall'Europa ma anche dai circoli intellettuali americani, e non in grado di farsi ascoltare. Potevano vedere, all'orizzonte, profilarsi la catastrofe, ne afferravano con lucidità i confini e la portata, ma non potevano, nella loro posizione di esiliati, trovare spazio per le loro parole. Nessuno era disposto ad ascoltarli nonostante fossero in grado di percepire il dramma che si stava consumando in Europa.

Occorreva rendere intellegibile la tragedia, spiegare ciò che inizialmente sembrava inspiegabile, era necessario fornire un'interpretazione, una definizione e una collocazione allo sterminio di milioni di uomini, donne, bambini. Era una sfida difficile per tutti quegli ambiti di studio, come la sociologia, che avevano creduto nel progres-

²⁰ E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2004.

²¹ D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto*, Venezia, Marsilio, 2005.

so e nella modernità. Ma venne raccolta, raccontando la catastrofe nell'immediato dopoguerra.

I primi a farlo furono storici come Leon Poliakov, Gerald Reitlinger e Raul Hilberg, che attraverso lo spoglio delle fonti, soprattutto naziste, ricostruirono i dettagli della tragedia in opere che sarebbero state fondamentali in futuro²². Ben presto a queste ricerche si affiancarono quelle dei teologi, ebrei e cristiani. Ciò che era accaduto aveva infatti minato i principi morali, le credenze e le certezze moderne in modo tale che l'umanità stessa ne usciva così spezzata e provata da rischiare di sgretolarsi per sempre. C'era ancora posto per la fede in Dio in un mondo in cui erano esistiti quei luoghi d'orrore e di sofferenza chiamati campi di concentramento? Si poteva ancora credere nella bontà del genere umano e guardare con ottimismo al futuro e al progresso? Il fatto che i progressi della tecnologia fossero stati messi al servizio della *endlösung* aveva suscitato una inevitabile sfiducia nei confronti del progresso e delle sue promesse di miglioramento della qualità di vita dell'uomo.

Affrontare le terribili domande sembrava impossibile; mentre gli studi si succedevano, inclusi quelli sociologici, una realtà sempre più spaventosa veniva alla luce. Occorreva ancora tempo prima che si sviluppasse una piena riflessione e una critica consapevole. Nonostante fosse considerato un fatto unico e atipico, l'Olocausto veniva comunque inquadrato all'interno della storia ebraica. Ne rappresentava un frammento, un episodio che non si discostava di molto da tutti gli altri episodi di persecuzioni e omicidi che nel tempo si erano susseguiti a discapito di questo popolo²³. D'altronde la storia degli ebrei era stata da sempre segnata dal pregiudizio e dalla persecuzione. Per secoli essi erano stati accusati di possedere una naturale tendenza verso il male e di essersi macchiati dei peggiori

²² A. Salomoni, *I libri sulla Shoah. Una guida storiografica suddivisa per periodi e per temi*, «Storicamente», 26 gennaio 2009.

²³ Z. Bauman, *Modernity and The Holocaust*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1989; trad. it. *Modernità e Olocausto*, Bologna, Il Mulino, 2010.

delitti e crimini²⁴. Proprio per questo erano stati a lungo perseguitati, bruciati nei roghi, costretti alla conversione forzata e a ogni altro tipo di sopruso. Secondo questa prospettiva lo sterminio degli ebrei da parte dei nazisti era una naturale conseguenza di questo susseguirsi di violenze e persecuzioni. Nel corso dei secoli l'Europa aveva maturato e alimentato l'antisemitismo contro gli ebrei in un crescendo di violenza e odio razziale che aveva portato dai ghetti ai pogrom, alle persecuzioni, sfociando infine in un evento di portata maggiore rispetto agli altri, ossia l'Olocausto.

Certo, la Shoah, per dimensioni, brutalità e durata, era da considerare molto più grave rispetto agli accessi di violenza e ai periodi di massicce persecuzioni del passato, ma poteva, allo stesso modo, essere ricondotta a quel filone di odio razziale e antisemitismo che da sempre aveva segnato la storia degli ebrei. In questo modo un episodio così incomprendibile veniva inquadrato all'interno di categorie conosciute e familiari come la persecuzione razziale, culturale ed etnica²⁵; categorie senza dubbio terribili, ma pur sempre già ben definite teoricamente e dai contorni nettamente delineati.

Seppur terrificante, l'Olocausto era stato un episodio storico, una momentanea sospensione di tutte le regole e i principi della modernità, uno strappo all'interno di un'evoluzione che aveva sempre proceduto verso il progresso, alla ricerca di un continuo miglioramento e di un perfezionamento della società che fino ad allora non si era mai arrestato. Si era trattato dunque di una transitoria interruzione lungo il cammino glorioso della modernità. Con la fine del Terzo Reich e la sconfitta della Germania questo processo era ripreso, l'ordine era stato ristabilito e questa "parentesi" era stata in qualche modo chiusa. Ora era necessario dimenticare, guardare avanti, al futuro, ricostruire ciò che era andato distrutto dal nazionalsocialismo e ristabilire le normali regole della società civile.

²⁴ Cfr. L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, Torino, Einaudi, 1977; D. Meghnagi, *Il padre e la Legge. Freud e l'ebraismo*, Venezia, Marsilio, 2016, in particolare il capitolo sul Mosè, p. 121 e ss.

²⁵ Cfr. Bauman, op. cit., pp. 17-19.

Come era stato possibile allora progettare e mettere in atto lo sterminio di due terzi del popolo ebraico?

Su questo punto le giustificazioni addotte puntavano al riconoscimento, all'interno della società, di alcune personalità patologiche e malate naturalmente portate alla violenza e al sadismo. Secondo tali interpretazioni, la Shoah era originata dall'iniziativa di un gruppo ristretto di individui, di un solo popolo, i tedeschi, che contavano, a detta degli studiosi, una lunga tradizione di antisemitismo e di intolleranza nei confronti degli ebrei²⁶. Coloro che avevano pianificato e perpetrato lo sterminio erano persone malate, soggetti che, per via di alcune caratteristiche proprie, erano stati in grado di azzerare la normale tendenza umana alla pietà sterminando un intero popolo. I tedeschi, che avevano visto maturare e compiere l'eccidio degli ebrei, erano un popolo tendenzialmente sadico e dedito alla violenza impregnato e influenzato dall'ideologia razziale che da sempre aveva segnato la storia della Germania. Anche le atrocità peggiori potevano essere ricondotte a istinti primordiali e insopprimibili dell'essere umano che, in una situazione precaria come quella della guerra in cui tutte le inibizioni cadevano e venivano schiacciate dalla volontà di sopravvivenza, vedeva emergere la naturale aggressività umana, tuttavia questa visione poco ci aiuta a capire la Shoah.

4. Il processo di Gerusalemme

Era il 1961 quando si tenne il primo processo pubblico contro il criminale nazista Adolf Eichmann. Un carnefice divenuto simbolo dello sterminio stesso, sul quale si sono aperte discussioni e polemiche non ancora sopite. Dopo essere entrato nelle SS, Eichmann aveva fatto una carriera molto veloce "distinguendosi" per la sua operazione di evacuazione di Vienna, in cui 50.000 ebrei, privati di tutto, erano stati costretti a fuggire dalle loro case per salvarsi la vita. Esperto di spostamenti di massa, divenne una

²⁶ Ivi.

ruota decisiva nell'ingranaggio dello sterminio. L'Obersturmbanführer Eichmann ricoprì quindi un ruolo centrale nella politica del Reich. Fu parte integrante dell'establishment nazista, diresse una sezione dell'ufficio centrale per la sicurezza, organizzò i treni verso i campi di sterminio e si occupò della loro efficienza, della loro puntualità. Inoltre trattava con i dirigenti delle comunità ebraiche. Hilberg riporta nella sua monumentale opera una conversazione agghiacciante con un dirigente del comitato ebraico di salvezza in Ungheria, Joel Brand. Eichmann così si descrive nella conversazione con Brand: «sono colui che ha portato avanti le Aktionen nel Reich, in Polonia e in Cecoslovacchia. Ora è il turno dell'Ungheria. Vi ho fatto venire qui per parlare di affari [...]. Merce contro sangue-sangue in cambio di merce». Eichmann offriva la speranza di poter salvare degli ebrei in cambio di camion; e ancora, dopo la richiesta di garanzie da parte di Brand: «Credete che siamo tutti degli imbroglioni. Scambiate noi per quello che siete voi [...] per ogni centinaio di migliaia di ebrei, un migliaio di camion»²⁷. Sfuggito al processo di Norimberga, nel maggio del 1960 fu catturato a Buenos Aires dai servizi segreti israeliani che lo portarono a Gerusalemme per sottoporlo a processo per i suoi crimini²⁸.

La notizia dell'arresto fu accolta da un fortissimo coinvolgimento emotivo dell'opinione pubblica che lo considerava a ragione uno dei maggiori responsabili dello sterminio. Nell'immaginario dei sopravvissuti e dell'opinione pubblica Eichmann era un uomo patologicamente deviato, violento e crudele e rappresentava l'immagine del male e della mostruosità nazista; ma quando fu interrogato mostrò lati diversi rispetto alla rappresentazione che se ne aveva.

In aula comparve poco appariscente e sottomesso, non mostrò segno di rimorso né parve detestare l'ideologia nazista, ma negò più volte di odiare gli ebrei riconoscendo sol-

²⁷ R. Hilberg, op. cit., pp. 1214-1215.

²⁸ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963; trad. it. di P. Bernardini, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964.

tanto la responsabilità di aver eseguito gli ordini dei suoi superiori, una cosa che qualunque soldato avrebbe dovuto fare durante una guerra. Si presentava come un semplice “burocrate”, un uomo ligio agli ordini come ogni soldato.

«Non credo di essere in condizione di giudicare se le misure prese [...] fossero morali o immorali. Io subordino la mia coscienza morale al fatto che ero un soldato e perciò un ingranaggio, in una posizione relativamente poco importante, di una grande macchina»²⁹ aveva affermato allo stesso modo Ohlendorf quando, durante il Processo di Norimberga, gli era stato chiesto perché, nonostante disapprovasse l’operato delle Einsatzgruppe, non si fosse dimesso.

«Mi sono sentita scioccata perché tutto questo contraddice le nostre teorie sul male» scrisse Hannah Arendt mentre seguiva le sedute del processo a Eichmann come inviata del «New Yorker». Eichmann sembrava infatti essere un uomo comune, superficiale e mediocre, il che appariva impossibile considerando i tremendi crimini che aveva commesso. Milioni di ebrei erano stati trasportati nei campi di concentramento e in quelli di sterminio grazie all’operato di Eichmann, ma lui, che avrebbe dovuto incarnare il male allo stato puro, sembrava un uomo come tutti gli altri. Arendt vi scorgeva addirittura qualcosa che andava al di là della superficialità: l’incapacità di pensare. Eichmann aveva sempre agito, come dimostrarono i dibattiti del processo, con cieca obbedienza agli ordini impartitigli, operando sempre all’interno dei limiti delle leggi e dell’ordine³⁰.

La sua ordinarietà si manifestava in una totale assenza di pensiero critico. Come lui tanti altri tedeschi, normali burocrati ed esecutori di altre fasi dello sterminio, avevano partecipato all’Olocausto e commesso crimini orrendi, ma piuttosto che mostri apparivano come uomini del tutto comuni.

²⁹ Z. Bauman, op. cit., p. 43.

³⁰ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964.

[...] questi uomini, una volta spogliatisi delle uniformi, non erano affatto malvagi. Essi si comportavano in buona misura come tutti noi. Amavano le proprie mogli, coccolavano i propri bambini, aiutavano e confortavano i propri amici in difficoltà. Sembrava incredibile che, una volta in uniforme, le stesse persone potessero fucilare, uccidere col gas o ordinare la fucilazione e l'uccisione col gas di migliaia di persone, tra cui donne amate da altri e bambini coccolati da altri³¹.

Dietro questa terribile normalità, Arendt rintracciava la "banalità del male"³². Ai suoi occhi Eichmann mostrava al mondo il pericolo estremo della irriflessività e, come lui, tanti erano stati gli uomini, né perversi né sadici, ma terribilmente normali, che avevano commesso spaventose atrocità.

In quanto uomo normale, poteva virtualmente rappresentare una tendenza fortemente radicata nel mondo contemporaneo che non era stata debellata con la vittoria sul nazismo.

Il *dirty work*³³ dello sterminio era stato compiuto da *good people*.

Il governo nazionalsocialista della Germania ha reso gli ebrei vittime di uno dei più macroscopici esempi di «sporco lavoro» che la storia ricordi. I problemi più rilevanti posti da tale avvenimento sono i seguenti 1) chi sono le persone da cui viene materialmente eseguito un lavoro del genere? e 2) quali sono le circostanze in cui altre persone "per bene" consentono loro di eseguirlo? Abbiamo dunque bisogno di una migliore conoscenza dei segnali che accompagnano l'ascesa al potere di queste persone e di migliori strumenti per tenerle lontano da esso³⁴.

³¹ Z. Bauman, op. cit.

³² B. Assy, *Eichmann a Gerusalemme: il processo, le polemiche, il persecutore, la banalità del male*, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», vol. 2, n. 2, 2011.

³³ E. C. Hughes, *The Sociological Eye. Selected Papers*, New Brunswick (NJ), Transaction Publishers, 1971; trad. it. *Lo sguardo sociologico*, a cura di M. Santoro, Bologna, Il Mulino, 2010.

³⁴ E. C. Hughes, *Good people and Dirty work*, «Social Problems», estate 1962, pp. 3-10, cit. in Hughes op. cit., p. 99.

Con queste parole Everett C. Hughes introduce il suo *Good People and Dirty Work* alla McGill University. Come il libro di Primo Levi in Italia, il lavoro di Hughes non fu immediatamente recepito dalla società americana. Ci vollero infatti 14 anni per vedere la sua pubblicazione³⁵. Oggi, invece, Hughes è riconosciuto come uno dei più significativi e influenti sociologi americani del Novecento, fu membro di primo piano del Dipartimento di Sociologia di Chicago e figura fondamentale nella seconda Scuola di Chicago³⁶.

Secondo Hughes il problema dell'Olocausto andava affrontato dalla sociologia utilizzando uno schema ben preciso. Il primo compito dei sociologi era quello di capire le cause determinanti dello sterminio, che erano un insieme di fattori psicosociali degli esecutori del *dirty work*³⁷.

Nella sua raccolta di saggi *Sociological Eye*, pubblicata nel 1960, Hughes si chiedeva

come è possibile che un lavoro così sporco sia stato effettuato in mezzo, e per un certo senso, per mezzo, di milioni di tedeschi comuni civilizzati? [...] Come poterono questi milioni di persone normali vivere in uno scenario di tale crudeltà senza ribellarsi a esso e contro coloro che lo gestivano? [...] Come poterono, una volta liberati dal regime, risultare così palesemente coinvolti, così poco disposti a parlarne, non solo con gli stranieri, ma anche fra loro? [...] Come e dove si poterono reclutare, in un paese moderno e civile, le molte centinaia di migliaia di uomini e donne capaci di svolgere un tale lavoro?³⁸

Hughes scrisse il suo saggio dopo una breve visita in Germania nel 1948, dove venne in contatto con la reazione del tedesco comune alla tragedia della Shoah, iniziando a ela-

³⁴ E. C. Hughes, *Good people and Dirty work*, «Social Problems», estate 1962, pp. 3-10, cit. in Hughes op. cit., p. 99.

³⁵ A. V. Messina, *Sociologia e shoah. Una ricognizione storica*, Storie in corso VI, Seminario nazionale dottorandi, Catania 26-28 maggio 2011, Società Italia per lo studio della storia contemporanea.

³⁶ E. C. Hughes, *The Sociological Eye. Selected Papers*, op. cit. p. 99.

³⁷ J. M. Gerson, D. L. Wolf (a cura di), *Sociology Confronts the Holocaust: Memories and Identities in Jewish Diasporas*, Durham-London, Duke University Press, 2007, p. 16.

³⁸ E. C. Hughes, *The Sociological Eye. Selected Papers*, op. cit. p. 99.

borare il tema del rapporto esistente fra quella che lui definisce “brava gente” e coloro che si macchiarono di terribili crimini durante il nazismo. «Quali furono le circostanze» scrive Hughes, «per le quali la brava gente permise a costoro di fare tutto quello che fecero?»³⁹.

Era una domanda fondamentale, che evocava quella di Hillberg: «Non sareste più sollevati se fossi stato capace di dimostrare che tutti i persecutori erano pazzi?». Certo sarebbe stato rassicurante inserire la cornice della follia, ma invece si trattava di *good people*. E allora come era possibile?

Per Hughes il *dirty work* di violenza e di indifferenza nei confronti degli ebrei è appunto sociale, perché reso possibile solo da una società priva di obbligazioni morali. Per la prima volta l'autore, ricorrendo ai concetti di divisione del lavoro, industria moderna e alienazione, illustrava il funzionamento dello Stato nazionalsocialista identificando un parallelismo perfetto tra il *dirty work* dell'industria moderna, dietro cui si trova il concetto di divisione del lavoro, e il *dirty work* dello stato nazionalsocialista. Le sue categorie di *dirty work* e *good people* provenivano dagli ambienti dell'industria e della fabbrica della città di Chicago⁴⁰.

Quindi non si trattava di pazzia, o di una tradizione razzista particolare. Ognuno di noi in un determinato contesto sociale può assumere certi atteggiamenti.

Non a caso Hughes poteva osservare nella società tedesca del dopoguerra un'assenza quasi totale di capacità critica e di problematizzazione della Shoah⁴¹. Il silenzio diventava così un fattore di coesione sociale e un'utile difesa contro la minaccia del pensiero. I tedeschi avevano visto, non potevano non sapere almeno che ci fosse qualcosa di disastroso, eppure il silenzio dominava il dopoguerra che si doveva ricostruire.

Il comportamento dei tedeschi era spiegabile con l'identificazione dei detenuti nei campi come un *out-group*,

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ A. V. Messina, op. cit.

⁴¹ E. C. Hughes, *The Sociological Eye. Selected Papers*, op. cit. p 99.

qualcosa che è fuori, di cui possiamo anche non occuparci. Ma se noi non ce ne occupiamo vuol dire che c'è un meccanismo di delega. Per Hughes i funzionari incaricati di svolgere il *lavoro sporco* rappresentano in realtà l'insieme di tutti gli impulsi latenti dentro una società, anche se le persone non ne sono direttamente consapevoli.

Per esemplificare questo discorso Hughes utilizzava l'esempio dei carcerati. A nessuno importa quello che accade dentro il carcere perché rappresenta, rispetto al gruppo integrato, l'*in-group*, il gruppo emarginato, cioè l'*out-group*, che non ci interessa e non ci riguarda.

Secondo Hughes è utile infine esaminare chi furono coloro che compirono il cosiddetto lavoro sporco. Senza dubbio le SS, e in particolare quel nucleo che operava nei campi di concentramento. Molti dei componenti di questo nucleo avevano alle spalle storie di fallimento, di disadattamento nei confronti del lavoro e della struttura di classe della società in cui erano nati. Il nazionalsocialismo offrì loro un nucleo, un *inner-group*, che doveva essere superiore a tutti gli altri ed era in grado di emanciparsi dalla morale borghese innalzandosi al di sopra della morale comune. Eugen Kogon, nella sua analisi delle SS e dei loro campi, ha notato come i nazisti presero il potere creando uno Stato nello Stato, attraverso una propria contro-moralità e un contro-diritto⁴².

5. “L'era del testimone”

Il processo ad Eichmann rappresentò un punto di svolta sia per la percezione collettiva sia per gli studi sull'Olocausto. La memorialistica ebraica e non ebraica aveva dato voce alle vittime e in alcuni casi, come quello dell'archivio fondato da Emanuel Ringelblum, uno dei protagonisti del ghetto di Varsavia⁴³, era una vera e propria ricostruzione

⁴² E. Kogon, *Der SS-Staat: das System der Deutschen Konzentrationslagern*, Frankfurt am Main, Europäische Verl, 1961, in E. C. Hughes, *The Sociological Eye. Selected Papers*, op. cit., p. 99; trad. it. p. 109.

⁴³ A. Salomoni, op. cit.

della storia e della vita sociale del ghetto. Prima del processo, i testimoni non avevano mai avuto voce nel raccontare lo sterminio. Per la prima volta, a Gerusalemme, le vittime salirono sul banco dei testimoni e raccontarono l'orrore, diventando così protagoniste anche della ricostruzione storica. Si inaugurò così quella che è stata definita "l'era del testimone"⁴⁴. La società ebraica iniziò a essere considerata non più come un soggetto passivo o peggio un oggetto senza vita, ma come soggetto che utilizza le risorse della propria cultura e della propria storia⁴⁵. Era possibile comprendere la Shoah dall'interno del vissuto della vittime, attraverso i loro racconti e le loro testimonianze. I comportamenti degli ebrei erano così sviscerati e indagati in ogni loro aspetto, dalle emozioni alle forme di resistenza, dalle caratteristiche sociali agli indici di passività.

Le domande del Pubblico Ministero divennero le domande degli storici. La questione scottante degli *Judenräte*, i Consigli ebraici, venne così alla luce insieme a quegli interrogativi. Perché avete accettato di entrare nella polizia ebraica dei ghetti, rischiando in questo modo di essere trascinati nella spirale collaborazionistica⁴⁶?

Ne emerge un quadro ancora più complesso e intricato della Shoah, con studi che per la prima volta non solo mettono al centro la vittima, ma ne contestano la passività ipotizzandone un ruolo di collaborazione con i nazisti. Questi studi furono inaugurati dalle riflessioni di Hannah Arendt che, riprendendo le tesi di Raul Hilberg, riconsiderò il ruolo di collaborazione allo sterminio svolto dai Consigli ebraici che i nazisti avevano istituito nei ghetti dell'Europa orientale e che avevano, fra l'altro, il compito di selezionare gli ebrei destinati alla deportazione nei lager. L'illusione di queste vittime di essere risparmiate, la semplice vigliaccheria umana e la convinzione che non sarebbero stati sterminati tutti gli ebrei giocò a

⁴⁴ A. Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998; trad. it. di F. Sossi, *L'era del testimone*, Milano, Raffaello Cortina, 1999.

⁴⁵ A. Salomoni, op. cit.

⁴⁶ Ivi.

favore dei nazisti che riuscirono in questo modo a manipolare intere comunità di ebrei⁴⁷.

Le conclusioni cui giunse Hannah Arendt scatenarono numerose polemiche e stimolarono la nascita di una ricerca storiografica di ampie dimensioni che coinvolgeva gli studiosi di tutto il mondo allo scopo di analizzare unitamente non solo le fonti tedesche, ma anche quelle ebraiche, ottenendo un quadro più completo della tragedia. Ne nacquero opere monumentali, come quelle di Isaiah Trunk, che nel suo imponente testo *Judenrat: The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi occupation* giunse a conclusioni completamente opposte rispetto a quelle della Arendt. Lo stesso Edelman, che fu tra i capi della rivolta del ghetto e come tale si oppose alla politica degli Judenräte, nelle sue memorie ne evita la demonizzazione mostrandosi fortemente comprensivo rispetto alla situazione in cui operavano. In questa importante ricerca vide la luce anche il concetto di *amidà*⁴⁸, un termine ebraico che stava a significare la volontà di mantenere la propria posizione etica e serviva a identificare altre numerose forme di resistenza che si realizzarono nei ghetti e nei campi di concentramento. L'opposizione armata è solo il momento culminante di un'azione generale di autodifesa che in alcune situazioni si manifesta nella conservazione della dignità e dell'identità, nel rifiuto del collaborazionismo e nel sacrificio verso gli altri. Una riconsiderazione di questo aspetto è del resto emersa in rapporto all'intera resistenza europea prima della sollevazione generale.

6. Modernità e barbarie

La Shoah iniziò a essere esplorata in tutti i suoi aspetti più nascosti, dalle pratiche sociali esistenti nei lager nazisti, al

⁴⁷ M. Marrus, *The Holocaust in History*, New York, Penguin group, 1989; trad. it. *L'Olocausto nella storia*, Bologna, Il Mulino, 1994 e <http://www.yadvashem.org/>

⁴⁸ A. Salomoni, op. cit.

contesto comunitario dei ghetti, al ruolo delle donne, fino alle varie forme di collaborazione e resistenza nei confronti dei nazisti. Lentamente emerse la consapevolezza che ciò che era accaduto non poteva essere dimenticato, né tantomeno superato. Si trattava di una ferita che non sarebbe mai stata cancellata completamente, un evento che aveva creato una rottura insanabile nella cultura occidentale e che aveva segnato per sempre il XX secolo, divenendo il punto di partenza per qualsiasi nuova riflessione intellettuale e indagine sulla natura umana. La Shoah gettava una luce nuova sulla modernità e sulla società.

Era difficile spiegare, accettare e superare la morte di milioni di ebrei; quanto era accaduto sarebbe rimasto per sempre. Quello che occorreva accettare era il fallimento dell'Occidente, delle sue categorie, completamente inadeguate e insufficienti. Nessuno riusciva a capire cosa stesse accadendo. La tradizione, la cultura, il retaggio storico, era tutto inutile per la comprensione. Si era infranto un paradigma e occorreva rileggere l'intera civiltà umana e il concetto stesso di modernità sotto una luce completamente nuova. A essere colpite, con lo sterminio, erano le basi etiche, le fondamenta stesse della vita culturale e della coscienza dell'umanità. Era una frattura difficile da ricomporre.

Theodor Adorno dichiarò che scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie. La frase gli attirò numerose critiche, e anche in seguito egli tentò di ridefinirne il senso. Ma in fondo intendeva dire che dopo Auschwitz sarebbe stato impossibile produrre arte come si faceva prima, perché l'Olocausto aveva mutato per sempre ogni cosa, anche le parole stesse⁴⁹. Dopo la tragedia immane, la creazione poetica e il rapporto fra linguaggio ed esperienza ne uscivano irrimediabilmente mutati. Il mondo intero doveva essere ora riletto e rivisto alla luce di ciò che era accaduto, ovvero una catastrofe enorme che aveva cambiato per sempre i destini della civiltà occidentale. La cultura, dopo questa frattura epocale, poteva dunque sopravvivere solo

⁴⁹ E. Traverso, op. cit.

sotto forma di una dialettica negativa, ma mai in quanto consolazione o volontà di risanare le ferite. In tal senso l'arte trovava spazio nel mondo devastato dall'Olocausto solo in quanto testimonianza di ciò che era stato, un ripensamento della civiltà e una premessa per i posteri.

Da questo punto di vista, dunque, lo sterminio degli ebrei non era una parentesi della storia, non era una deviazione dal cammino verso il progresso dell'umanità, non era un passo indietro della modernità, era invece dentro quel processo, anzi ne era scaturito. La Shoah non era stata un impedimento nell'evoluzione della cultura occidentale, ma ne aveva rappresentato un prodotto, l'esempio della razionalità strumentale della modernità messa al servizio dello sterminio di un intero popolo⁵⁰. La modernità era stata quindi il presupposto principale per la realizzazione della Shoah, era stata capace di costruire, ma anche, come era accaduto, di distruggere sistematicamente e razionalmente un popolo intero.

Il controverso rapporto intercorrente fra la modernità e l'Olocausto è stato indagato dal sociologo Zygmunt Bauman in *Modernità e Olocausto*. Secondo Bauman la civiltà è contraddistinta da due tendenze fondamentali ovvero la riduzione della violenza diretta e il ruolo crescente della razionalità nell'agire sociale. Nella modernità si sono realizzate una riduzione dei rapporti diretti tra i membri della società e la progressiva mediazione di tali rapporti in forme sociali sempre più complesse. Questo processo di istituzionalizzazione del rapporto fisico non ha portato a una limitazione della violenza, ma a una sua centralizzazione, dal momento che essa è stata affidata all'amministrazione centrale dello Stato. In tal modo i singoli soggetti sociali perdono progressivamente la propria capacità offensiva reciproca e vengono posti in un rapporto che è mediato dalla capacità regolativa dello Stato e di altre istituzioni sociali. Le azioni dei singoli sono dunque mediate dalla totalità sociale e gli effetti dell'agire individuale non hanno più una diretta ripercussione sull'altro. Di conseguenza la distanza, fisica,

⁵⁰ Z. Bauman, op. cit., p. 30 e ss.

temporale, psicologica ed emotiva, che separa l'azione dai suoi effetti ultimi elimina la responsabilità dell'agente.

Le migliaia di lavoratori e burocrati che contribuirono con le loro singole azioni al funzionamento e alla messa in atto di quell'enorme macchina di morte che fu l'Olocausto non poterono mai vedere direttamente gli esiti del loro operato grazie all'enorme distanza creata fra intenzione e risultati pratici.

A questi cambiamenti si associa la crescente importanza nella società moderna della razionalità strumentale, ossia della capacità tecnica di agire in corrispondenza a uno scopo impiegando la via più breve ed efficace.

Quando i nazisti salirono al potere tentarono dunque di realizzare la loro società perfetta attraverso l'estirpazione e la distruzione di tutti quegli elementi che erano considerati devianti e corrotti secondo la formula della società giardino descritta da Bauman. Anche la selezione degli ebrei come vittime designate sarebbe pertanto una conseguenza della modernità. Sia nel mondo premoderno che in quello moderno l'ebreo è infatti sempre stato identificato come una figura ambigua, difficilmente definibile e perciò impossibile da inserire nell'ordine stabilito. Nell'ordine medievale cristiano l'ebreo si trovava al di fuori del gruppo sociale e rappresentava una minaccia in quanto incarnava l'irrazionalità e la devianza. Nell'ordine moderno personifica nuovamente un fattore sociale disgregante in quanto soggetto totalmente svincolato dall'idea del particolarismo e del localismo poiché considerato una figura extraterritoriale rispetto all'ordine sociale tradizionale.

In quanto portatori di questa minacciosa irrazionalità che minava l'ordine sociale moderno gli ebrei furono designati e definiti dai nazisti come elementi estranei che dovevano essere espulsi e sradicati senza alcuna possibilità di redenzione. Una volta declinato in termini tecnico-burocratici, questo progetto sociale non poteva essere in alcun modo intaccato nella sua logica e nel suo funzionamento da nessun criterio morale. Il fine unico diveniva la realizzazione del progetto d'ingegneria sociale e gli unici valori erano quelli tecnici della lealtà, del dovere e della disciplina nei confronti dei superiori e dell'organizzazione. In tal sen-

so l'agire sociale trovava emancipazione dai valori e dalle norme di condotta tradizionali trasformandosi in pura razionalità strumentale volta a raggiungere un determinato scopo. Ogni comportamento che frenava il suo conseguimento veniva considerato irrazionale.

Il modello di azione tipico della modernità è secondo Bauman quello burocratico. Questa tipologia di azione ha contribuito in maniera determinante all'Olocausto causando nei soggetti sociali un allontanamento della morale dalla valutazione delle azioni. Non a caso Bauman riporta tutti gli esperimenti di Milgram sull'obbedienza condotti solo pochi mesi dopo il processo Eichmann. Si trattava di uno studio su quella che Primo Levi aveva chiamato "la zona grigia". Milgram dava quindi una risposta alle domande di Levi. I partecipanti alla ricerca di Milgram erano persone normali, che non avrebbero mai fatto del male a nessuno. Eppure nella relazione asimmetrica di potere istituita con lo sperimentatore il loro comportamento aveva subito dei cambiamenti profondi.

Nella ricostruzione di Bauman la normale pietà istintiva provata dagli individui di fronte alla sofferenza altrui è stata soffocata e annientata grazie a tre processi scaturiti dal modello di azione burocratico. Innanzitutto la divisione funzionale del lavoro che ha causato una mediazione fra l'azione compiuta dal singolo e le sue conseguenze dirette. L'azione finale, infatti, è mediata da altre azioni che celano, agli occhi dei singoli soggetti, le cause del loro agire. La divisione gerarchica e funzionale del lavoro impone agli individui di compiere singole azioni che confluiscono in un'azione collettiva il cui esito finale è sottratto all'esperienza dei vari soggetti. In tal modo non è possibile generare una valutazione morale della propria azione.

Il secondo processo originato dal modello di azione burocratico è la sostituzione della responsabilità morale con quella tecnica. Poiché l'agire degli individui non è collegato in alcun modo con le sue conseguenze, ogni azione può essere valutata solo in base al criterio di adeguatezza al proprio ruolo. Infine, visto che la legittimazione dell'operato avviene in base alle regole dell'organizzazione, la discussione dei valori morali è esclusa e in tale contesto l'u-

nica cosa che conta è svolgere la propria mansione in modo efficiente.

In seguito avviene la disumanizzazione degli oggetti dell'attività burocratica che sono considerati unicamente dal punto di vista della quantità e mai della qualità. Il linguaggio tecnico riduce dunque gli esseri umani a oggetti eliminando ogni possibilità di giudizio etico.

Seguendo la metodologia adottata da tutte le burocrazie moderne, quella nazista raggiunse il proprio scopo attraverso la formulazione di una continua efficienza tecnica, scegliendo di volta in volta la soluzione migliore per le domande che si ponevano. Lo sterminio era una di queste risposte.

Nessuno poteva disturbare l'operato dei nazisti. Era diffuso tra la popolazione il sentimento d'indifferenza nei confronti degli ebrei. Nessuna empatia, nessuna vicinanza, assenza totale di pietas. Il sistema burocratico era congegnato in modo da colpire gli ebrei salvando altre categorie; in questo modo poteva consolidarsi l'isolamento emotivo, psicologico e fisico. I gruppi non colpiti non si sarebbero certo messi a difendere gli ebrei. I quali non potevano quindi contare sull'aiuto di nessuno, sia per il rischio che questo avrebbe comportato, sia per un retaggio antico che si sedimentava nei secoli di antisemitismo radicato nella storia culturale tedesca.

La creazione del nemico interno della nazione e del popolo tedesco, la raffigurazione iconica di insetti e pidocchi per gli ebrei, la mitologia della purezza della razza furono tutti elementi della propaganda nazista che si innestarono nel clima generale di paura e diffidenza.

Gli ebrei erano considerati ormai nauseanti e repellenti. Ma tutto ciò che accadeva a loro non avrebbe mai potuto riguardare il popolo tedesco. Per questo motivo la "questione ebraica" riguardava solamente gli ebrei, e i tedeschi non avrebbero dovuto capire cosa stava accadendo, né avrebbero avuto alcun interesse nel cercare di farlo.

Questo meccanismo portò all'isolamento definitivo degli ebrei, condannandoli a una morte sicura. Se qualche burocrate avesse mai avuto un conflitto interiore poteva trovare risposta dentro un tessuto sociale e psicologico che le-

gittimava qualunque discriminazione. La burocrazia tedesca metteva a punto un'operazione di rimozione non solo nei confronti del mondo esterno, di eventuali stranieri, ma anche verso l'interno.

Hilberg ha individuato i punti cardine del processo di rimozione: occorreva nascondere il progetto di soluzione finale, non si poteva rispondere alle domande, occorreva distruggere ogni elemento visivo e ogni prova concreta dello sterminio. Ma il segreto divenne ben presto noto a tutti⁵¹. Per riportare un esempio citato da Hilberg, nel 1942 una società berlinese si rifiutò di versare al Ministero delle Finanze le pensioni degli ebrei perché presunti morti. Quindi il processo di rimozione consisteva nel blocco di tutte le informazioni; ma se qualcosa sfuggiva, allora chi sapeva veniva coinvolto e fatto partecipare. Inoltre c'era il divieto di qualunque critica. Esempio il caso di un prete cattolico che dopo la sua preghiera per gli ebrei nella cattedrale di Berlino fu posto sotto custodia e morì immediatamente dopo nel tragitto verso un campo. Un'altra parola d'ordine del Reich era il silenzio, il silenzio come una "questione di tatto" (sono le parole che Himmler usò il 4 ottobre del 1943)⁵². L'ultima tappa di rimozione riguardava l'omissione di ogni riferimento allo sterminio nella corrispondenza ufficiale.

Dalla discriminazione al trattamento speciale, fino allo sterminio il passo fu infatti breve. Nota Bauman⁵³:

[...] per quanto possa apparire singolare, la questione ebraica costituiva soltanto un motivo di interesse minimo per la grande maggioranza dei Tedeschi. [...] la maggior parte delle persone probabilmente non pensò molto a ciò che succedeva agli ebrei nell'Europa orientale, e tanto meno fece domande in proposito. Gli ebrei erano esclusi dalla vista e dai pensieri dei più. La strada verso Auschwitz fu costruita dall'odio, ma lastricata con l'indifferenza.

⁵¹ R. Hilberg, op. cit., p. 1093.

⁵² Ivi, p. 1096.

⁵³ Z. Bauman, op. cit., p. 106.

Capitolo 2

Trovare le parole

1. Genocidio

Il segreto nazista conosciuto da tutti s'impose in tutta la sua evidenza e tragicità quando nel 1945 furono liberati i campi di concentramento. L'opinione pubblica internazionale fu posta dinanzi alla verità, alle sue immagini e ai suoi interrogativi. Era un evento senza precedenti, non paragonabile a nessun'altra brutalità conosciuta nel passato¹.

C'era bisogno di capire, di sapere come era stato possibile, perché era successo. Era necessario definire i confini, spiegare le dinamiche, ma soprattutto trovare le parole, coniare un nome che identificasse quell'orrore totale. Non era certo possibile parlare di crimine di guerra, occorreva cercare una nuova denominazione. Tutto richiedeva un nuovo linguaggio: l'enormità del massacro, le sue dimensioni, la sistematica e asettica violenza con cui era stato eseguito, il ricorso alla tecnologia e le modalità burocratico-amministrative, il fine stesso dell'ideologia razzista con il suo programma di ridefinizione dell'ordine mondiale sulla base di un progetto di ingegneria biologica².

Il termine scelto fu "genocidio"³. Lo utilizzò per la pri-

¹ Cfr. l'intervento di H. Feingold dal titolo *How unique the Holocaust* in <http://motlc.wiesenthal.com/site/pp.asp?c=gvKVLcMVluG&b=394855>

² F. Dei, *Genocidio*, «Studi Tanatologici», IV, 2008.

³ Cfr. voce "Genocidio", in *Enciclopedia Italiana delle scienze sociali*, a cura di M. Cesa, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994.

ma volta Raphael Lemkin, un giurista ebreo di origine polacca fuggito negli Stati Uniti all'inizio del 1943, nella prefazione del suo volume del 1944 dal titolo *Axis Rule in occupied Europe*. Lemkin sosteneva che occorre trovare un nuovo linguaggio, "Nuovi concetti necessitano di nuovi termini".

Per genocidio intendiamo la distruzione di una nazione o di un gruppo etnico [che] intende designare un piano coordinato di differenti azioni miranti a distruggere i fondamenti essenziali della vita dei gruppi nazionali, per annientare questi gruppi stessi. Obiettivi di un piano siffatto sarebbero la disintegrazione delle istituzioni politiche e sociali, della cultura, della lingua, dei sentimenti nazionali, della religione e della vita economica dei gruppi nazionali e la distruzione della sicurezza personale, della libertà, della salute, della dignità e persino delle vite degli individui che appartengono a tali gruppi. Il genocidio è diretto contro il gruppo nazionale in quanto entità, e le azioni che esso provoca sono condotte da individui, non a causa delle loro qualità individuali, ma in quanto membri del gruppo nazionale⁴.

Già in un convegno giuridico a Madrid nel 1933, Lemkin aveva definito "atti di barbarie" i crimini commessi contro una popolazione specifica. In seguito, nell'immediato dopoguerra, Lemkin riprese la definizione precedente e la ampliò in un articolo apparso su *Free World*⁵. Ciò che caratterizzava questo nuovo crimine era l'intento di distruggere completamente e in ogni modo un gruppo. La distruzione, quindi, e non le guerre di conquista o religiose, né il colonialismo. "Il genocidio è orchestrato da uno Stato che, nel proprio paese, applica in nome di un'ideologia una politica criminale e concertata nei confronti dei cittadini stessi": fondamentale questa sottolineatura di Ternon⁶ del le-

⁴ R. Lemkin, *Axis Rule in occupied Europe*, *Carnegie Endowment for World Peace*, Washington Dc, 1944, p. 79.

⁵ R. Lemkin, *Genocide. A Modern Crime*, «Free World», 9/4, 1945, pp. 39-43.

⁶ Y. Ternon, *L'État criminel. Les génocides au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1995; trad. it. *Lo Stato criminale. I genocidi del XX secolo*, Milano, Corbaccio, 1997.

game esistente tra un certo tipo di Stato, soprattutto quello totalitario, e il genocidio. Lo Stato possiede la potenza militare e la tecnologia per portare avanti una politica genocidaria. L'intenzionalità, la programmazione e la premeditazione dell'azione insite nel genocidio indicano la mancanza d'improvvisazione. Naturalmente l'intenzionalità è sorretta da una forte spinta ideologica e da una logica manichea. I gruppi a rischio sono considerati soprattutto quelli che vivono una situazione di marginalità e non sono integrati nel tessuto sociale, ma se pensiamo agli ebrei, questa idea può non essere soddisfacente. Gli ebrei erano inseriti nella vita sociale a volte anche con posizioni da classe dirigente e da leadership, eppure in questo caso nulla è servito: l'essere ebreo era comunque una tara da estirpare e nessuno, marginale o integrato che fosse, in realtà si sarebbe salvato.

La questione ben presto coinvolse l'intera opinione pubblica e si riaccese in coincidenza con il processo di Norimberga nel 1946. In quell'anno Lemkin, in un saggio su «*American Scholar*» dal titolo *Genocidio*, affermò che il termine “genocidio” per i criminali nazisti che sarebbero stati processati a Norimberga descriveva meglio la vastità dei loro crimini, che furono quindi definiti come il

deliberato e sistematico genocidio, ossia lo sterminio di gruppi nazionali o razziali, condotto contro la popolazione civile di alcuni territori occupati con l'intenzione di distruggere particolari razze e classi di gente e gruppi nazionali, religiosi o razziali, in modo particolare gli ebrei, i polacchi, gli zingari e altri⁷.

Nel clima del dopoguerra, con l'impatto della Shoah sulle coscienze e sugli Stati di tutto il mondo, il termine incontrò un largo consenso e venne utilizzato nel processo di Norimberga. Fu fatto proprio anche dall'Organizzazione delle Nazioni Unite. Nel dicembre del 1946 l'Assemblea Generale dell'ONU emanò infatti una risoluzione che condannava il genocidio come crimine per la legge internazionale, definendolo “la negazione del diritto all'esistenza di

⁷ R. Lemkin, *Genocide*, «*American Scholar*», 15/2, 1946, pp. 227-230.

interi gruppi umani, come l'omicidio è la negazione del diritto ad esistere di singoli individui”.

Due anni dopo, il 9 dicembre 1948, l'Assemblea generale delle Nazioni Unite approvò, con la risoluzione 260 A (III), la Convenzione per la prevenzione e la repressione del delitto di genocidio. Composta da 19 articoli (il testo originario fu scritto in inglese, francese, spagnolo, cinese, russo), la convenzione è il principale strumento di riconoscimento del genocidio come reato internazionale.

Nell'articolo II il genocidio è definito come

uno dei seguenti atti commessi con l'intenzione di distruggere, del tutto o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso in quanto tale: a) uccidendo i membri del gruppo; b) causando ai membri del gruppo seri danni fisici o mentali; c) imponendo deliberatamente al gruppo condizioni di vita tali da produrre la sua distruzione fisica, totale o parziale; d) imponendo misure volte a prevenire nuove nascite all'interno del gruppo; e) trasferendo forzatamente i figli di un gruppo a un altro gruppo⁸.

L'articolo III sostiene che saranno puniti i seguenti atti: a) il genocidio; b) l'intesa mirante a commettere genocidio; c) l'incitamento diretto e pubblico a commettere genocidio; d) il tentativo di genocidio; e) la complicità nel genocidio.

In vigore dal 12 gennaio 1951, questa fu la prima convenzione internazionale con finalità umanitarie a essere approvata.

Data la rilevanza del crimine di genocidio, la Convenzione è stata adottata dalla maggioranza degli Stati. L'Italia l'ha approvata con la legge 11 marzo 1952, n. 153 (Adesione dell'Italia alla Convenzione per la prevenzione e la repressione del delitto di genocidio, approvata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite, in *Gazzetta Ufficiale*, 27 marzo 1952, n. 74). Subito dopo la guerra fu istituita una Commissione delle Nazioni Unite per i crimini di

⁸ Y. Bauer, *Rethinking the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2001; trad it. *Ripensare l'Olocausto*. Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2009, p. 30.

guerra, un organo che doveva definire un codice di diritto internazionale e eventualmente un tribunale internazionale. Da lì nacque il diritto di Norimberga, che utilizzò il nuovo termine per l'imputazione di crimine contro l'umanità.

2. Il ruolo delle scienze sociali nella definizione del termine

Dopo la guerra molti studiosi delle diverse discipline tentarono di definire e spiegare il genocidio. Durante e dopo il processo di Norimberga e l'approvazione della Convenzione, la discussione si svolse in un ambito quasi esclusivamente giuridico, mentre nell'ambiente accademico si sviluppò un'analisi filosofica e storica sempre più ricca.

Per quanto riguarda le scienze sociali, invece, ci fu un forte ritardo e le prime riflessioni sul tema iniziarono a partire dagli anni Ottanta, ma soltanto nel decennio successivo l'argomento divenne a pieno titolo oggetto di approfondimento e dibattito, con posizioni molteplici e spesso divergenti⁹.

L'interazione tra sociologi e storici dava frutti interessanti e stimolava entrambe le discipline in uno scambio reciproco e fecondo. Abbiamo già visto come uno dei più frequenti interrogativi nel dibattito era quello relativo all'unicità o alla singolarità della distruzione degli ebrei europei rispetto alle esperienze degli omicidi di massa del XX secolo.

Successivamente, invece, fu possibile individuare una definizione adatta tanto allo sterminio degli ebrei quanto agli altri genocidi compiuti precedentemente e successivamente all'invenzione del termine.

Di fronte all'inspiegabilità e all'orrore del massacro degli ebrei, molti sociologi tentarono di costruire modelli interpretativi in grado di racchiudere le diverse esperienze storiche di genocidio. Il primo contributo fu quello di Ir-

⁹ A. Salomoni, *I libri sulla Shoah. Una guida storiografica suddivisa per periodi e per temi*, «Storicamente», 26 gennaio 2009, p. 2.

ving Louis Horowitz, che vedeva il genocidio come il frutto di una politica estrema, che vuole imporre con la forza il proprio modello sociale. In quest'ottica il genocidio era la conseguenza estrema di una tendenza repressiva presente in tutti gli Stati autoritari moderni. Negli Stati totalitari raggiungeva il suo culmine e si radicalizzava totalmente. Horowitz sottolineava inoltre il ruolo chiave della burocrazia e proponeva come definizione "La distruzione strutturale e sistematica di persone innocenti". Egli sosteneva che prima ci sono gli atti e poi le parole, prima è stato commesso il crimine di genocidio e poi servono i termini per descrivere il fenomeno.

Agli inizi degli anni Ottanta il sociologo Leo Kuper¹⁰ elaborò una teoria del genocidio in grado di colmare le lacune presenti nella definizione delle Nazioni Unite. Studiando le relazioni interetniche¹¹ scoprì molte situazioni che avevano a che fare con il genocidio. Riuscì così a individuare e a catalogare due diverse tipologie: "i genocidi domestici sviluppati sulla base di divisioni interne, e i genocidi sorti in conseguenza di conflitti internazionali"¹². Successivamente creò delle sottocategorie per il genocidio domestico: genocidi contro gruppi indigeni, quelli nati come conseguenza delle politiche di decolonizzazione, genocidi originati da lotte per la conquista del potere oppure quelli contro un gruppo che diventa un capro espiatorio. In quest'ultima categoria collocava la Shoah. Secondo lo studioso i genocidi interni avevano luogo soprattutto nelle società pluralistiche, con una popolazione composta da diverse etnie e diverse religioni e con una storia di frattura e divisioni interne profonde¹³.

La categoria includeva dunque più casi e non esclusivamente quelli relativi alla Shoah e ai genocidi legati al colonialismo e individuava tre differenti motivazioni: le diffe-

¹⁰ C. Marta, *Relazioni interetniche: prospettive antropologiche*, Napoli, Guida, 2005, pp. 71 sgg.

¹¹ Ibidem.

¹² F. Chalk, K. Jonassohn, *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*, New Haven, Yale University Press, 1990, p. 17.

¹³ L. Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 1981, pp. 127 sgg.

renze razziali, etniche e religiose; la volontà di terrorizzare popolazioni conquistate; la volontà d'imporre un'ideologia politica¹⁴.

Da queste ricerche derivò un elenco che includeva la maggioranza dei massacri avvenuti in epoca moderna, da quelli di popolazioni indigene alla Shoah, fino ad Hiroshima e alla guerra del Vietnam. Rispetto alla Shoah e al rapporto con la modernità egli scriveva:

L'amministrazione statale trasmise alle altre gerarchie la certezza della propria pianificazione e la minuziosità della propria burocrazia. Dall'esercito la macchina della distruzione ereditò la precisione militare, la disciplina e l'insensibilità. L'influenza dell'industria si fece sentire nel forte accento posto sulla contabilità, sul risparmio esasperato e sul recupero dei materiali, oltre che nell'efficienza produttiva dei centri di sterminio. Infine il partito conferì all'intero apparato l'"idealismo", il senso della "missione" e l'idea di partecipare all'edificazione della storia [...].

Di fatto si trattava della società organizzata calata in uno dei suoi ruoli particolari. Sebbene l'impegno nell'omicidio di massa su scala gigantesca, questo vasto apparato burocratico mostrava attenzione per la correttezza delle procedure burocratiche, per la scrupolosità delle definizioni precise, per la minuzia della regolamentazione burocratica e per il rispetto della legge¹⁵.

Il tema fu affrontato anche dalla sociologa Helen Fein¹⁶, la quale mirava a una comprensione più ampia di quella proposta dalla Convenzione delle Nazioni Unite, distinguendo il genocidio da altri tipi di violenza e identificando le reali caratteristiche che possono aiutare a scorgere i segnali del genocidio prima ancora che si verifichi all'interno della società¹⁷. Nel 1979 pubblicò i risultati di uno studio

¹⁴ M. Flores, "Genocidio", in *Dizionario dei diritti umani*, Torino, UTET, 2007, p. 3.

¹⁵ L. Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, cit., pp. 25-26.

¹⁶ H. Fein, *Genocide: A Sociological Perspective*, New Haven, Yale University Press, 1981.

¹⁷ M. Flores, op. cit., p. 3.

condotto in vari paesi europei sulla Shoah in *Accounting for Genocide. National Response and Jewish Victimization during the Holocaust*.

La lunga e vasta ricerca, in cui erano coinvolti ben 22 paesi, intendeva analizzare la correlazione tra alcuni fattori sociali, economici, psicologici e lo sterminio ebraico e rilevare le percentuali delle vittime legate a questi fattori strutturali.

Gli elementi strutturali individuati nella ricerca erano¹⁸: il profilo delle identità nazionali, il tipo e l'intensità dell'antisemitismo locale, le caratteristiche della comunità ebraica, il livello d'integrazione, di acculturazione o di assimilazione al contesto, il grado di solidarietà, la posizione geografica, l'atteggiamento delle chiese, la resistenza e il ruolo dei consigli ebraici. Tali elementi vennero messi in correlazione con l'entità delle vittime. La sociologa identificò in particolare due variabili indipendenti che spiegavano lo sterminio, mostrando i meccanismi che avevano allentato i vincoli di solidarietà nazionale a tal punto da far ritenere gli ebrei non più soggetti titolari di diritti nello Stato-nazione: il grado di controllo esercitato dalle SS nei territori occupati dai nazionalsocialisti, o in quelli satellite e alleati, e il livello di antisemitismo registrato in quei territori prima della seconda guerra mondiale. Lo scopo era dunque quello d'identificare le condizioni che possono portare a una situazione genocidaria, distinguere i genocidi da altri tipi di violenza simili o correlati e capirne la relazione con tanti elementi della vita sociale e quotidiana.

Fein tentò dunque di inserire tutti gli omicidi di massa in quattro macrocategorie: i genocidi di sviluppo, in cui le vittime ostacolano un progetto economico; i genocidi dispotici, in cui le vittime sono gli oppositori reali o potenziali; i genocidi vendicativi e quelli ideologici dove le vittime sono presentate come un nemico diabolico¹⁹. Sulla ba-

¹⁸ J. M. Gerson, D. L. Wolf (a cura di), *Sociology Confronts the Holocaust: Memories and Identities in Jewish Diasporas*, Durham-London, Duke University Press, 2007, p. 18.

¹⁹ M. Flores, op. cit.

se di tali criteri, propose una definizione sociologica di genocidio:

Il genocidio è l'azione intenzionale e continuativa intrapresa da un perpetratore per distruggere fisicamente una collettività, direttamente o indirettamente, attraverso l'interdizione della riproduzione biologica e sociale dei membri del gruppo, senza tener conto della resa o della assenza di minacce da parte della vittima²⁰.

L'intento della Fein era quello di costruire un modello per riconoscere quella tipologia di genocidio.

Da questo nuovo modello risultava che gli ebrei erano più vulnerabili nei confronti del genocidio laddove avevano meno diritti e lo Stato svolgeva un ruolo attivo di esclusione²¹. Essi erano infatti esclusi dall'universo degli obblighi, dal godimento e dall'esercizio di diritti. Con l'analisi di questi dati era possibile spiegare i livelli alti della cooperazione nazionale nelle politiche discriminatorie ai danni del popolo ebraico. L'ampiezza dei casi presi in esame rende questo studio particolarmente interessante per la comparazione tra le varie situazioni nazionali.

Helen Fein concepì l'Olocausto come un evento unico e determinato da una peculiare connessione di fattori sociali e psicologici che portarono a una diminuzione del controllo esercitato dalla civilizzazione sul comportamento umano²².

Il sociologo Michael Mann, invece, nel suo testo *Il lato oscuro della democrazia: alle radici della violenza etnica*, definisce il genocidio come un fenomeno sostanzialmente moderno, legato quindi alla nostra epoca²³, e fa un'analisi

²⁰ H. Fein, *Genocide: A Sociological Perspective*, «Current Sociology», 38, 1990, pp. 1-126, cit. in F. Dei, op. cit., p. 2.

²¹ A. V. Messina, *Sociologia e shoah. Una ricognizione storica*, Storie in corso VI, Seminario nazionale dottorandi, Catania 26-28 maggio 2011, Società Italiana per lo studio della storia contemporanea.

²² Z. Bauman, *Modernity and The Holocaust*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1989; trad. it. *Modernità e Olocausto*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 21.

²³ M. Mann, *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; trad. it. *Il lato oscuro della democrazia: alle radici della violenza etnica*, Milano, EGEA, 2005.

di tanti casi di pulizia etnica. I protagonisti dei genocidi individuati da Mann sono le élite radicali, i militanti violenti e una base popolare che fornisce un consenso di massa; questi tre attori interagiscono tra di loro fino al raggiungimento di una situazione di legittimazione del contesto sociale e politico alle violenze e pulizie etniche.

Anche Mann sottolinea la differenza tra i genocidi della modernità, che si avvalgono dell'uso delle tecnologie, e gli stermini precedenti²⁴. La Shoah, come rileva Bauman, era guidata dalla logica di una morte invisibile, che non provocava controversie né lasciava traccia. Questa logica è alla base degli sviluppi delle tecniche belliche: le armi ora colpiscono a distanza evitando il contatto fisico tra il carnefice e la vittima e l'insorgere di questioni morali a riguardo²⁵.

Prima Raul Hillberg e Hannah Arendt e in seguito Zygmunt Bauman hanno analizzato l'organizzazione complessa e fortemente burocratizzata del nazismo. Ogni parte era deresponsabilizzata rispetto all'obiettivo finale. La lontananza fra l'esecutore dell'omicidio di massa e le sue vittime era resa possibile grazie alla pratica moderna della divisione del lavoro²⁶.

3. La difesa dal dolore

Abbiamo visto come dall'immediato dopoguerra fino alla fine degli anni Cinquanta e ai primi anni Sessanta la rimozione, la negazione, la minimizzazione, l'isolamento emotivo e la razionalizzazione siano stati gli atteggiamenti culturali dominanti rispetto all'enormità della Shoah.

Lo stesso linguaggio è stato a lungo un indicatore di questo meccanismo.

Anche il linguaggio dei nazisti, la ripetizione incessante

²⁴ F. Dei, op. cit., p. 4.

²⁵ Z. Bauman, op. cit.

²⁶ Ivi, p. 21.

degli stessi stereotipi, il tono e il ritmo dei discorsi²⁷ erano emblematici. La lingua nazista

muta il valore delle parole e la loro frequenza, trasforma in un patrimonio comune ciò che prima apparteneva a un singolo ad un gruppuscolo, requisisce per il partito ciò che prima era patrimonio comune e in complesso impregna del suo veleno parole, gruppi di parole e struttura delle frasi, asservisce la lingua al suo spaventoso sistema, strappa alla lingua il suo mezzo di propaganda più efficace, più pubblico e segreto²⁸.

Il linguaggio fu uno strumento di potere: “il nazismo si insinuava nella carne e nel sangue della folla attraverso le singole parole, le locuzioni, la forma delle frasi ripetute milioni di volte imposte a forza alla massa e da queste accettate meccanicamente e inconsciamente”²⁹. Infatti “la lingua non si limita a creare e pensare per me, dirige anche il mio sentire, indirizza tutto il mio essere spirituale”³⁰.

Klemperer osservava come la lingua del Terzo Reich sia stata povera e monotona, una povertà di principio. Il lessico nazista era dicotomico e ossessivo.

I due termini ricorrenti per definire lo sterminio erano: *Endlösung* (soluzione finale) e *Vernichtung* (annientamento). La violenza verbale degli slogan nazisti reificava gli uomini. Gli ebrei erano degli *Untermenschen*, dei pidocchi, parassiti, sporchi e infetti. Questo linguaggio serviva a creare nei nazisti un’assoluzione da qualunque eventuale colpa. Di quale colpa potevano essere accusati infierendo su un insetto, un pidocchio? Cadevano i tabù ed erano legittimati. La parola si poteva così trasformare in azione istituendo un legame tra genocidio e linguaggio.

Allo stesso modo anche nel dopoguerra l’uso di alcune parole è rivelatore di questo tentativo generale di rimozione o di traslazione di senso.

²⁷ D. Vinci, S. Zucal (a cura di), *La parola giusta: linguaggio e comunicazione tra etica ed ermeneutica*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2008.

²⁸ V. Klemperer, *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Firenze, Giuntina, 2008, pp. 32-33.

²⁹ Ivi, p. 32.

³⁰ Ibidem.

Per fare solo un esempio, l'uso del termine "olocausto", che significa appunto sacrificio totale per mezzo del fuoco, suggerisce quasi l'idea di vittima volontaria.

Un'altra espressione assume un significato ambiguo nel migliore dei casi, rassicurante nel peggiore: il "campo di lavoro". Non fa immediatamente pensare alla morte, ma noi sappiamo che questi campi trovati nell'Europa occidentale anche se non erano lager erano però la fase che li precedeva.

Un discorso a parte andrebbe fatto per la locuzione "crimini contro l'umanità", che nella sua genericità sembrerebbe svuotare di senso la portata e l'unicità della Shoah. In realtà l'espressione è ormai nell'uso automaticamente identificata con lo sterminio e ha acquisito quindi nel tempo un significato più preciso.

La politica linguistica della rimozione agisce anche attraverso l'utilizzo di formule vuote e svilenti. Espressioni come "crimini contro l'umanità", che suggerisce l'idea che l'unica colpa degli aguzzini sia stata quella di mancare d'umanità, o "disprezzo dell'uomo" non fanno altro che sminuire la portata dei fatti e misurare quanto accaduto attraverso i criteri tradizionali della morale, della politica e della religione, mentre per un crimine di tale portata ciò è impossibile.

Se i Lager fossero durati più a lungo, un nuovo aspro linguaggio sarebbe nato; e di questo si sentì il bisogno per spiegare cosa è faticare l'intera giornata nel vento, sotto zero, con solo addosso la camicia, mutande, giacca e brache di tela, e in corpo debolezza e fame e consapevolezza della fine che viene³¹.

Sono le parole utilizzate da Primo Levi per spiegare la necessità del dire ma anche la difficoltà a spiegare "quello che è stato". Tra lingua e realtà c'era una tale distanza che occorreva trovare nuove parole. L'oggettività per Primo Levi non poteva che basarsi su fatti accertati. Levi ha vissuto sulla sua pelle la domanda che si faceva Adorno. Ha

³¹ P. Levi, *Opere*, a cura di M. Belpoliti, intr. di D. Del Giudice, Torino, Einaudi, 2 voll., 1997, pp. 119-120.

risposto facendo letteratura dove appariva impossibile. Il rifiuto di termini come “olocausto” è per Levi un gesto etico contro la banalizzazione della tragedia dello sterminio dentro cornici rassicuranti per la cultura, offensiva per le vittime che vedrebbero il loro destino simbolicamente iscritto in un ordine rituale di senso, quello del sacrificio della vittima.

Nel percorso di elaborazione del lutto e di uscita dalla rimozione del tempo, la ricerca della terminologia giusta per indicare lo sterminio riveste un ruolo importante.

Le parole scelte sono indicative di un sistema di valori, di una sensibilità etica e della cornice all’interno della quale sono inseriti quei fatti. Sono metafore che indicano i paradigmi e i punti di riferimento in cui collocare la Shoah.

I primi termini usati all’interno del mondo ebraico erano tutti iscrivibili all’interno della tradizione. Quando cominciarono a diffondersi le prime notizie dei massacri e delle deportazioni fu utilizzato il termine tradizionale ebraico *Hurban*, che significa “distruzione, catastrofe”³² e originariamente si riferiva alla distruzione del Tempio di Gerusalemme, episodio tragico nella storia ebraica che viene ricordato anche nei momenti più gioiosi della vita quotidiana. Il rito religioso ebraico del matrimonio vuole che si rompa un bicchiere proprio a ricordare la distruzione del Tempio.

L’uso di questa terminologia faceva così rientrare la tragedia della Shoah all’interno di una continuità storica riconosciuta.

Altro termine usato era “pogrom”, che si riferiva alle violenze ripetute che venivano inflitte agli ebrei dell’Europa dell’Est, ma che certo non dava minimamente l’idea dell’enormità di quello che stava accadendo.

Il termine “shoah” fu adottato in Israele alla fine degli anni Quaranta. Si tratta di una voce biblica che indica “un disastro improvviso, individuale o collettivo causato dall’ira del Signore o dalla natura o dalla sconfitta per mano di

³² A.V. Sullam Calimani, *I nomi dello sterminio*, Torino, Einaudi, 2001, p. 11.

un nemico, anch'egli strumento divino"³³. Il vocabolo era legato all'idea di lutto e di dolore, ma era molto flessibile e non riconducibile a un unico significato. Nell'accezione che gli attribuiamo noi oggi lo troviamo per la prima volta nel 1943, quando lo storico e futuro ministro della Cultura dello stato d'Israele Ben-Zion Dinur affermò che la *Shoah* era una catastrofe che rappresentava l'unicità della storia del popolo ebraico rispetto agli altri popoli. Quando fu creato lo Yad Vashem la parola utilizzata fu appunto Shoah.

Negli anni successivi, quando lo sterminio degli ebrei fu definito chiaramente come un evento a sé stante, tra gli studiosi si diffuse l'uso di adottare nomi simbolici o assumere in funzione antonomastica il toponimo che designava uno dei luoghi emblematici dello sterminio ovvero Auschwitz.

L'uso metonimico di "Auschwitz" per indicare tutti i campi di concentramento e come nome simbolo dello sterminio ebbe inizio intorno agli anni Sessanta. Inizialmente a essere più conosciuti furono i campi di Buchenwald, Dachau e Mauthausen, dove erano stati internati i deportati politici.

Dal processo Eichmann in poi Auschwitz divenne sinonimo di Shoah. Già nel 1951 Theodor Adorno, nel saggio *Kulturkritik und Gesellschaft*, fece un uso traslato del toponimo, nella frase ripresa infinite volte sulla poesia dopo Auschwitz come barbarie.

Il motivo per cui fu proprio Auschwitz a diventare un simbolo si spiega con la maggiore presenza di sopravvissuti a quel campo. Tra il 1943 e il 1944 ad Auschwitz vennero infatti internati tutti i sopravvissuti di altri campi per cui alla fine della guerra il lager contò più reduci. Inoltre, la documentazione su quel campo era più vasta e dettagliata. Auschwitz divenne così il simbolo dell'inferno:

Solo che Auschwitz non era l'inferno, bensì un campo di sterminio tedesco. Auschwitz fu creato nella metà del XX secolo, dall'apparato di uno stato con antiche tradizioni culturali; esso fu una realtà³⁴.

³³ Ivi, p. 21.

³⁴ H. Langbein, *Menschen in Auschwitz*, Wien, Europa Verlag, 1972; trad. it. *Uomini ad Auschwitz*, Milano, Mursia, 1984, p. 11.

Noi viviamo ed agiamo in un mondo il cui orizzonte è ancora segnato dalla rottura di civiltà che porta simbolicamente il nome di Auschwitz³⁵.

L'uso così diffuso del termine deriva in parte dalla sua duttilità, ma anche dall'universalità che contiene. Inoltre il termine suona neutro, non sacrale, non religioso, non legato a una lingua particolare.

Olocausto rimandava al teologico [...] genocidio era neutro, infine venne Shoah [...] che utilizzato in Occidente ha l'effetto di rafforzare la specificità di Auschwitz, pur con il rischio di rendere tale specificità ermetica [...]. Quindi il concetto si rinserra? [...] Auschwitz al contrario indica il luogo geografico situato non davvero nel mito e nell'interpretazione, ma in Europa dove gli ebrei furono sterminati in massa³⁶.

L'uso del termine Auschwitz è metonimico ma allo stesso tempo simbolico, ha una connotazione emotiva molto forte perché rimanda direttamente all'inferno del lager³⁷. La complessità di questo simbolo, con la sua componente fisica ed emotiva, conoscitiva ed evocativa, costituisce un vero e proprio punto di svolta, un riferimento epocale. Uno spartiacque tra un prima e un dopo. Dopo Auschwitz nulla è più come prima.

Alla fine degli anni Settanta il termine "holocaust", già usato in Israele e negli Stati Uniti, raggiunse il grande pubblico per il serial Tv che andò in onda in America e in Europa. Da allora la parola fu ripresa dai media e si diffuse in tutto il mondo.

³⁵ E. Traverso, *Fare i conti col passato. Storicizzazione del nazismo e memoria dei vinti*, in AA.VV., *Insegnare Auschwitz*, a cura di E. Traverso, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, p. 11.

³⁶ S. Trigano, *Un non-monumento per Auschwitz*, in *Pensare Auschwitz*, trad. it. di «Pardès», 1989, nn. 9-10 (dedicato agli atti del Convegno tenuto a Parigi 5-7 novembre 1988), Milano, Tranchida, 1995, pp. 17-18, p. 14.

³⁷ Sul tema dei nomi dello sterminio faccio riferimento ai testi già citati di Klemperer e di Sullam Calimani, nonché a quello di F. Minazzi, *Filosofia della Shoah. Pensare Auschwitz: per un'analisi dell'annientamento*, Firenze, Giuntina, 2006, pp. 86-142.

L'esigenza di dare un nome a quello specifico sterminio senza precedenti risponde dunque a una necessità conoscitiva e di trasmissione del suo significato.

È nell'uso delle parole, nella loro ricerca e nella cura di quelle malate che si combattono l'indifferenza e lo svuotamento di senso.

Capitolo 3

Il dibattito sul rapporto tra Shoah e modernità

1. Alcune domande scomode

Dietro l'espressione "barbarie nazista" vi è l'illusione rassicurante sul piano culturale secondo cui il portato di violenza e distruttività del nazismo sia da considerarsi come una deviazione dal percorso storico, un'eccezione patologica e non una possibilità intrinseca allo sviluppo. In questa prospettiva, barbarie e modernità sarebbero termini incompatibili. L'incomprensibilità di Auschwitz, su cui molti testimoni hanno insistito, obbliga a un ripensamento. In questa luce "Auschwitz" si presenta come un "buco nero" che costringe a ripensare le categorie interpretative della modernità. Come hanno sottolineato Adorno e Arendt, nulla può essere considerato come prima. La frattura tra il prima e il dopo è stata radicale¹.

Che la ragione umana non sia del tutto "pura" è un sospetto che si affacciò nell'ultimo quarto del XIX secolo e prese corpo sullo sfondo di due spaventosi conflitti che condussero l'Europa al declino.

Scritta tra il 1942 e il 1944 e pubblicata nel 1947, la *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno² costituisce un tentativo di ricostruzione storica della condizione tragi-

¹ D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, Marsilio, Venezia, 2005.

² M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido Verlag, 1947; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

ca dell'uomo moderno, letta alla luce delle esperienze del fascismo prima, e della guerra poi, e dell'osservazione della società americana del tempo. La domanda angosciante di Horkheimer e Adorno è: perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofonda in un nuovo genere di barbarie? L'illuminismo, nato come progetto di dominio sulla natura per opera del pensiero razionale, si rovescia dialetticamente nel dominio sull'uomo da parte di una ragione strumentale che, in un primo momento, ha realizzato il dominio dell'uomo sulla natura). Di qui una contraddizione che è all'origine della "barbarie" del mondo moderno. L'opera riprende da un lato l'idea di Max Weber che la modernità vada identificata con un processo di razionalizzazione e, dall'altro, la tesi sviluppata da Husserl ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* che tale processo porti a perdere di vista la "ragione secondo il valore", per riconoscere solo la "ragione secondo lo scopo". Sta qui l'origine, secondo Horkheimer e Adorno, della ragione strumentale e del suo potere totalizzante sul mondo: l'idea che l'illuminismo contenga un seme totalitario, in quanto non riconosce alcuna razionalità alternativa a sé, e considera tutto riducibile ai suoi schemi. Implicitamente è riproposta l'idea sostenuta da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, secondo la quale l'esito storico della ragione illuminista è stato il terrore giacobino, ossia tutto ciò che si presenta come non-ragione.

Nella prospettiva dei due autori, che riflettono alla luce della tragedia degli anni Trenta e Quaranta, gli ebrei costituiscono nella società occidentale una diversità irriducibile a una ragione totalitaria. Sono per questo esposti come gruppo e come singoli al pericolo un'estinzione violenta. La possibilità dello sterminio è tragicamente collocata dagli autori all'interno della "ragione" e della "modernità". All'origine della esplosione di odio e violenza vi è stato un trionfo di una ragione strumentale che ha utilizzato tutti i dispositivi disponibili moderni e antichi³. Il dato originale,

³ D. Meghnagi, *Il Padre e la Legge. Freud e l'ebraismo*, Venezia, Marsilio, 2016.

e conturbante, di questa analisi è l'idea che Auschwitz non sia da considerarsi deviazione, come lo fu invece nell'analisi di Benedetto Croce per il fascismo, del percorso di formazione della ragione occidentale.

Avvalendosi del pensiero di Freud, essi affrontano il tema dell'antisemitismo seguendo una via originale, quella della psicoanalisi applicata alla società.

In una conferenza del 1963, Adorno così si esprimeva:

Si tratta quindi di impedire che nella sfera educativa – in senso lato – si costituisca qualcosa che assomigli a un carattere recettivo dell'autoritarismo [...]. Con la repressione, in particolare con il violento e brutale autoritarismo paterno, si costituisce spesso ciò che psicoanaliticamente si chiama carattere edipico, vale a dire: persone che da un lato sono dominate da una rabbia rimossa, ma che dall'altro lato, appunto perché non si sono potute sviluppare, sono inclini a identificarsi con l'autorità che le reprime e quindi a scaricare su altri, generalmente più deboli, i loro istinti repressi e aggressivi⁴.

La personalità autoritaria sarebbe, quindi, all'origine della diffusione dell'antisemitismo nella società.

Il tema dell'educazione viene ripreso da Adorno in uno scritto del 1969, *L'educazione dopo Auschwitz*⁵. Il breve saggio si apre con un omaggio a Freud, al quale Adorno riconosce il merito dell'intuizione secondo cui la civilizzazione produce, da se stessa, il principio anticivilizzatore, e lo rafforza sempre più: "Se nel principio di civilizzazione trova le sue fondamenta anche la barbarie, allora possiede qualcosa di disperato, contro cui dobbiamo insorgere".

Segue un approfondimento del tema della "personalità autoritaria": gli individui che si inquadrano ciecamente nella collettività si annullano come esseri pensanti e liberi,

⁴ Th. W. Adorno, *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 20, I, pp. 360-383; trad. it. *Per combattere l'antisemitismo oggi*, in *Contro l'antisemitismo*, Roma, Manifestolibri, 1994, pp. 46-47.

⁵ T. W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*, in *Stichworte. Kritische Modelle*, Frankfurt am Main, 1969; trad. it. *L'educazione dopo Auschwitz*, in A. Kaiser (a cura di), *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, Milano, Bompiani, 2006, pp. 315-333.

disponendosi a essere trattati come massa amorfa. A coloro che si comportano in tal modo Adorno attribuisce un “carattere manipolativo”, che “[...] si distingue per la mania dell’organizzazione, per l’incapacità in generale di fare esperienze umane dirette, per un certo tipo di assenza di emozioni, per un eccessivo realismo [...]. Ha per il fare, per l’attività, per la cosiddetta efficiency in quanto tale, un culto che ritroviamo riecheggiato dalla pubblicità per gli uomini attivi [...]. Ciò che allora era esemplificato da alcuni mostri nazisti, lo si può constatare oggi in un grandissimo numero di persone...”⁶.

A questo punto, si chiede Adorno, “come si è diventati così?”:

Un mondo, in cui la tecnica ha una posizione chiave come quello odierno, produce uomini tecnologici che vibrano all’unisono con la tecnica [...]. Gli uomini hanno cioè la tendenza a intendere la tecnica come la cosa stessa, come uno scopo autonomo [...]. Gli strumenti [...] vengono feticizzati, perché gli scopi – una vita degna di un uomo – sono occultati e separati dalla coscienza degli individui. Questa “sopravalutazione” della tecnica conduce a un punto estremo, a quella situazione, cioè, in cui si offre lo spettacolo di uno impegnato per esempio a escogitare un sistema di trazione ferroviario, in grado di portare ad Auschwitz le vittime il più velocemente possibile e senza difficoltà, nella più completa dimenticanza di ciò che ad Auschwitz vien fatto loro⁷.

La conclusione cui perviene Adorno si riallaccia alla tesi centrale di *Dialettica dell’illuminismo*: “Ciò che sgomenta [...] è il fatto che questa tendenza si presenta associata all’intero processo in cui consiste la civilizzazione”⁸.

La pre-condizione che fa nascere Auschwitz è dunque la “freddezza”, o l’indifferenza, verso il destino degli altri: “Solo gli uomini che sono così costituiti (dal ‘carattere manipolatore’) hanno, per così dire, eguagliato se stessi alle cose. Allora, quando è loro possibile, essi rendono gli altri pari alle cose”⁹.

⁶ Th. W. Adorno, *L’educazione dopo Auschwitz*, op. cit., p. 325.

⁷ Ivi, p. 328.

⁸ T. W. Adorno, *L’educazione dopo Auschwitz*, op. cit., p. 329.

⁹ Ivi, pp. 325-326.

2. Il tema dell'obbedienza

Publicato nel 1989, *Modernità e Olocausto* di Bauman¹⁰ è un tentativo di sistematizzazione sociologica dei temi posti dalla riflessione storica e sociale sulla Shoah. Pur affrontando effettivamente un tema storico come l'Olocausto, il testo è essenzialmente una riflessione sull'obbedienza nella società, analizzata in rapporto all'obbedienza degli esecutori e a quella delle vittime.

La conclusione cui perviene Bauman è che l'obbedienza dei carnefici non è in nulla dissimile dalla "normale" obbedienza presente in un'organizzazione moderna di tipo burocratico, e, come quella, si rivela carica anche di una dimensione morale. Il riferimento d'obbligo diviene il modello burocratico di Max Weber:

Il funzionario, quando l'autorità a lui preposta insiste – nonostante le sue obiezioni – su un ordine che a lui sembra errato, tiene ad onore di saperlo eseguire [...] coscienziosamente ed esattamente come se esso corrispondesse al proprio convincimento. Per il funzionario si tratta in questo caso di abnegazione e disciplina etica nel senso più alto¹¹.

Sotto questo aspetto lo sterminio degli ebrei *si caratterizza* come una *qualsiasi altra attività soggetta alla razionalizzazione burocratica*. Il carattere potenzialmente barbarico della razionalità burocratica sta nella capacità di tenere insieme la "disciplina etica" con la negazione totale di riguardo per la persona e per la sua umanità. Lo sterminio è stato l'occasione in cui questa barbarie, intesa come una possibilità (da non confondersi con la "necessità") della moderna razionalità burocratica, ha profondamente smentito l'idea progressista¹².

L'idea che l'obbedienza del funzionario e l'obbedienza delle SS abbiano una comune base psicologica e sociale ha

¹⁰ Z. Bauman, *Modernity and The Holocaust*, Ithaca - New York, Cornell University Press, 1989; trad. it. *Modernità e Olocausto*, Bologna, Il Mulino, 2010.

¹¹ M. Weber, *Politik als Beruf*, 1921; trad. it. *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1980, p. 72.

¹² Bauman, op. cit., p. 30.

dell'inquietante. Nella prospettiva di Bauman in ogni individuo normale c'è un "Eichmann latente" che riguarda un po' tutti¹³.

Per giustificare le sue tesi Bauman ricorre al famoso "esperimento di Milgram", condotto negli anni Sessanta presso l'Università di Yale – quindi in un paese a forte tradizione democratica come gli Stati Uniti d'America.

L'esperimento consisteva nell'osservare, in condizioni di laboratorio, fino a che punto il soggetto accettava l'ordine di infliggere un dolore sempre più intenso a una vittima che voleva sottrarsi [...]. Lo scopo della ricerca era [...] quello di stabilire il momento e le circostanze che avrebbero prodotto la rivolta del soggetto nei confronti dell'autorità in favore di un preciso imperativo morale¹⁴.

Milgram notò che individui normali, posti in determinate condizioni, manifestano "una volontà esasperata [...] di giungere fino all'estremo grado di obbedienza all'autorità"¹⁵. In altre parole, la "coscienza morale" di persone cresciute ed educate alla democrazia non è affatto più forte di quella di persone sottoposte a un regime totalitario.

La domanda è quali siano le condizioni che rendono possibile una tale situazione. Innanzitutto il fatto che l'ordine derivi da un'autorità investita di legittimità. In secondo luogo, il meccanismo psicologico per cui l'individuo, percependosi solo come esecutore, si deresponsabilizza rispetto al contenuto morale della propria azione. Il trasferimento dell'imperativo etico dal contenuto dell'azione alla *diligenza* con cui viene svolto il compito ha come sfondo lo spostamento delle funzioni del Super Io su chi impartisce l'ordine. È come se nel cervello avvenisse un cortocircuito che spegne le funzioni di responsabilità del Super Io. O

¹³ Eichmann ci riguarda, perché siamo figli della stessa tecnica che lo ha prodotto: G. Anders, *Wir Eichmannsöhne*, München, Beck, 1964; trad. it. *Noi figli di Eichmann*, Firenze, Giuntina, 1995.

¹⁴ S. Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, New York, Harper & Row, 1974; trad. it. *Obbedienza all'autorità. Uno sguardo sperimentale*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 5-6.

¹⁵ Ivi, p. 7.

meglio questo funziona limitatamente alla diligenza con cui si esegue l'ordine¹⁶.

Nell'esperimento di Milgram, di fronte alle resistenze manifestate dal soggetto osservato, lo sperimentatore risponde spesso con le parole: "l'esperimento *esige* che lei continui", dove il verbo *esigere* richiama il *tu devi* di Kant. A questo proposito, Bauman cita un commento dello storico Christopher R. Browning sui tecnici impiegati nella progettazione e costruzione dei camion dotati di camere a gas: "la loro maggiore preoccupazione era la possibilità di essere giudicati inadeguati al compito loro assegnato"¹⁷. L'efficacia dell'esperimento era poi legata al grado d'invisibilità delle vittime.

Secondo Milgram all'origine di questa situazione vi è il venir meno dell'unità cognitiva (si potrebbe aggiungere anche emotiva¹⁸). Laddove questa viene conservata, i meccanismi etici si riattivano. Il pericolo insito nella razionalità strumentale del mondo contemporaneo è la frantumazione delle responsabilità in singoli atti che non sono in relazione fra loro¹⁹. Nella prospettiva di Milgram assumono un ruolo chiave da un punto di vista psicoanalitico gli studi di Freud sui meccanismi di formazione del Super Io²⁰.

Dell'analisi di Milgram, Bauman privilegia il tema dell'"invisibilità" delle vittime e della "distanza" tra carnefice e vittima come condizioni indispensabili per quel "vuoto morale" che ha reso possibile la pratica dello sterminio. Come scrive Hilberg: "La massa dei burocrati redigeva memorandum, preparava progetti, firmava lettere, comunicava telefonicamente, partecipava a conferenze. Questi burocrati erano in grado di distruggere tutto un popolo restando seduti alle loro scrivanie"²¹.

¹⁶ D. Meghnagi, *Le parole per dire. Trauma e scrittura nell'opera di Primo Levi*, «Rivista sperimentale di Freniatria», n. 2, 2012, pp. 39-62.

¹⁷ Z. Bauman, op. cit., p. 263.

¹⁸ D. Meghnagi, *Le parole per dire. Trauma e scrittura nell'opera di Primo Levi*, op. cit.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Chicago, The Quadrangle books, 1961; trad. it. di F. Sessi e G. Guastalla, a cura di F. Sessi, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Torino, Einaudi, 1999, 3 voll., p. 1104.

Il secondo problema è il comportamento delle vittime, o meglio la loro “razionalità”. La seconda prospettiva da cui Bauman analizza il tema dell’obbedienza è quella delle vittime. Già Hilberg – e prima di lui Bettelheim – aveva notato che “in un processo di distruzione, gli autori non ne sono i soli protagonisti; anche le vittime contribuiscono allo svolgersi del processo. È l’interazione tra gli esecutori del crimine e le loro vittime che crea il ‘destino’”²². Di fronte alla persecuzione, sostiene Hilberg, gli ebrei optarono per la “sottomissione”. Ma se egli rintraccia nella memoria storica delle persecuzioni l’origine dell’incomprensione della situazione che si era venuta a determinare, Bauman la spiega con la capacità, da parte dei persecutori, di estendere le norme proprie di ogni condotta burocratica anche alle vittime predestinate. Le comunità ebraiche erano obbligate ad agire “con razionalità” e quindi a “collaborare” alla costruzione del proprio destino. Secondo l’espressione icastica di Bauman: “la razionalità dei dominati è sempre un’arma dei dominatori”.

La tesi di Bauman dello sterminio come prodotto della modernità ha suscitato interesse e sollevato discussioni presso gli storici. Tra le molte recensioni critiche del libro merita particolare attenzione, per l’accuratezza delle osservazioni svolte, quella di Yehuda Bauer, una delle figure di primo piano della storiografia israeliana sulla Shoah²³, il quale da una parte considera il testo la ripresa enfaticizzata delle tesi – vecchie di trent’anni – di Raul Hilberg, in particolare dell’importanza del ruolo avuto dalla moderna burocrazia, dall’altra sostiene che la sua novità sostanziale stia solo nel tentativo di dare una risposta alla domanda sul ruolo della burocrazia nell’attuazione della politica dello sterminio. La tesi di Bauman mostra, secondo Bauer, la sua grande fragilità in quanto esclude nei fatti dal suo o-

²² Ivi, p. 1110.

²³ Y. Bauer, *Rethinking the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2001, cap. 4: *Over all Interpretations: Zygmunt Bauman Jeffrey Herf, Goetz Aly*; trad it. *Ripensare l’Olocausto: una sintesi illuminante di tutta la storiografia della Shoah*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2009, pp. 68-92.

rizzonte l'analisi del ruolo svolto dall'antisemitismo nella elaborazione, preparazione, pianificazione e attuazione della politica dello sterminio:

Who or what made the German bureaucracy commit the Holocaust? Who gave bureaucracy the task? And why did nobody give that task to British or American bureaucracies? Why did they not cause a Holocaust – were they unaffected by modernity? Why didn't the Italian dictatorship and its bureaucracy [...] join in what German bureaucrats were doing?²⁴.

Secondo Bauer, non solo l'analisi di Bauman è insoddisfacente, contraddittoria e semplicistica²⁵, ma è addirittura errata quando attribuisce alla macchina burocratica tedesca un'efficienza che essa in realtà non aveva. La conclusione di Bauer è che Bauman si fermi all'ovvio e lasci il lettore con formulazioni vaghe.

Le osservazioni di Bauer sono di uno storico che ha dedicato l'intera esistenza all'approfondimento della storia e della memoria della Shoah. Mettono in guardia contro forme di trivializzazione che nascono all'interno della ricerca sociale. Resta il fatto che, pur nella sua inaccettabilità e discutibilità per l'omissione dalla riflessione sulla Shoah dell'aspetto storico che l'ha originata, l'antisemitismo, l'opera di Bauman non è il libro di uno storico. Il suo obiettivo è di suscitare una riflessione sul contesto che ha reso possibile lo sterminio, mostrando le analogie con altre situazioni dove a dominare è il totalitarismo.

La critica di Bauer secondo cui in Bauman c'è un'avversione alla storiografia israeliana (“I have a sneaking suspicion that he means people like Yisrael Gutman and myself – in other words, Israeli historians”)²⁶ non è peregrina. Così come non è peregrina la critica all'atteggiamento di chi consapevolmente esclude l'antisemitismo dalle cause che hanno condotto alla Shoah. Come se fosse possibile pensare a uno sterminio generalizzato, prescindendo dall'humus che lo ha per secoli alimentato. Il che ovviamente non significa

²⁴ Ivi, p. 75.

²⁵ Ivi, p. 80.

²⁶ Ivi, p. 73.

l'appiattimento della storia passata sul presente. Tanto meno perdere la specificità del nazismo e la sua novità assoluta rispetto a ogni forma di persecuzione del passato²⁷.

La costruzione dell'“uguaglianza delle vittime” è andata di pari passo con altri fenomeni di generalizzazione dell'indagine storica sulla violenza del XX secolo, rappresentati dalle categorie di *totalitarismo* e di *genocidio*. Per quanto riguarda il primo termine, la cui diffusione nel dopoguerra risale a un libro di Hannah Arendt che è ormai un classico della letteratura politica²⁸, l'aggettivo “totalitario”, con una connotazione positiva, venne usato in realtà già negli anni Venti da Mussolini per definire il fascismo. In realtà già nella Prima guerra mondiale si cominciò a parlare di “guerra totale” e di “mobilitazione totale”. Il dibattito sul totalitarismo ha spesso lasciato in secondo piano il problema dei contenuti ed è stato condizionato dalla guerra fredda. Non a caso l'opera di Arendt, largamente ignorata e svalutata in ambito marxista, è stata scoperta e riproposta in Italia dall'editrice Comunità, erede culturale della grande stagione olivettiana, osteggiata da destra e da sinistra. Da qui il ritardo e l'inadeguatezza con cui sono stati recepiti i concetti chiave elaborati dalla filosofa per un'analisi comparativa delle diverse forme di totalitarismo²⁹. L'indifferenza nei confronti di questi aspetti può portare alla tentazione assurda di mettere completamente in secondo piano la questione dell'antisemitismo nello studio della Shoah, a non comprendere il ruolo che esso ha avuto non solo nella genesi ma anche nello sviluppo della politica dello sterminio.

²⁷ Per un approfondimento sugli aspetti ideologici di questa rimozione cfr. il capitolo conclusivo di D. Meghnagi, *Le sfide di Israele. Lo stato ponte tra Occidente e Oriente*, Venezia, Marsilio, 2010.

²⁸ H. Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Company, 1976; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 1999.

²⁹ Per una riflessione sui limiti euristici della categoria di “totalitarismo” cfr. I. Kershaw, *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*, Baltimore, MD, Edward Arnold Publishers, 1985; trad. it. *Che cos'è il nazismo? Problemi interpretativi e prospettive di ricerca*, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 55-59 (“Il nazismo come totalitarismo?”).

Nella prospettiva di Arendt, il concetto di totalitarismo trova la sua rilevanza proprio nel tentativo di dare una spiegazione al “male radicale” rappresentato dalla volontà di trasformare la natura umana. In questa logica lo sterminio è stato la forma più abietta, ma il pericolo persiste anche in altre forme e i regimi totalitari comunisti ne sono un esempio.

L'ideologia totalitaria non mira alla trasformazione delle condizioni esterne dell'esistenza umana né al riassetto rivoluzionario dell'ordinamento sociale, bensì alla trasformazione della natura umana che, così com'è, si oppone al processo totalitario. I Lager sono i laboratori dove si sperimenta tale trasformazione [...]. Un'unica cosa sembra certa: possiamo dire che il male radicale è comparso nel contesto di un sistema in cui tutti gli uomini sono diventati egualmente superflui³⁰.

I campi di concentramento e di sterminio servono al regime totalitario come laboratori per la verifica della sua pretesa di dominio assoluto sull'uomo.

Che la Shoah possa essere vista come una forma di genocidio è ancora oggetto di discussione. Tuttavia, è chiaro che una comparazione tra Shoah e altri genocidi è comunque necessaria. L'incertezza permane benché nella definizione di genocidio adottata dalla Convenzione compaiano due parole – *come tale* (in inglese *as such*) – che da sempre sono state utilizzate per dimostrare la novità storica dello sterminio degli ebrei. In effetti, la presa di coscienza che ne è seguita³¹ ha reso possibile un percorso culturale e sociale, morale e filosofico attraverso il quale l'umanità è stata in grado di dare un nome agli altri massacri del secolo, e soprattutto di riconoscerli comparativamente in quanto tali. In considerazione di questo è stato scritto che la storia della Shoah deve divenire “nostra guida morale e metodologica nell'opera di ricerca di ciò che di unico e di universale c'è in ogni impresa genocidaria”³². In questa prospettiva

³⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità, 1967, p.628

³¹ D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, op. cit.

³² B. Bruneteau, *Le siècle des genocides*, Paris, Armand Colin, 2004; trad. it. *Il secolo dei genocidi*, Bologna, Il Mulino, 2005.

l'Istituto Yad Vashem di Gerusalemme ha da qualche anno esteso la sua attività pedagogica e di ricerca al caso del Ruanda³³.

3. Shoah e modernità

Quando si affronta il tema del rapporto modernità-Shoah il punto di partenza deve essere il riconoscimento che lo sterminio è stato perpetrato all'interno delle strutture coercitive di uno Stato, e come loro conseguenza, e che lo Stato è, esso stesso, un prodotto della modernità, in quanto forma specifica di organizzazione del potere politico nell'epoca moderna. La forma specifica di organizzazione dello Stato moderno è data dall'accentramento del potere, ciò che Max Weber ha chiamato "monopolio della forza legittima"; è in virtù di questo monopolio che le minoranze ebraiche sono state, nei diversi Stati europei, prima definite, poi concentrate e separate, infine sterminate. L'antisemitismo diffuso in Europa, senza una feroce e conseguente legislazione, si sarebbe fermato al suo primo stadio. La legislazione antisemita, vero e proprio *prius* logico, condizione necessaria per il passaggio allo stadio successivo, fu il risultato di un'azione dello Stato. Fu così che le minoranze ebraiche europee dovettero sperimentare il carattere ambivalente dello Stato moderno, quello, da un lato, di fornire sicurezza (con le leggi per l'emancipazione degli ebrei nell'Ottocento) e dall'altro di costruire identità (e quindi produrre il massimo d'insicurezza per chi risulta deviante da questa identità). Questa ambivalenza è già presente nella carta fondante il moderno Stato di diritto, la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, nella quale i diritti sono garantiti all'uomo solo in quanto cittadino – le democrazie europee non si sono mai del tutto liberate della sovrapposizione della democrazia ateniese, che confondeva il *demos* con l'*ethnos*. In

³³ Sul ruolo della Shoah nel processo di formazione dell'identità nazionale israeliana: I. Zertal, *Ha' Umah ve Ha' Mavet, Historia, Zikaron, Politika*, Tel Aviv, Dvir, 2002; trad. it. *Israele e la Shoah. La nazione e il culto della tragedia*, Torino, Einaudi, 2007.

particolare nell'area centro-europea ed est-europea, l'identità nazionale è stata assunta come un elemento organico. L'appartenenza alla nazione e quella allo Stato non erano la stessa cosa. Nel caso specifico degli ebrei questo significava che l'acquisizione della cittadinanza non comportava l'appartenenza in senso pieno alla nazione. Diversa è la situazione in ambito francese, dove lo *ius soli* sanciva un'appartenenza garantita, pur nell'annullamento della differenza. Ciò spiega in parte perché, pur essendo l'antisemitismo fortemente radicato nella cultura politica e sociale francese, in Francia ci sono sempre stati degli antidoti. Ciò spiega inoltre perché nella democrazia americana, dove nessuno poteva definirsi originario, grazie al patriottismo costituzionale è stato possibile emanciparsi, almeno in parte, dall'idea che *demos* ed *ethnos* fossero sinonimi³⁴.

L'epoca moderna degli Stati nazionali è caratterizzata da un'ossessione identitaria collegata al bisogno di fondare l'appartenenza su basi "nazionali", che si manifesta nella volontà di tracciare continuamente confini: tra moderni e antichi, tra civilizzati e selvaggi, tra uomini e natura, tra cittadini e stranieri, confini tra Stati diversi e confini dentro lo Stato-nazione. In particolare, nella società moderna ci si affanna a definire i limiti della normalità, col contributo di scienze come la statistica, la psichiatria, la criminologia. In questa prospettiva identitaria, gli ebrei erano nati diversi e per la loro "anormalità" – non sanabile – non poteva esserci scampo. Nella prospettiva del razzismo moderno, la via di uscita della conversione religiosa e dunque dell'annullamento dell'identità religiosa o culturale era preclusa. I ghetti erano stati abbattuti, e le mura del ghetto erano state sostituite dai nuovi muri dell'identità.

Per passare allo stadio successivo era necessario che lo Stato moderno assumesse su di sé il compito di definire i confini non solo della normalità, ma anche della vita e della morte. Era necessario che nuove scienze si ponessero al

³⁴ Per un'introduzione a questi temi cfr. D. Meghnagi, *Le sfide di Israele*, op. cit.; W. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano, Il Saggiatore; L. Poliakov, *Il mito ariano. Storia di un'antropologia negativa*, Milano, Rizzoli, 1976.

servizio dello Stato: la biologia e la medicina. Dove si realizzò al meglio la saldatura tra scienza e potere politico, lì nacque la variante decisiva dello Stato moderno: lo Stato bioetico e biopolitico.

Si potrebbe dire – scrive Foucault – che al vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere si è sostituito un potere di far vivere o di respingere nella morte [...]. È ora sulla vita e lungo tutto il suo svolgimento che il potere stabilisce la sua presa³⁵.

Il momento fondamentale di questa “statalizzazione del biologico” sarebbe stato il XIX secolo, nel corso del quale si è realizzata “la presa in carico della vita da parte del potere”, o, in altre parole, “la presa di potere sull’uomo in quanto essere vivente”³⁶. L’esito finale di questo processo cui perviene la modernità sarà, nel XX secolo, la produzione di massa della morte ad opera del nazismo. Foucault coglie un importante aspetto di questo processo, ma perde di vista l’elemento di discontinuità e di rottura radicale del nazismo, che a suo parere avrebbe “solamente spinto sino al parossismo il gioco tra il diritto sovrano di uccidere e i meccanismi del bio-potere”. L’incomprensione di questo salto porta alla falsa equiparazione tra le democrazie liberali e i regimi totalitari.

Sembra, infatti, difficile negare che nella Shoah siano presenti elementi propri della modernità. Come giustamente sottolinea Bauer, “It is the combination of modern means and brutal inefficiency that is so characteristic of much of the Holocaust”³⁷. In questo intreccio sono certamente riconoscibili elementi di modernità, ma anche il loro opposto: elementi politici, come la presenza di uno Stato con i suoi apparati repressivi e burocratici; elementi tecnologici, come le armi da fuoco e le camere a gas; ele-

³⁵ M. Foucault, *La volontà di sapere. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 122.

³⁶ M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-76*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 206. È questo il testo in cui Foucault propone un’interpretazione biopolitica del nazismo.

³⁷ Y. Bauer, *Rethinking ...*, op. cit., p. 78.

menti culturali, come il ghetto – che non è un'invenzione nazista; elementi psicologici, come l'assuefazione all'idea di morte seriale, che colloca lo sterminio – vero e proprio taylorismo del massacro. Sono elementi che non possono essere ignorati. Ciò che inquieta è il loro spaventoso intreccio con elementi di “barbarie”: elementi mitici, come il sangue e la razza, elementi psicologici, come l'odio anti-semita; elementi culturali, come l'idea del “nemico”, “plutocratico”, “massonico”, “democratico” “bolscevico”. Per non parlare del versante “satanico” e “magico”. A complicare il quadro, interviene il fatto che non tutti questi elementi sono necessariamente presenti nella medesima persona e nelle strutture che hanno sostenuto l'azione del nazismo.

Nelle strutture del campo si avverte infatti sulle prime una certa “familiarità sinistra”; basta poco per riconoscerle come le strutture di una fabbrica, e infine rimanere senza parole quando ci viene spiegato come quel campo fosse destinato a produrre la morte – una fabbrica in effetti, ma una fabbrica di morte: una frattura nella rappresentazione del mondo, una rottura delle illusioni con tutta l'ambivalenza che segue. In questa capacità di conversione di uno strumento di vita in uno strumento di morte sta la perversione del nazismo, il suo carattere patologico, meglio, il suo essere una patologia affermatasi all'interno del mondo moderno. La visita al campo crea una situazione di angoscia e spaesamento. Per dirla in termini freudiani l'*unheimliche* prende il sopravvento³⁸.

Lo sterminio è una *possibilità* presente nella modernità, nel suo progetto quale era già nella dialettica dell'Illuminismo.

I segni del declino della modernità sono evidenti e il sociologo e filosofo americano Charles Taylor ne individua tre:

Il primo timore ha a che fare con quella che potremmo chiamare una perdita di senso, con il venir meno degli orizzonti

³⁸ D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit. In particolare il capitolo *A ascolta*.

morali. Il secondo riguarda l'eclisse dei fini di fronte al dilagare della ragione strumentale. E il terzo concerne una perdita di libertà³⁹.

4. Il pensiero filosofico di fronte alla Shoah

Tutti i saperi accademici tradizionali presenti nelle università tedesche accettarono la collaborazione con il regime nazionalsocialista⁴⁰ – in alcuni casi accettarono che i loro stessi fondamenti teoretici venissero “nazificati”. Fu così in particolare per la biologia e la medicina, scienze essenziali per il progetto razzista nazista; ma anche per altre discipline, come la teologia protestante. Nonostante questo, è difficile sostenere che sia esistita un'organica cultura nazista (“Il nazionalsocialismo inteso come edificio teorico coerente [...] non è mai esistito”⁴¹); oggi la tendenza prevalente tra gli storici è quella di applicare il carattere policratico del nazismo anche alla sua ideologia, distinguendo tra le diverse posizioni culturali esistenti all'interno del regime. Una riflessione organica sul rapporto cultura-nazismo è stata condotta solo in campo filosofico, e non solo *a posteriori*.

Non si tratta qui di considerare i legami estrinseci e propagandistici tra filosofia e nazismo, come l'inserimento nel pantheon nazista di alcuni filosofi, Fichte e Nietzsche soprattutto, o il tentativo di presentare una certa tradizione greca – in particolare Platone – all'origine delle politiche eugenetiche naziste; tantomeno di affrontare il “caso Heidegger”, rispetto al quale Marcuse, che da studente era stato allievo del filosofo, espresse tutto il suo sgomento e la

³⁹ Ch. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi, 1991; trad. it. *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p.14.

⁴⁰ Cfr. M. Weinreich, *Hitler's Professors. The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People*, New York, Yiddish Scientific Institute-YIVO, 1946; trad. it. *I professori di Hitler. Il ruolo dell'Università nei crimini contro gli ebrei*, Milano, il Saggiatore, 2003.

⁴¹ S. Breuer, *Profilo ideologico del nazismo da movimento a regime*, in AA.VV., *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Milano, UTET, 2005, p. 402.

sua condanna morale, dal momento che Heidegger non aveva mai espresso una dichiarazione di responsabilità o mostrato una presa di distanza da quel passato. Si tratta piuttosto di vedere le implicazioni per la filosofia occidentale che la vittoria del nazismo ha prodotto, ma anche il pensiero di chi l'ha indirettamente preparata e nutrita anche da un punto di vista religioso, culturale e "filosofico". Ricordare in continuazione che lo sterminio ha avuto come protagonista la società europea con il più alto tasso di scolarizzazione, con le migliori università, la migliore ricerca scientifica pone un problema autenticamente filosofico: quello della sconfitta del progetto filosofico moderno conosciuto sotto il nome di "umanesimo". L'interrogativo è inevitabile, ineludibile.

Come riferì nel suo resoconto del processo, Arendt fu impressionata e turbata dalla strategia difensiva e argomentativa di Eichmann. Vi vide la conferma delle sue tesi sul totalitarismo. "Quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente legata a una incapacità di pensare"⁴². Per superare i malintesi cui era andata incontro l'infelice espressione "banalità del male" con cui aveva definito Eichmann, in una lettera a Scholem del 24 luglio 1963 Arendt spiegò che cosa intendesse per "pensare", dichiarando di credere profondamente nel *selbstdenken* – l'autonomia di pensiero, letteralmente il "pensare-da-sé" – di Lessing "che né l'ideologia, né l'opinione pubblica, né le convinzioni potranno mai sostituire"⁴³.

In quanto incapace di quella "autonomia di pensiero" che anche per Kant era il tratto distintivo dell'umanità, Eichmann, il gerarca che ha rinunciato a pensare-da-sé, testimonia la sconfitta dell'illuminismo – e diviene figura esemplare della trasformazione della morale in tecnologia.

Sorprendentemente, durante il processo, quando dovette spiegare il proprio atteggiamento di obbedienza – obbedienza cieca, "cadaverica" (*Kadavergehorsam*), come

⁴² H. Arendt, *La banalità del male...*, op. cit. p. 57.

⁴³ H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Milano, Unicopli, 1993, p. 226.

la chiamò – Eichmann fece strumentalmente appello all'imperativo categorico kantiano interpretato “ad uso privato della povera gente”: non la semplice obbedienza, ma l'identificazione della propria volontà con la legge del proprio paese e con il principio a fondamento della legge: “Nella filosofia di Kant”, scrive Arendt, “questa fonte era la ragion pratica; per Eichmann, era la volontà del Führer”⁴⁴. Questa modalità d'interiorizzazione è rivelatrice dell'ossessione nazista per la tradizione tedesca della “paralisi” del proprio io individuale alla quale conduce questa cura. Secondo Joachim C. Fest, questa paralisi dell'io è la chiave di comprensione della logica dello sterminio: “Dalla durezza nei propri confronti derivava la giustificazione alla durezza nei confronti altrui, e la capacità, letteralmente pretesa, di camminare sui cadaveri, era preceduta dal sacrificio del proprio io”⁴⁵. L'obbedienza ai doveri non è la kantiana obbedienza al dovere; la coscienziosità non è la coscienza. Può essere anzi, come è avvenuto nel nazismo, l'esatto contrario. Nella sua strategia argomentativa, il criminale nazista si proponeva orgogliosamente “morale” dal punto di vista “kantiano”. In realtà la sua era una caricatura della moralità kantiana, una negazione assoluta, una perversione del principio su cui poggia. Nella paralisi del proprio io morale si palesa la debolezza del programma illuminista.

L'illuminismo ha dunque fallito nel suo progetto, insieme pedagogico e politico, di fare di ogni individuo la guida di se stesso. Come è stato sostenuto, il regime nazionalsocialista, con la sua educazione di massa al *Führerprinzip*, ha rappresentato il trionfo dell'anti-illuminismo. Come scrive Yehuda Bauer, in contrasto con la prospettiva filosofica di Adorno, ma anche in modo complementare:

It was necessary to revolt against everything that had been before middle-class and Judeo-Christian morality, individual freedom, humanitarianism – the whole package of the French

⁴⁴ H. Arendt, *La banalità del male...*, op. cit. p. 57.

⁴⁵ J. Fest, *Hitler. Eine Biographie*, Frankfurt am Main - Berlin, Propylaen Verlag, 1973; trad. it. *Hitler. Una biografia*, Milano 1999, p. 542.

Revolution and the Enlightenment. National Socialism was, in fact, the most radical of revolutions that had ever taken place – a mutiny against that which was, until then, thought of as humane.⁴⁶

Con la propria deposizione Eichmann ha aperto una prospettiva d'indagine nuova: non presentandosi né come un sadico criminale, né come un semplice strumento della “ragione strumentale”, bensì con i caratteri della “normalità”⁴⁷, come un uomo comune, persino “banale”, come ha scritto Arendt, ha posto interrogativi nuovi. Come tutti gli uomini “normali”, così cercò di far credere, egli fece uso, nel proprio agire, di principi. Sono sufficienti, questi principi, per sostenere che la posizione di Eichmann sia “morale”? No, se accettiamo l'idea che la morale è la scienza del bene. La morale può essere intesa anche come la condotta diretta o disciplinata da norme. In questa prospettiva, si è parlato di “un'etica nazista”, espressione che ha del blasfemo, ma che aiuta a capire la logica perversa con cui ha operato il nazismo. Basterebbe leggere quello che scrive Hilberg a proposito della “disciplina” che i nazisti si erano imposti “per proteggere” i loro soldati. Un esempio era la proibizione di compiere massacri non autorizzati. “Nella macchina dello sterminio esisteva una linea di demarcazione netta tra i massacri effettuati per un ordine ricevuto, e quelli dovuti a un impulso”⁴⁸. Nella logica perversa del nazismo questa “linea di demarcazione” costituiva “una norma morale”. Per quanto aberrante possa apparire, distinguere tra massacri autorizzati e massacri non autorizzati significa distinguere tra massacri compiuti secondo “la norma” e altri compiuti fuori da questa norma. A riprova del suo valore “morale”, questa norma fu parzialmente recepita nella giurisdizione tedesca – della Repubblica fede-

⁴⁶ Y. Bauer, *Rethinking...*, op. cit., pp. 263-264.

⁴⁷ Il carattere della “normalità” di Eichmann farà scuola per gli studi successivi: cfr. il famoso testo di Ch. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, London, Penguin Books, 1992; trad. it. *Uomini comuni. Polizia tedesca e soluzione finale in Polonia*, Torino, Einaudi, 1995.

⁴⁸ R. Hilberg, *La distruzione...*, op. cit., p. 1090.

rale tedesca – nel dopoguerra, quando nel 1954 fu decretata la seconda amnistia (la prima era stata decretata nel 1949) per condanne fino a tre anni per “reati commessi su ordine” durante la guerra. Bernauer sembra avere preso sul serio l’osservazione di Hilberg quando ricorda che, per quanto paradossale possa apparire, “many who were attracted to Nazism or who became involved in its criminality thought themselves to be responding to a higher ethic and felt themselves to be paradigms of virtue”; la spiegazione di questo atteggiamento di superiorità morale da parte degli adepti del nazismo, che è anche una spiegazione del successo del nazismo tra il popolo tedesco, sta anche nel fatto che “the Nazis put forward a program which defined itself in terms of good and evil, that is, in terms of an ethic”⁴⁹.

Secondo Bernauer il nazismo fece propri alcuni valori della tradizione tedesca – non direttamente collegati alla sua ideologia, anche se, come ha sottolineato Mosse, ne hanno preparato il terreno. Il nazionalsocialismo, scrive Bernauer, fece sua “una serie di virtù nazionali già comuni: l’onestà, la diligenza, l’amore per la pulizia, la lealtà, l’obbedienza all’autorità, la diffidenza verso ogni eccesso”⁵⁰. A queste aggiunse il richiamo “all’interiorità”, un tema di matrice protestante, proposto dal nazismo come disciplina morale. Non a caso affermò che “il terzo Reich aveva mutato gli uomini interiormente” offrendo, “l’occasione di uscire fuori dall’epoca borghese e di aderire ad un’etica di ‘eroismo, mascolinità, disponibilità al sacrificio, disciplina’”. Nel suo discorso ai membri del partito del 16 giugno 1933 Goebbels parlò anche di “nuove virtù” che stavano sorgendo ovunque. Nel discorso di Himmler del 4 ottobre 1943, quando lo sterminio era stato ampiamente realizzato, le SS erano rassicurate che, nonostante quello, “il nostro

⁴⁹ J. Bernauer, *Nazi Ethics. On Heinrich Himmler and the Origin of New Moral Carrers*, in *Remembering for the future*, Oxford, Pergamon Press, 1989, p. 2072.

⁵⁰ J. Bernauer, *Lo spirito e la carne*, in *Il bene e il male dopo Auschwitz (Atti del Simposio Internazionale, Roma 22-25 settembre 1997)*, Milano, 1998, p. 362.

essere interiore, la nostra anima, la nostra natura non ne ha riportato alcun danno”⁵¹. Una certa concezione vede nella “visione erotica del nazismo” il fondamento di “un’etica postcristiana [...] una svolta fondamentale nell’esperienza morale dell’Occidente”⁵². Secondo Bernauer, il culto nazista per il corpo spianò la strada a una visione della sessualità che, collocando al centro la riproduzione e la “battaglia per la vita”, costituisce, a suo parere, “il tratto più caratteristico dell’ideologia ariana”⁵³. Di qui la lotta contro il libertinismo sessuale e l’omosessualità, di qui anche un ulteriore argomento antisemita, che voleva l’ebreo un essere carnale, disordinato e smodato sessualmente, privo di una coscienza morale. Bernauer sceglie di sviluppare una prospettiva morale tradizionale, soprattutto attraverso l’analisi della figura di Himmler e del discorso alle SS in cui il gerarca nazista rivendicò lo sterminio come un “diritto morale” e come un “dovere”. Se si accetta l’analisi di Bernauer, si deve arrivare alla conclusione che il nazismo è stato nel lungo periodo alimentato da una scelta tipicamente moderna, quella dell’interiorizzazione delle norme morali – un processo cominciato con la Riforma protestante.

5. Una lettura ebraica

È possibile guardare al rapporto tra nazismo e filosofia da una seconda prospettiva, condivisa da autori ebrei, quella della compromissione della tradizione filosofica occidentale con la Shoah e il suo progetto. Chi in particolare si è interrogato in questo senso è stato Emmanuel Lévinas, soprattutto nelle famose pagine del suo libro più importante, *Totalità e infinito*⁵⁴. Secondo l’espressione suggestiva di Derrida, quest’opera mette in scena “l’altro svelato nel

⁵¹ Ivi, pp. 373-374.

⁵² Ivi, p. 374.

⁵³ Ivi, p. 368.

⁵⁴ E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961; trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sulla exteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980.

medesimo”, e in questo consisterebbe il suo carattere specificamente ebraico. Il tema della “differenza” è in Lévinas appello biblico contro una tradizione filosofica centrata sul *logos* greco e la cui dinamica è rintracciata nella logica della *reductio ad unum*. La tesi di Lévinas è che tutta la filosofia occidentale si è posta sotto il dominio teorico e pratico del concetto di totalità, dominio nel quale scompare il luogo dell’individualità, cioè la differenza. Alla violenza teorica del progetto ontologico della tradizione filosofica ha corrisposto nella storia la violenza pratica contro l’uomo inteso come individuo e persona. Il totalitarismo è la traduzione politica di questa pulsione che ha origini nella stessa filosofia, anzi ne è una traduzione estrema. Rifiutando nei fatti il dettato biblico, la tradizione occidentale si è rivelata incapace di pensare l’alterità: la Shoah è stata il tragico epilogo di questa cultura dell’indifferenza, di una filosofia nella quale l’ontologia si rivela come incapacità d’incontro con il “volto” (*le visage*) dell’altro: “Noi chiamiamo volto (*visage*) il modo in cui si presenta l’Altro”⁵⁵. La rottura della totalità non è dunque un’operazione teoretica, ma un’esperienza esistenziale che si realizza nell’incontro con l’Altro e nella mia assunzione di responsabilità verso l’Altro. In questo senso la relazione con il “volto” è in primo luogo una relazione etica: “Il volto è ciò che non si può uccidere: o almeno, ciò il cui senso consiste nel dire ‘tu non ucciderai’”⁵⁶. La radice filosofica dello sterminio è rintracciata nella filosofia occidentale come “egologia”, nell’incapacità di riconoscere che l’io è tale solo nel rapporto con l’altro e grazie all’altro, nel rifiutare la responsabilità verso l’altro, soprattutto quando questo “altro” è la figura biblica dello straniero, il povero, la vedova, l’orfano. Per Lévinas queste figure bibliche sono un’epifania del volto divino: la relazione con il “Volto” è al tempo stesso il rapporto con l’assolutamente debole – il rapporto con ciò che è assolutamente esposto,

⁵⁵ E. Lévinas, *Totalité e infini*, op. cit., p. 48.

⁵⁶ E. Lévinas, *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982; trad. it. *Etica e infinito*, Roma 1984, p. 101.

nudo e denudato, è il rapporto con il denudamento e di conseguenza con ciò che è solo e può subire l'isolamento supremo che si chiama morte. Alla categoria della totalità, che per Lévinas è fonte di dominio e di violenza, va opposta la categoria biblica dell'alterità, fonte di un'etica della responsabilità verso il prossimo riconosciuto nella sua alterità. Dal riconoscimento della differenza si approda così alla non indifferenza. Al riconoscimento dell'altro Lévinas attribuisce una dimensione religiosa: si tratta infatti di un'apertura verso l'Infinito. Il tradimento perpetrato dal razzismo e dal nazismo nei confronti dell'Occidente e dell'"umanità stessa dell'uomo" è ravvisato nella prevalenza del biologico e nell'abbandono dell'ideale dell'uomo moderno della libertà di scelta del proprio destino – del potere riconosciuto all'anima dell'uomo di "liberarsi da ciò che è stato". In questo suo ideale il pensiero moderno è erede della tradizione religiosa giudeo-cristiana: "Al posto della liberazione attraverso la grazia c'è l'autonomia, ma il leit-motiv giudeo-cristiano della libertà la compenetra"⁵⁷. Per la civiltà europea, lo spirito di libertà significa una concezione del destino umano. Ora, è proprio questa libertà che il "biologico" nega quando "inchioda" la persona umana al suo sangue e alla sua eredità biologica, quando l'uomo si trova "legato fin dalla sua nascita a tutti coloro che sono del suo stesso sangue". Questa dimensione dell'"incatenamento" – dell'essere "inchiodati" (*être rivé*) – non è altro che la versione biologica di categorie filosofiche d'uso comune negli anni Trenta.

Molti anni dopo, in occasione della ristampa di questo scritto, Lévinas sosterrà apertamente questa correlazione tra pensiero biologico/razzista e pensiero moderno:

L'articolo procede dalla convinzione che l'origine della sanguinosa barbarie del nazionalsocialismo non sia in una qualche contingente anomalia della ragione umana, né in un qualche malinteso ideologico accidentale. In quest'articolo c'è la

⁵⁷ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, «Esprit», 1934; trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Macerata, Quodlibet, 1996, p. 27.

convinzione che tale origine attenga ad una possibilità essenziale [...] che s'inscrive nell'ontologia dell'essere che ha cura d'essere⁵⁸.

Il totalitarismo nazista ha tradotto politicamente in modo estremo e aberrante una disposizione che affonda le sue radici in un atteggiamento della filosofia occidentale e della società moderna, è stato cioè una risposta aberrante a una domanda “filosofica”.

“Il nazionalsocialismo non è altro che biologia applicata”⁵⁹, una biocrazia, cioè un regime nel quale la politica assume la biologia come criterio dell'azione politica. In questo suo contrapporre la biologia alla filosofia sta la scelta culturale fondamentale del regime, quella che oggi è riconosciuta dalla maggior parte degli studiosi come l'autentica “filosofia” del nazismo. Nel momento in cui tutte le forme di vita presenti in natura sono divinizzate, l'umanesimo della tradizione europea è svuotato completamente di significato. Il nazismo al potere produce una legislazione ambientalista, incoraggia il nudismo e la cucina vegetariana, lancia una campagna contro il cancro⁶⁰, introduce leggi per la protezione degli animali dagli esperimenti scientifici⁶¹. In questa concezione pan-vitalistica il nemico diviene l'elemento patogeno che può innescare un processo di degenerazione della vita. Le metafore tradizionali dell'antisemitismo tedesco, dell'ebreo “parassita”, “pidocchio” e “insetto” diventano con il nazismo categorie della realtà. Nel delirio collettivo gli ebrei sono i “parassiti” e come tali devono essere trattati. Non a caso nel ribaltamento perverso dei valori il termine usato dai nazisti per indicare lo sterminio è “trattamento speciale”. Per Himmler la macchina

⁵⁸ E. Lévinas, *Prefazione del 1990*, in *Alcune riflessioni...*, op. cit., p. 21.

⁵⁹ R. J. Lifton, *The Nazi Doctors*, New York, Basic Books, 1986; trad. it. *I medici nazisti*, Milano, Rizzoli, 2003, p. 51; cit. in R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004, p. 117.

⁶⁰ R. N. Proctor, *The Nazi War on Cancer*, Princeton, Princeton University Press, 1999; trad. it. *La guerra di Hitler al cancro*, Milano, Raffaello Cortina, 2000. È noto che Hitler era vegetariano, non fumava ed era molto attento alle pratiche igieniste.

⁶¹ Ivi.

messa in moto per il più grande crimine della storia era solo una “pratica di disinfestazione”.

6. Riflessioni provvisorie

La ricerca storica ha evidenziato il debito contratto dal nazismo nei confronti della modernità; la dimensione burocratica, statale, industriale e “di darwinismo sociale” è stata ampiamente studiata. La singolarità del nazismo è stata riconosciuta nella capacità di coniugare, nella propria visione millenaristica, gli strumenti della tecnica moderna con una *Weltanschauung* ancestrale e barbarica – la razza, il sangue, la terra – che, come ha dimostrato Mosse, aveva profonde radici nella cultura tedesca. Se è doveroso analizzare il nazismo come momento della storia tedesca, a partire dall’arrivo di Hitler al potere, non si può disconoscere che il processo che condusse allo sterminio si sviluppò per tappe, anche se ravvicinate fra loro, ciascuna delle quali ne preparò un’altra. Lo sterminio diventa realtà fattuale solo a partire dal 1941, in concomitanza con l’invasione dell’URSS, che trasforma la *Judenfrage* da questione tedesca a questione europea. Fino ad allora a prevalere è la politica, la privazione di ogni diritto per gli ebrei del Reich, la loro umiliazione e trasformazione in esseri sottoumani, esclusi dalla società e reietti, di cui liberarsi. Lo sterminio di sei milioni di ebrei prende corpo durante la guerra e avviene per fasi che si alimentano a vicenda.

Chiarite le “condizioni di possibilità” dello sterminio, resta, come per ogni fatto storico, la questione di una possibile “spiegazione”.

Tra i grandi storici della Shoah, Hilberg ha avuto il merito di tracciare una mappa dello sterminio, dei suoi modi e delle sue strutture. La sua monumentale opera è ancora oggi una lettura insostituibile. Gli studi successivi possono essere in larga parte intesi anche come approfondimenti di temi presenti già in quel testo. Hilberg ha reso lo sterminio comprensibile, ne ha spiegato i meccanismi di funzionamento, il come, lasciando sullo sfondo i perché. Il dato della “incomprensibilità” dello sterminio non esclude, come si è visto, la possibilità di una sua storicizzazione – di una sua

collocazione in una scala temporale di eventi, accompagnata da un'analisi delle condizioni che lo hanno reso possibile. Il che non esclude la possibilità di una comparazione con altri eccidi e massacri. La comparazione fra eventi diversi è un elemento fondamentale per la ricerca. Lo scarto tra la volontà di distruzione degli ebrei e la realtà dei milioni di vittime, la sproporzione tra le parole e le cose, tra l'intenzione e la realtà, evidenzia un buco nero, che ha indotto autori marxisti come Deutscher a parlare di impossibilità di "una spiegazione", della comparsa di qualcosa che va oltre l'immaginabile.

Il negazionismo

1. Le origini del negazionismo

Come ben ricostruisce Valentina Pisanty, la Shoah venne per la prima volta definita un evento “unicamente unico” in un simposio organizzato dalla rivista «Judaism» nel 1967.

Mentre si discuteva dei valori ebraici dopo Auschwitz, i relatori – Emil Fackenheim, Richard Popkin, George Steiner e Elie Wiesel – sottolinearono che i sopravvissuti non dovevano in alcun modo vergognarsi di quanto era accaduto. Elie Wiesel e Fackenheim¹ si spinsero oltre e sostennero che la memoria della Shoah rappresentava un orgoglio identitario. Questo costituiva un significativo rovesciamento di prospettiva rispetto alle accuse rivolte agli ebrei di essere stati passivi e quindi responsabili del loro stesso genocidio. In particolare, Elie Wiesel rivendicava l'Olocausto come un momento glorioso della storia ebraica, mentre Fackenheim definiva l'Olocausto come un'esperienza messianica.

L'atteggiamento sacralizzante nei confronti della Shoah

¹ E. Fackenheim, *An Epitaph for German Judaism: From Halle to Jerusalem*, Madison, WI, University of Wisconsin Press; trad. it. *Un epitaffio per l'ebraismo tedesco: Da Halle a Gerusalemme*, Firenze, Giuntina, 2010, p. 190. In questo libro Fackenheim racconta del simposio e confessa la sua ammirazione per Elie Wiesel: “Avevo già conosciuto Elie Wiesel. Lo considero una persona speciale, all'epoca era l'unico che affrontava l'Olocausto *wieer wirklich* (com'era realmente) eppure rimaneva testardamente saldo nella sua fede ebraica, esplorandola anche in nuove profondità”, p. 190.

maturò probabilmente dall'intenzione di rovesciare la posizione di colpa in cui venivano relegati i sopravvissuti. L'unicità dell'evento si ergeva ora come una roccaforte da difendere contro ogni attacco. Come ogni cristallizzazione, invece di essere un argomento storico e quindi critico, diventava un dogma. Ma se l'Olocausto, comparato ad altri massacri, è stato senza alcun dubbio un evento unico, tale va considerato all'interno di una interpretazione della storia e non al di fuori di essa, in una presunta mistica dell'unicità.

Completamente diverso è il discorso sul negazionismo. In questo caso non si tratta di interpretazioni della storia o di manipolazione a fini ideologici: il negazionismo usa o meglio nega la storia usando deliberatamente la menzogna. "Il diniego della Shoah è stato definito l'apoteosi dell'irrazionalismo"².

Questa menzogna è tanto più grave per l'enormità della Shoah e per l'evidenza storica della sua realtà. La negazione della Shoah è in realtà un metadiscorso sul passato che vuole minare profondamente il tessuto democratico della nostra civiltà e svilire la legittimità di discorsi costruiti attorno a quel nucleo di significati.

Al discorso sul diniego assoluto dell'esistenza della Shoah si affianca quello relativo al ridimensionamento numerico e al disconoscimento dell'intenzionalità genocidaria da parte del Terzo Reich. Gli ebrei spariti dall'Europa, quindi, non sarebbero stati uccisi, ma sarebbero morti di stenti e di malattia oppure emigrati. In realtà le argomentazioni, le motivazioni e anche la costruzione del discorso complottista provengono dall'antisemitismo ottocentesco e l'ostilità verso le lobby ebraiche era già forte all'inizio del secolo XX.

I sedicenti storici negazionisti hanno iniziato a esprimere a voce più alta le loro opinioni proprio quando il dramma della Shoah stava cominciando a essere elaborato e a conquistare spazio nella memoria collettiva dell'Occidente. Proprio allora sono iniziate le accuse contro il sionismo internazionale, reo di aver inventato la favola della Shoah

² D. E. Lipstadt, *Denying the Holocaust: the growing assault on truth and memory*, New York, Plume, 1994, p. 20.

per tornaconto personale. Il progetto nazista di sterminio degli ebrei null'altro sarebbe per i negazionisti che un complotto della solita massoneria giudaica.

Questa tesi è già sostenuta nel 1948 in *Nuremberg ou la Terre promise* del fascista francese ammiratore di Maurras, Maurice Bardeche³, ammiratore di Maurras, e in un testo uscito negli Stati Uniti in quello stesso anno, *Imperium*, che accusava gli ebrei di voler causare una guerra contro l'Occidente, proprio con l'invenzione del genocidio.

Assolutamente singolare il caso di Rassinier⁴: comunista e antinazista durante la guerra, viene deportato come politico nel campo di Dora e poi a Buchenwald, ma dopo la guerra diventa ferocemente antinegazionista e antisemita, rappresentando la faccia rispettabile nel pianeta dell'estrema destra francese. Nei primi libri iniziò con il ridimensionare le proporzioni dello sterminio, ma intorno agli anni Sessanta diventò sempre più violento. Il suo status particolare di ex deportato gli permise di essere ascoltato e considerato con un certo rispetto, e non solo in Francia. La sua morte nel 1967 è tuttavia passata quasi inosservata⁵.

2. I principi del negazionismo

Dopo le posizioni tutto sommato molto minoritarie di questo sparuto gruppo di persone che si situavano ai margini della vita culturale dei diversi paesi intorno agli anni Settanta, allorché le tematiche relative alla Shoah iniziarono a occupare maggiore spazio all'interno della società, grazie anche al ruolo sempre crescente dei media e del cinema, i negazionisti affinarono la loro presenza e la loro capacità

³ Il libro è uscito in Italia col titolo *Nuremberg ou la Terre Promise*, Paris, Les Sept Couleurs, 1948; trad. it. *Norimberga o la terra promessa*, Genova, Effepi, 2000.

⁴ In italiano sono stati pubblicati: *Il dramma degli ebrei europei* (1967), *La menzogna di Ulisse* (1996) e *L'aggressione sionista*, pubblicato nel 1970 con Bardeche e Dupras.

⁵ S. E. Atkins, *Holocaust denial as an international Movement*, Westport, Connecticut-London, Praeger, 2009, p. 87.

di entrare nell'agenda della discussione pubblica⁶. Oggi dispongono di circa tremila siti internet di estrema destra e di un istituto sedicente accademico fondato negli Stati Uniti nel 1978, l'*Institute for Historical Review (IHR)* che costituisce il centro di raccolta dei negazionisti di tutto il mondo. Il centro si qualifica indipendente e difensore della libertà della ricerca storica.

Così si trova scritto sul suo sito nella presentazione:

The Institute for Historical Review is an independent educational research and publishing center that works to promote peace, understanding and justice through greater public awareness of the past, and especially socially-politically relevant aspects of twentieth-century history. We strive in particular to increase understanding of the causes, nature and consequences of war and conflict. We vigorously defend freedom of speech and freedom of historical inquiry.

Through books, booklets, leaflets, audio and video discs, broadcast interviews, meetings, conferences, mailings, websites and e-mail, we work to provide factual information and sound perspective on US foreign policy, World War Two, the Israel-Palestine conflict, Middle East history, the Jewish-Zionist role in cultural and political life, the "Holocaust" remembrance campaign, war propaganda, and much more.

The Institute's director is Mark Weber, a historian, lecturer, current affairs analyst and author. Born and raised in Portland, Oregon, he was educated in the US and Europe. He holds a Master's degree in modern European history from Indiana University.

The IHR continues the tradition of historical revisionism pioneered by distinguished historians such as Harry Elmer Barnes, A.J.P. Taylor, Charles Tansill, Paul Rassinier and

⁶ Sul negazionismo cfr. P. Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire, «Un Eichmann de papier» et autres essais sur le révisionnisme*, Paris, La Découverte, 1987 (trad. it. *Gli assassini della memoria*, Roma, Editori Riuniti, 1993); F. Brayard, *Comment l'idée vint à M. Rassinier. Naissance du révisionnisme*, Paris, Fayard, 1996; N. Fresco, *Fabrication d'un antisémite*, Paris, Seuil, 1999; V. Igounet, *Histoire du négationnisme en France*, Paris, Seuil, 2000; R. Solomon Wistrich, *The Holocaust Encyclopedia*, New Haven, Yale University Press, 2001 (trad. it. *Negazionismo*, in W. Laqueur, a cura di, *Dizionario dell'Olocausto*, ed. it. a cura di A. Cavaglion, Torino, Einaudi, 2004, pp. 492-503).

William H. Chamberlin. It strives, in the words of Barnes, to “bring history into accord with the facts”.

Founded in 1978, the IHR is non-partisan, non-ideological, and non-sectarian.

Our work is funded through sales of books, booklets, discs and leaflets, and, more importantly, through donations from men and women across the US and in many other countries.

The IHR operates as an entity of “Legion for the Survival of Freedom”, a not-for-profit corporation founded in 1952 and controlled by a responsible board of directors. It is recognized by the U.S. Internal Revenue Service as a 501(c)(3) public interest, not-for-profit, tax exempt enterprise. Donations to the IHR are tax-deductible.

Over the years the IHR has published many books, booklets, leaflets and audio and video recordings. In addition to its own titles, the IHR distributes worthwhile books issued by other publishers. Week by week, month after month, the IHR distributes more books, booklets, discs and flyers, and on a wider range of topics, than any similar center or organization.

L'Istituto ha fissato i principi fondamentali del negazionismo:

1. La Soluzione finale consisteva non nello sterminio, ma nell'emigrazione;
2. le camere a gas sono un'invenzione;
3. la maggior parte degli ebrei europei scomparsi emigrò nel continente americano facendo perdere le sue tracce;
4. la comunità ebraica mondiale perseguita chi voglia stabilire la verità;
5. gli ebrei giustiziati erano o criminali o pericolosi sovversivi;
6. non ci sono prove, scientificamente verificabili, del genocidio;
7. l'onere della prova scientificamente verificabile spetta a chi sostiene il genocidio, agli sterminazionisti e non ai revisionisti⁷;
8. le contraddizioni presenti nei calcoli demografici della storiografia ufficiale dimostrano con certezza il carattere menzognero della loro tesi.

⁷ V. Pisanty, op. cit., pp. 18-19.

Quindi c'è una rete che si sostiene, che diffonde le linee guida, che divulga e diffonde i propri materiali in tutto il mondo e con tutti i mezzi che ha a disposizione. Questi otto punti guida fondamentali, considerati il punto di partenza per qualunque altra analisi, furono formulati dallo storico americano Austin App nel 1973.

Gli assiomi sono quasi una base per le eventuali obiezioni che i negazionisti possono ricevere in merito alle loro affermazioni e sulle loro pubblicazioni.

3. Continuità di intenti tra nazisti e negazionisti

Il diniego della Shoah apparteneva agli stessi nazisti: “Sin dall’inizio la cancellazione ha fatto parte dell’opera dello sterminio”⁸. Il nazismo negava non solo l’esistenza di un progetto eliminazionista, ma anche quella delle vittime.

Non era sufficiente l’annientamento nel presente; occorreva procedere a ritroso, estendendo la cancellazione sin nel passato. I carnefici delle SS sapevano che, distruggendo le tracce dei loro misfatti, avrebbero eliminato per sempre le loro vittime. Ne avrebbero cancellato l’esistenza non solo nel presente, ma anche in quel ricordo del passato che sarebbe stato possibile nel futuro⁹.

C’è una sorta di continuità tra l’opera dei nazisti e quella dei negazionisti: i secondi danno sostegno ai primi nel lavoro di occultamento, dalla distruzione degli uomini a quella del loro ricordo e di ogni memoria. Il regime nazista si era molto adoperato in tal senso, per eliminare le tracce delle camere a gas. Mentre le truppe sovietiche e quelle americane avanzavano, aveva disposto l’evacuazione dei prigionieri, bruciato i registri e fatto saltare in aria i forni crematori. La distruzione delle prove era l’unica possibilità di sopravvivenza, come lo è oggi per la destra radicale.

⁸ D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo, I profanatori della cenere*, Genova, Il nuovo Melangolo, 2012, p. 15.

⁹ Ivi, p. 16.

La cancellazione del marchio d'orrore dei campi è dunque la condizione anche per la sopravvivenza dei movimenti negazionisti. Il passo successivo sono le accuse agli ebrei stessi di aver organizzato e ispirato lo stesso Hitler. Le insinuazioni cospirazioniste sono ricorrenti in tutta la storia dell'antisemitismo¹⁰. In Italia il pianeta della destra, i reduci della Repubblica di Salò e il movimento sociale italiano sono stati sostanzialmente rimozionisti. L'occultamento è stato lo strumento che più ha favorito la loro presenza in Parlamento e sulla scena pubblica.

Il negazionismo ha avuto un ruolo rivitalizzante per i movimenti neo-nazisti. Nonostante la guerra e gli orrori, il discredito del fascismo e del nazismo, dopo la guerra hanno continuato a esserci gruppi di sostenitori. Inoltre la defascistizzazione e la denazificazione non era certo stata completata. Per i fan ancora rimasti del regime nazista, dove Hitler aveva fallito, nel futuro ci poteva ancora essere una chance di vittoria. Ma certo occorreva operare sull'Olocausto, demolire la credibilità delle vittime, mettere in discussione il numero dei morti e l'esistenza stessa delle camere a gas.

Due potevano essere i modi per riabilitare e mettere il nazismo sotto un'altra luce: il primo, il più duro e radicale, consisteva nella negazione completa della Shoah, vista come il frutto della propaganda ebraica; il secondo si "limitava" a negare l'intenzionalità genocidaria del nazismo, ma non le vittime che aveva fatto. Nonostante le differenze, alcuni punti rimanevano in comune: genocidio e camere a gas non sarebbero mai esistiti, la soluzione finale sarebbe stata l'espulsione degli ebrei verso l'est Europa, il numero delle vittime sarebbe stato inferiore a quello divulgato, il principale nemico dell'umanità non era stato Hitler ma Stalin, e il genocidio sarebbe stato un'invenzione degli alleati, meglio degli ebrei e in particolar modo dei sionisti.

Il punto cruciale di tutta la discussione di quegli anni rimaneva in ogni caso l'esistenza o meno delle camere a gas. Se ne è occupato in particolare Raul Hilberg, il quale ha

¹⁰ G. Germinario, *Visione cospirazionista della storia e immaginario antisemita*, «Teoria politica», XX, 3, settembre-dicembre, 2004, pp. 55-85.

sostenuto che se si costruisce una camera a gas per un'uccisione in massa della popolazione si ha già l'idea dell'annientamento. Non si vedono le vittime. E in questo anche consiste la criminalità e la pericolosità delle camere a gas. La negazione delle camere a gas non significa allora negare una parte di un evento, ma l'essenza stessa, uno dei concetti portanti di tutto il discorso. Quindi la negazione significa la negazione di milioni di morti¹¹.

Negando l'intenzionalismo delle alte gerarchie naziste, il negazionismo si colloca in quel filone di analisi storica definito funzionalista. La morte di milioni di ebrei sarebbe la conseguenza di un contesto, la guerra o le malattie. E le camere a gas sarebbero frutto della propaganda dei vincitori, che voleva umiliare e diffamare i vinti.

I negazionisti sono stati paragonati a dei bari con i quali neanche ci si siede al tavolo: interlocutori non credibili e sostanzialmente antisemiti. Il loro tentativo di accreditarsi scientificamente rientra infatti nella tradizione antisemita che considera "l'analisi sugli ebrei conseguenza di un'analisi scientifica dei mali della società". La loro pretesa di scientificità punta a screditare la storiografia tradizionale come ideologica e politicizzata.

4. Il negazionismo come movimento internazionale e il caso Faurisson

Il negazionismo è diventato un movimento internazionale. Non solo i paesi europei ma anche Australia, Canada, Stati Uniti, Giappone e mondo arabo hanno il loro negatore attivo sulla scena pubblica. Internet ha senz'altro accentuato la capacità di penetrazione di queste figure.

Uno dei negazionisti più discussi e più influenti all'interno di questo vero e proprio movimento internazionale è Robert Faurisson. Come altri e più di altri Faurisson, docente di critica letteraria all'Università di Lione, si è prodi-

¹¹ R. Hilberg, *The Destruction of European Jews*, Chicago, The Quadrangle books, 1967; trad. it. F. Sessi, *La distruzione degli ebrei*, Torino, Einaudi, 1999.

gato per fornire rispettabilità scientifica e credibilità accademica al negazionismo. Nei suoi testi parla continuamente di mistificazione, inganno, segreto, menzogna, truffa e contraffazione. Così Faurisson (1977) descrive i principi metodologici che impartisce ai suoi studenti:

Se, in un testo reputato storico (ma queste reputazioni non sono assimilabili al pregiudizio?) rilevano i nomi di “Napoleone” o della “Polonia”, vieto che la loro analisi parta da ciò che credono di sapere di Napoleone e della Polonia; essi devono accontentarsi di quanto si dice nel testo. Un testo così esaminato, nudo e crudo, con gli occhi del profano e senza affettazione, assume un rilievo interessante. Eccellente mezzo, d'altronde, per identificare le falsificazioni e le “fabbricazioni” di ogni genere. I miei allievi lo chiamano “metodo Ajax” perché lucida, scrosta, fa brillare¹².

Questo è il metodo che Faurisson utilizzerà anche per la lettura dei documenti sulla Shoah, che alla fine negherà completamente.

Esemplare è l'operazione che compie nel libro *Le journal d'Anne Frank est-il authentique?*, dove mira a dimostrare l'inautenticità del diario di Anna Frank. Mettere in discussione la veridicità del diario, considerato il peso anche mediatico che aveva avuto con il film e la diffusione nelle scuole, significava minare e mettere in discussione interamente la Shoah. Era un'operazione subdola che voleva insinuare diffidenza nelle persone. Come altri suoi predecessori, Faurisson sostiene che gli ebrei siano morti per malattia e cattiva igiene e che mentre “sui forni crematori di Auschwitz si possiedono migliaia di documenti, comprese le fatture, precise al centesimo, sulle camere a gas non si ha né un ordine di costruzione, né un progetto, né un'ordinazione, né una pianta, né una fattura, né una foto [...]”. Con cento processi non si è riusciti a far uscire nulla”. Uno dei punti cardine delle sue tesi era che Hitler non avesse mai dato un ordine di sterminio.

La sua lettera provocatoria, pubblicata su un settimanale, al direttore del centro documentazione ebraica di Tel

¹² Ivi, p. 20.

Aviv, in cui si chiedeva se le camere a gas fossero un mito o una realtà, scatena una vera e propria tempesta mediatica, non solo in Francia: Faurisson vuole aprire un dibattito tra gli storici e invita chiunque a trovare prove che non possano essere confutate. Tra il 1978 e il 1979 le sue dichiarazioni sono sui più importanti giornali francesi.

Alla fine «Le Monde» pubblica una lunga dichiarazione firmata da 34 storici, tra i quali Philippe Ariès, Fernand Braudel, François Furet, Jacques Le Goff, Léon Poliakov, Jean-Pierre Vernant, Paul Veyne e Pierre Vidal-Naquet:

Chiunque è libero di interpretare un fenomeno come il genocidio hitleriano secondo la filosofia che gli è propria. Chiunque è libero di fare o non fare confronti con altri eccidi precedenti, contemporanei o successivi. Chiunque è libero di riferirsi a un tipo o a un altro di spiegazione, chiunque è libero, al limite, di immaginare o di sognare che questi fatti mostruosi non abbiano avuto luogo. Purtroppo hanno avuto luogo e nessuno può negarne l'esistenza senza oltraggiare la verità. Non ci si deve chiedere come, tecnicamente, un tale assassinio di massa abbia potuto essere possibile. È stato possibile tecnicamente perché è avvenuto. Questo è il punto di partenza obbligato per qualsiasi indagine storica su questo argomento. Ci sentiamo in dovere di richiamare semplicemente questa verità: non c'è, non ci può essere alcuna discussione sull'esistenza delle camere a gas.

Con queste parole i firmatari esprimevano lo stupore di fronte alla messa in discussione di un dato incontrovertibile che non poteva essere argomento di interpretazione storiografica, dal momento che “chiunque metta in dubbio questo fatto incontrovertibile si autoesclude automaticamente dalla comunità scientifica”¹³.

Se di fronte all'attacco di Faurisson non si poteva certo rimanere in silenzio, è anche vero che le regole e le dinamiche della comunicazione fecero sì che alla discussione stessa venisse attribuito un peso ancora maggiore che al problema da cui si originava. Alla fine Faurisson appariva la vittima di una congiura o del solito complotto. Il fulcro del-

¹³ V. Pisanty, op. cit., p. 37.

la contesa non erano più le camere a gas ma la libertà di espressione e di ricerca scientifica. Il successo mediatico era assicurato (e infatti Faurisson sarà la star di un congresso internazionale negli Stati Uniti), ma la confusione sull'argomento senz'altro aumentò.

Tutta la strategia comunicativa e la retorica dei negazionisti punta a rompere la percezione collettiva della Shoah, il patrimonio umano di solidarietà verso le vittime, e quindi il collante comune delle società democratiche.

Condannato in Francia per il reato di crimini contro l'umanità, Faurisson fece ricorso al Comitato dei diritti umani dell'ONU. Il ricorso fu respinto con questa motivazione:

les propos tenus par l'auteur, replacés dans leur contexte intégral, étant dénaturé à faire naître ou à attiser des sentiments antisémites, la rescision visait à faire respecter le droit de la Communauté juive de ne pas craindre de vivre dans un climat d'antisémitisme¹⁴.

La condanna esplicita è direttamente rivolta all'antisemitismo contenuto nella tesi negazionista. Non interessa neanche il merito della discussione perché è evidente il pregiudizio antiebraico che comporta.

Nello stesso periodo altre nazioni si sono espresse diversamente: per esempio in Spagna, nel 1991, una sentenza del tribunale costituzionale ha considerato la mera falsificazione storica come riconducibile alla libertà di pensiero. Solo negli anni successivi sarà recepito il reato di negazionismo.

5. Gli Stati e la giurisprudenza di fronte al negazionismo

Negli anni in cui il negazionismo iniziava ad acquisire visibilità, i legislatori dell'Unione europea e quelli dei singoli Stati membri si sono avvalsi di una serie di documenti finalizzati a far emanare, agli Stati leggi volte a reprimere la negazione pubblica dei genocidi.

¹⁴ *Comité des droit del l'homme*, 58° session, 21 octobre - 8 novembre 1996, Communication n. 550/1993.

Se nel dibattito pubblico risulta spesso difficile essere assolutamente precisi nell'uso di certi termini, nel diritto questa chiarezza è la base minima necessaria per affrontare la questione del negazionismo¹⁵. L'antinegazionismo giuridico, partendo dalla Convenzione Internazionale sulla prevenzione e punizione del crimine di genocidio del 1948, "pretende di armare la repressione penale ed un'azione politica ed amministrativa efficace di prevenzione"¹⁶.

Il perseguimento del negazionismo pone molti problemi in relazione alla questione delle garanzie costituzionali come la libertà di coscienza, quella d'espressione e sull'autonomia della ricerca scientifica. D'altra parte sono però in gioco principi etici fondamentali e la tenuta delle società democratiche. Il 19 aprile del 2007 l'Unione Europea trova un accordo secondo il quale su razzismo e xenofobia tutti gli Stati membri avrebbero dovuto punire entro due anni questi delitti:

- Publicly inciting to violence or hatred, even by dissemination or distribution of tracts, pictures or other material, directed against a group of persons or a member of such a group defined by reference to race, colour, religion, descent or national or ethnic origin,
 - Publicly condoning, denying or grossly trivialising
 - crimes of genocide, crimes against humanity and war crimes as defined in the Statute of the International Criminal Court (Art. 6, 7 and 8) directed against a group of persons or a member of such a group defined by reference to race, colour, religion, descent or national or ethnic origin, and
 - crimes defined by the Tribunal of Nuremberg (Article 6 of the Charter of the International Military Tribunal, London Agreement of 1945) directed against a group of persons or a member of such a group defined by reference to race, colour, religion, descent or national or ethnic origin.
- Member States may choose to punish only conduct which is either carried out in a manner likely to disturb public order or which is threatening, abusive or insulting.

¹⁵ Per l'aspetto penale del negazionismo mi sono soprattutto riferita al testo di Jörg Luther, *Antinegazionismo nell'esperienza giuridica tedesca e comparata*, Società italiana per lo studio della storia contemporanea, 2008.

¹⁶ Ivi, p. 1.

La decisione-quadro, “vero e proprio mandato europeo di repressione penale del negazionismo”¹⁷ nel prevedere pene da uno a tre anni di reclusione, ha altresì premura di specificare, alquanto contraddittoriamente, che con essa non si intende pregiudicare la libertà di stampa, di espressione e di associazione, garantite dal diritto europeo e dalle costituzioni nazionali.

Con questa decisione la comunità europea ha esteso il reato di negazionismo a tutti i crimini contro l’umanità, riproponendo così, anche a livello della normativa europea, la questione dell’unicità della Shoah.

Posto che può essere senza dubbio un bene punire, e minacciare di punire, qualsivoglia atteggiamento razzista nei confronti di qualunque razza, etnia o religione esso si manifesti, [...] cosa resta di quel paradigma storiografico (l’unicità della Shoah) e in cosa si trasforma? Non rischia, in tal modo, di essere minimizzato al punto di essere s-travolto?¹⁸

Auschwitz, come “luogo estremo dell’esperienza umana”¹⁹, costituisce “una sintesi unica dei diversi elementi che si trovano in altri crimini o genocidi”²⁰.

La legislazione comunitaria considera la Shoah un paradigma a cui far riferimento per altri crimini e forme di discriminazione. Dietro questa necessità c’è certo l’esigenza di universalizzazione, ma nello stesso tempo si sottovaluta la rottura di civiltà che la Shoah ha significato. Non a caso si è parlato di una sorta di “revisionismo giuridico”²¹, con tutte le conseguenze che esso può comportare di fuga dalle responsabilità. I fatti escono parificati e la memoria offuscata.

Se si pretende che ogni atrocità sia già un caso limite e un assassinio valga una strage e una strage un genocidio sistematico, noi dimenticheremo ogni volta a quale limite gli uomini

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ D. Bifulco, *Negare l’evidenza. Diritto e storia di fronte alla menzogna di Auschwitz*, Milano, Franco Angeli, 2012, p. 75.

¹⁹ S. Levi della Torre, *Mosaico, attualità e inattualità degli ebrei*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, p. 63.

²⁰ E. Traverso, *La singolarità storica di Auschwitz*, in www.popoloprogressio.org.

²¹ D. Bifulco, op. cit., p. 76.

possono effettivamente arrivare, e siano arrivati. Affinché il mondo conosca se stesso occorre che quel limite non venga velato, ma che sia anzi messo in evidenza come paradigma²².

Vidal-Naquet ha vissuto sulla sua pelle (con l'appello lanciato in Francia contro i negazionisti) la contraddittorietà e pericolosità della repressione giudiziaria, che serve solo a moltiplicare la visibilità e la presenza.

Con questi personaggi ci si deve comportare come con gli agenti segreti della polizia o le spie: una volta identificati, bisogna sorvegliarli e controllarli; se li si arresta o li si espelle, ne prenderanno il posto altri, che saranno più difficili da individuare²³.

L'effetto perverso di tutto questo, con lo scatenarsi di una macchina mediatica irresponsabile e incontenibile, è la moltiplicazione dei martiri sull'altare della libertà d'espressione. Non a caso Vidal Naquet riferisce della sentenza d'appello del tribunale di Parigi che il 26 aprile del 1983 riconobbe la serietà del lavoro di Faurisson. E in Germania la legislazione antinegazionista non ha certo impedito il proliferare di pubblicazioni antisemite e negazioniste. Un tribunale non può decidere sulla storia, ma sul diritto sì. Un ordinamento democratico incorre in seri problemi ad avere leggi di questo tipo.

Fingiamo per un attimo che la maggioranza neghi l'Olocausto e che occupi le posizioni di potere. Se esiste un meccanismo di censura, chi crede nella realtà dell'Olocausto, a questo punto può essere censurato. Lo tollereremmo? Naturalmente no²⁴.

Anche al negazionista non va negato il diritto all'errore, ma va vietato di perseverare nell'ostentazione e nella diffusione di una convinzione che sacrifica ogni rispetto della dignità di quanti hanno pagato con la vita l'errore e il cinismo altrui²⁵.

²² S. Levi della Torre, op. cit., p. 63.

²³ P. Vidal-Naquet, op. cit., p. 218.

²⁴ M. Shermer, A. Grobman, *Denying History. Who says the Holocaust Never Happened and Why Do They Say It*, Berkeley (CA.), University of California Press, 2002; trad. it. *Negare la storia. L'Olocausto non è mai avvenuto: chi lo dice e perché*, Roma, Editori Riuniti, 2002, p. 50.

²⁵ J. Luther, op. cit.

A tal proposito la distinzione del Tribunale costituzionale federale tedesco, in merito alla sentenza sulla “menzogna di Auschwitz”, tra “asserzione di un fatto” e “manifestazione di un’opinione” può rappresentare un valido aiuto circa l’uso dello strumento penale per il negazionismo.

Il Tribunale tedesco stabilisce questa differenza per sottolineare l’evidenza di un uso strumentale o meno del negazionismo. Le opinioni godono del diritto della libertà d’espressione, sia che esse siano valide o meno, pericolose o innocue. Invece l’asserzione di un fatto comporta un rapporto con la realtà e la possibilità di verifica. Il che, precisa il giudice costituzionale tedesco, “non significa che l’asserzione di un fatto non sia coperta dalla garanzia di cui all’art. 5 GG (libertà di manifestazione del pensiero). Tuttavia, proprio in quanto le asserzioni, di fatto, poggiano su un rapporto immediato e, dal punto di vista di chi afferma, incontrovertibile con la realtà, esse sono protette dalla costituzione solo se non basate sulla menzogna”.

La scelta della Germania di immettere nel sistema il reato di negazionismo era stata preceduta da quelle di Israele, Francia e Austria. In Francia nel 1990 fu introdotta una nuova legge sulla stampa che già nel 1972 prevedeva un apposito reato d’istigazione all’odio o alla violenza nei confronti di un gruppo etnico, una nazione, una razza o una religione (art. 24). L’Austria (che aveva condannato Irving) inserì nella vecchia legge del 1948 sul divieto del partito nazionalsocialista due paragrafi nuovi: il primo puniva “chiunque compie attività in senso nazionalsocialista [...] con pena detentiva da uno fino a quindici anni, in caso di particolare pericolosità del reo o dell’attività fino a venti anni”, il secondo conteneva una disposizione specifica contro la negazione del genocidio nazionalsocialista.

Jörg Luther ben evidenzia le possibilità ampie a disposizione del legislatore:

- individuazione dei crimini negati: crimini contro il popolo ebraico, genocidio nazista commesso durante la seconda guerra mondiale, genocidio ai sensi della convenzione del 1948, genocidio perseguibile secondo le leggi nazionali, crimini contro l’umanità, crimini di guerra, crimini contro la pace, altri crimini nazisti o comunisti,

- forme di accertamento dei crimini negati: sentenze nazionali passate in giudicato, sentenze internazionali, sentenze straniere non contrarie all'ordine pubblico,
- definizione della condotta: negare il fatto, negare il disvalore, mettere in dubbio, minimizzare, approvare, tentare di giustificare ecc.
- definizione delle modalità: a mezzo stampa e altri mezzi di comunicazione pubblica, con qualsiasi mezzo (anche solo orale), in riunione pubblica, pubblicamente,
- eventuali profili soggettivi: intento di discreditarlo o discriminare una persona o un gruppo di persone per la loro razza, etnia o religione, intenzione di incitare o istigare a violenza, discriminazione, odio,
- offensività specifica: pericolo per ordine pubblico o per la "pace pubblica", violazione della dignità umana,
- scelta della fonte e della rubricazione: codice penale o legge speciale, legge di ratifica ed esecuzione del protocollo addizionale alla Convenzione Cybercrime²⁶.

6. Il caso italiano

La giurisprudenza costituzionale italiana prende le proprie mosse dalla sentenza n. 1/1957 sul reato di apologia del fascismo introdotto dalla legge Scelba (n. 645/1952), che punisce chiunque pubblicamente esalta esponenti, principi, fatti o metodi del fascismo.

La Corte aveva precisato che la condotta incriminata deve consistere non in una difesa elogiativa, ma in una esaltazione tale da poter condurre alla riorganizzazione del partito fascista.

Con la successiva restrittiva sentenza n. 74/1958 si precisava che vanno puniti solo atti idonei a creare un effettivo pericolo. In questo modo i saluti fascisti e le camicie nere a Predappio erano garantite e si proteggeva un certo fascismo nostalgico.

Questa la situazione in ambito giuridico, ma le controversie non mancavano a livello della dottrina.

²⁶ Ivi.

Lo stesso si può dire della giurisprudenza della Corte di cassazione in merito al reato di apologia del genocidio (art. 8, l. n. 962/1967), che ha considerato sanzionabile la mera condotta per la sua intollerabile inumanità. Pertanto non è escluso che nel mutato contesto europeo e internazionale questa giurisprudenza si sviluppi ulteriormente, e non si possa dare per scontata la costituzionalità di una legge antinegazionista.

Interessante è il tentativo di far rientrare questo reato nell'endiadi del rispetto dell'ordine pubblico e della sicurezza, cioè beni garantiti dalla Costituzione.

In sostanza, punire il negazionismo come radice di antisemitismo, razzismo e xenofobia potrebbe essere giustificato come un'esigenza dell'ordine pubblico comune europeo, specialmente nell'attuale momento di allargamento e approfondimento della pace nell'Unione europea.

Il 16 ottobre 2012, anniversario della deportazione degli ebrei di Roma, è stato presentato il Disegno di Legge antinegazionista a Palazzo Madama, alla presenza del Presidente del senato Renato Schifani.

Il Disegno di Legge "Modifiche all'articolo 3 della legge 13 ottobre 1975, n. 654, in materia di contrasto e repressione dei crimini di genocidio, crimini contro l'umanità e crimini di guerra, come definiti dagli articoli 6, 7 e 8 dello Statuto della Corte penale internazionale" vuole adeguare in questa materia la legislazione italiana a quella europea. La legge quadro del 2008 dell'Unione europea ha stabilito che i diritti fondamentali sono rispettati e sono conformi ai principi riconosciuti dell'articolo 6 del Trattato dell'Unione europea e comunque delle convenzioni a tutela dei diritti umani e di libertà.

Prima firmataria del Disegno di Legge è Silvana Amati, seguita dai senatori Lucio Malan, Rita Levi Montalcini, Anna Finocchiaro, Maurizio Gasparri e di altri 93 deputati di quasi tutti i Gruppi.

Si è quindi avviato un iter legislativo contro il quale si sono schierati molti intellettuali, che già si erano opposti alla cosiddetta legge Mancino del 2007.

Riporto qui alcune dichiarazioni pubblicate in un articolo di Gabriella Colarusso sul quotidiano on line *lettera 43*:

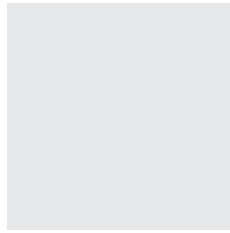
«Sono sfavorevole a tutti gli interventi legislativi che limitano la libertà di opinione. È una strada che non mi piace. Si sa dove inizia ma non si sa dove finisce», dice Fabio Levi. «Fare una legge contro il negazionismo è un modo per mettersi in pace con la coscienza. Ma non risolve il problema. Queste sono cose che si combattono con le idee. E poi come si fa a stabilire un confine tra opinione e falsità? Si finirebbe per discutere di cosa rientra nei limiti della legge e cosa no, e si dimenticherebbe il merito delle questioni».

Non si può imporre dall'alto una "visione del passato", dice lo storico Sergio Luzzatto: "c'è libertà di coscienza, opinione e ricerca storica in Italia. Non possiamo consegnare la cultura e la scienza al giudizio di magistrati e politica. Quante leggi dovremmo fare se no? Sul fascismo, sul terrorismo, sulla pace di Westfalia". È vero, ammette il professore al telefono da Parigi, che c'è una differenza tra opinioni e falsità, e quelle di Moffa sono delle falsità. "Ma è anche vero che non esiste l'obiettività storica. Il vero e il falso sono criteri *sub judice*. Più che i poliziotti, sono i colleghi di questo Moffa che devono assumersi la responsabilità di contrastare le sue assurde tesi".

Una legge contro il negazionismo, non farebbe altro che "sollevare dalle proprie responsabilità", gli fa eco Levi, "chi offre le sale per i convegni negazionisti, chi tace davanti al professore di Teramo". "E non dimentichiamo che il personaggio in questione è tecnicamente un nessuno, non ha mai portato contributi di nessun rilievo all'indagine storica, ma ha saputo sfruttare bene il circo mediatico che l'ha reso popolare. Moffa è come il serbo che ha invaso il campo a Genova. Entrambi hanno ottenuto quello che volevano: visibilità. Mentre gli storici seri non hanno alcuno spazio nel dibattito pubblico".

Parte seconda

**Costruzione della
memoria
e rappresentazioni
sociali**



Memoria della Shoah

1. Memoria e identità

“È lecito pensare che il contrario di oblio non sia memoria bensì giustizia”. Così Yerushalmi, aprendo una nuova prospettiva nella dialettica tra memoria e oblio, nella tensione perenne e necessaria dei due poli del discorso sulla memoria delle tragedie del Novecento, introduce un terzo elemento, quello della giustizia, che inquadra il problema sotto una luce diversa.

Nel corso del Novecento è mutata l'idea stessa di memoria¹. Su di essa si impernano la formazione dell'identità e la dialettica tra passato, presente e futuro. Nonostante l'apparente dicotomia e il rimando di specchi tra la retorica del nuovo e l'enfasi sulle tradizioni e sull'antico, il discorso sulla memoria non può prescindere dalla dimensione del presente, dalle sue esigenze e urgenze. Attorno a questa necessità si aprono nuovi paradigmi relativamente al rapporto tra ricordo-identità e perpetuazione culturale. L'aspetto normativo e storico nonché quello narrativo stabiliscono le fondamenta dell'appartenenza e dell'identità. Ogni cultura sviluppa così le proprie “memorie”, unendo la dimensione temporale e spaziale a quella sociale. La globalizzazione è segnata da una sovraesposizione della memoria, da una esagerata centralità che è stata definita abu-

¹ Va riconosciuto alla riflessione di Halbwachs un ruolo in questo mutamento di rotta.

so della memoria. La memoria per la memoria, priva di qualità e determinazione, assume i connotati di un rituale che va a colmare un vuoto identitario nei confronti di una paura senza volto delle frontiere aperte e nel recupero di tradizioni crollate.

Diversi fattori hanno favorito l'evoluzione della riflessione sulla memoria in relazione ai veloci mutamenti nella modernità e nelle società democratiche.

Già Aleida Assmann aveva messo in relazione questo cambiamento e ampliamento di passo del dibattito intorno alla memoria con le tecnologie della rete, che hanno creato un mutamento radicale perfino nelle mentalità attivando così una rivoluzione culturale paragonabile a quella della diffusione della stampa. In questo senso abbiamo un'esteriorizzazione progressiva della memoria che muta profondamente il senso del ricordare. Assmann sottolineava come, a differenza del ricordo individuale, "a livello collettivo ed istituzionale questo processo viene pilotato da una precisa politica del ricordo, o, più precisamente, da una precisa politica dell'oblio. Non esiste memoria culturale capace di autodeterminarsi: essa deve necessariamente fondarsi su mediatori e politiche mirate"².

Ecco quindi che l'idea di una costruzione della memoria, di un ruolo politico nelle scelte di cosa ricordare e cosa invece dimenticare, emerge in maniera evidente e spesso non casuale. Halbwachs non approfondisce il tema dei mediatori della memoria, per lui "ricordare è attualizzare la memoria di un gruppo" e dunque dargli un'identità.

La valenza sociale della memoria individuale e la sua dialettica con la memoria collettiva da tempo sono state analizzate. "La memoria è plurale", dice Pontalis (possiamo pensare contemporaneamente a memorie e Memoria). E, in effetti, ci sono diversi generi di memoria ma anche differenti tipi di funzioni: una memoria affettiva e una di tipo più razionale, una individuale e una collettiva, quella che

² A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1999; trad. it. di S. Paparelli, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino, 2002.

passa tra le generazioni e la memoria di ciò di cui non si è fatto esperienza. Facendo riferimento a due testi diversi Raffaella Di Castro³ cita le parole di Freud: “è la funzione che si riferisce alla traccia mnestica, [...] la facoltà di subire alterazioni permanenti a seguito di un evento”⁴. Quindi le tracce s’intersecano e si snodano come in una “catena di associazioni come gli alberi genealogici”.

Un particolare nodo critico è rappresentato dal legame tra identità collettiva e memoria. La memoria dà forza all’identità ma è allo stesso tempo una possibile gabbia per la scelta di assunzione d’identità diversa. La memoria possiede anche una carica critica e destabilizzante, può denudare la costruzione del presente e l’idealizzazione dell’esistente. Il dilemma che ci troviamo davanti è quello di riuscire a svelare le politiche dell’identità che portano a un uso selettivo della memoria e del passato a difesa dei propri interessi. L’elaborazione critica e il continuo confronto con il passato sono l’unica strada per un’assunzione di responsabilità nei confronti della propria storia, ma in fondo anche nei confronti del futuro.

La rappresentazione sociale del passato riflette le esigenze dei gruppi e si accorda con esse. Il passato cambia e diventa terreno di contesa e conflitti, posta in gioco tra gruppi e interessi contrapposti. La memoria collettiva è allora il risultato di uno scontro in cui i rapporti di potere, e soprattutto il potere sui mezzi di comunicazione di massa, sono determinanti.

2. L’elaborazione collettiva della Shoah

In questo ambito si situa la questione cruciale dell’elaborazione collettiva della Shoah. La Shoah è un trauma culturale, un luogo della memoria per l’identità ebraica. “La ritualizzazione degli eventi più gioiosi e di quelli più dolo-

³ R. Di Castro, *Testimoni del non provato. Ricordare, pensare, immaginare la Shoah nella terza generazione*, Roma, Carocci, 2008, p. 101.

⁴ S. Freud, *Entwurf einer Psychologie*, 1895; trad. it. *Progetto di una psicologia* (1895), in *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, vol. I, p. 179.

rosi è un'esigenza primaria di ogni tradizione. Il problema nasce quando la tradizione codificata diventa muta, o rischia di essere tale. Nella storia ebraica questa frattura si è verificata molte volte. Dopo la distruzione del Tempio, la sfida era quella di vivere in assenza di un territorio. La Shoah ha portato al suo estremo limite questa frattura⁵. La frattura collettiva e il cambiamento profondo dopo Auschwitz hanno investito le fondamenta stesse della civiltà, hanno colpito nel profondo anche i simboli dell'Europa e i suoi valori, etici e religiosi. Nulla poteva essere più come prima, persino l'arte e la poesia, come sosteneva Adorno. Le categorie interpretative, storiche ed epistemologiche non reggono più di fronte alla tragicità dell'evento che ha mutato l'idea stessa di umanità e la percezione che l'uomo ha di se stesso. Ma nonostante questo, lo sterminio degli ebrei non deve uscire dalla storia per trasformarsi in simbolo ma, come dice Friedlander, resta e deve restare un fatto accessibile all'interpretazione come ogni altro evento storico.

Lo studio della memoria è stato definito non paradigmatico⁶, eppure la memoria della Shoah, per la sua centralità nella storia europea, è assurta quasi a paradigma di ogni memoria. Si fa riferimento a questa ogni volta che occorre definire e porre le basi del futuro racconto storico. È un passaggio ineludibile del nostro vivere contemporaneo, a cui siamo costretti a dare un nome e rispetto al quale siamo tenuti a porci delle domande.

La storia della Shoah è anche la storia del suo racconto e delle rappresentazioni identitarie che i gruppi si sono dati, è la storia della costruzione della memoria. E gli strumenti della sociologia ben riescono a mettere in evidenza gli attori in gioco e le culture a loro sottese. La narrazione della Shoah cambia a seconda dei vari momenti storici corrispondendo alle varie autorappresentazioni dei gruppi o

⁵ D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto: l'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, Venezia, Marsilio, 2005.

⁶ J. Olick, J. Robbins, *Social Memory Studies: From "collective memory" to historical sociology of Mnemonic Practices*, «Annual review of sociology», 1998, p. 106.

ai bisogni delle collettività. È un campo simbolico, terreno di scontro e di competizioni tra attori sociali diversi: “può accadere che gli ebrei sentano la memoria della Shoah come una fedeltà, come un lutto che non può essere elaborato”⁷. La differenza di percezione tra ebrei e non ebrei è un aspetto del problema che non va sottaciuto. La parola “zakhor” in ebraico significa “ricorda” e compare almeno 169 volte nella Bibbia. Il ricordo è centrale per il popolo ebraico, presente nella vita quotidiana e nei rituali religiosi più importanti. L’ingiunzione a ricordare è sentita come un comandamento religioso: “Lo storico è il medico della memoria. Ha la responsabilità di curare le ferite. E come il dottore deve agire perché il suo paziente è malato, così lo storico deve tener presente l’esigenza morale di rimettere in sesto i ricordi di una nazione, o dell’umanità”⁸.

Abbiamo visto come la Shoah sia entrata prepotentemente nel discorso pubblico israeliano, ma anche in quello mondiale solo con il processo Eichmann. È entrata come storia, come memoria, ma anche come metafora, come uso strumentale per il presente. Susan Sontag definì il processo “un grande atto di dedizione tramite la memoria e di rinnovamento del dolore ammantato delle forme della legalità e dell’obiettività scientifica”⁹. La Shoah diventava una metafora di tutto quello che il popolo israeliano poteva imparare dalla propria tragedia. Lo Stato poteva ora difendere i propri figli e un tribunale nazionale era la dimostrazione della forza morale del nuovo paese. Il processo avrebbe dovuto educare la gioventù israeliana.

Sofferarsi sulla rappresentazione e sulla costruzione dell’idea di “trauma universale” non significa prescindere dalla storia, dagli eventi concreti della tragedia della Shoah.

⁷ A. Rossi Doria, *Invocazioni della memoria e ragioni della storia: a proposito del “Giorno della memoria”*, in *Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico*, Roma, Carocci, 2005, pp. 91-101.

⁸ Y. H. Yerushalmi, *Zakhor. Jewish Memory and Jewish History*, Seattle, University of Washington Press, 1982; trad. it. *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche editrice, 1983, p. 104.

⁹ S. Sontag, *Reflection on the Deputy*, in E. Bentley (a cura di), *The storm over the Deputy*, New York, Grove Press, 1964, pp. 118-123.

Ma la memoria collettiva, le sue pratiche, la sua affermazione, il suo mutamento sono essenziali per la comprensione delle identità collettive. Il trauma culturale ha bisogno di tempo per essere compreso, analizzato ed elaborato. È una vera e propria “battaglia di significati”, come è stata definita da Alexander¹⁰, che si gioca nel discorso pubblico amplificato oggi dai mezzi di comunicazione di massa.

Abbiamo visto come in Italia la formazione dell'identità collettiva si sia a lungo nutrita del racconto della Resistenza, un racconto di trionfo contro l'oppressore fascista e nazi-fascista. Il trionfo non poteva prevedere una memoria critica, autoriflessiva, sulla società italiana e sulle responsabilità diffuse e articolate della persecuzione. La storia, come ha ben evidenziato Alexander, era un capitolo della tragedia della seconda guerra mondiale; solo successivamente il trauma culturale venne messo in evidenza da molteplici mediazioni e modalità di rappresentazioni e narrazioni diverse. Solo in tempi relativamente recenti gli studiosi e il dibattito pubblico hanno concentrato l'attenzione sulla preservazione della memoria collettiva della Shoah attraverso gli eventi collettivi, i riti e le cerimonie.

3. La Giornata della Memoria: dovere della memoria vs lavoro della memoria

La discussione sul tema ha subito un'accelerazione negli ultimi dieci anni in Italia e ancora di più in Europa con l'istituzione della Giornata della memoria. Il dibattito è uscito dall'ambito strettamente accademico per acquisire una sua autonomia nella sfera pubblica e una forza nella coscienza collettiva. La riflessione sul significato di questa ferita nel cuore della civiltà europea ha impegnato intellettuali che ne hanno fatto in parte anche una missione. Il discorso è stato spesso rivolto verso il futuro, verso la costruzione dello Stato a livello politico e la ridefinizione dell'identità e della coscienza delle nuove generazioni.

¹⁰ J. Alexander, *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Bologna, Il Mulino, 2006.

Nelle intenzioni dei promotori della Legge italiana istitutiva della Giornata della memoria era esplicito un forte investimento per la costruzione di una coscienza pubblica fondata sul rapporto con la storia. La Legge 211/2000 veniva approvata all'unanimità nella stessa aula della Camera dei Deputati dove nel 1938 erano state votate, sempre all'unanimità, le leggi razziali. La scelta della data, maturata dopo un lungo dibattito, cadde sul 27 gennaio, giorno simbolo della liberazione di Auschwitz dalle truppe sovietiche: una data europea e mondiale che ebbe la meglio contro quella del 16 ottobre 1943, che avrebbe concentrato l'attenzione sull'Italia e sulle sue responsabilità. Le date non sono mai casuali, corrispondono alla valorizzazione di un certo evento rispetto a un altro, alla concentrazione dell'attenzione e a una sedimentazione della memoria su certi avvenimenti piuttosto che su altri. Scegliere il 27 gennaio significa sì riconoscere la portata di un trauma universale, che tuttavia viene collocato fuori, lontano.

E d'altra parte la Giornata della memoria è stata istituzionalizzata in Italia proprio nel momento in cui si sono acutizzate le divisioni e i conflitti sui temi della Resistenza e sull'interpretazione del passato.

Solo nel 2005 le Nazioni Unite hanno approvato la risoluzione 60/7 per l'istituzione dell'International Day of Commemoration in memory of the victims of the Holocaust. Tutti i paesi membri vengono esortati a trattare i temi dell'Olocausto nei programmi scolastici e a mobilitare la società civile verso una coscienza critica. L'Onu è arrivata quasi dieci anni dopo la Germania, che nel 1996 aveva istituito il Giorno del ricordo delle vittime del nazionalsocialismo.

Oggi non possiamo certo affermare che si sia giunti a una diffusa e consapevole coscienza critica, nonostante il lavoro che si svolge in ambito didattico, soprattutto nelle scuole medie e superiori, sia spesso di grande qualità e spessore. Difficile presagire come si evolverà la giornata, la commemorazione, ma soprattutto il senso che avrà nella coscienza collettiva. Si può prevedere un isterilimento dell'aspetto emozionale di pari passo con quello cognitivo. Il dovere della memoria dovrà essere capace di lasciare il po-

sto al lavoro della memoria, contro un abuso e un surriscaldamento delle informazioni. Questo è il pericolo di un'assuefazione mediatica che immobilizza il vero intento della giornata della memoria vanificandolo, impoverendolo, in una parola banalizzando la Shoah. La stessa parola memoria, abusata nell'uso retorico, perde dunque spessore e significato. La soluzione è allora una didattica della Shoah, un processo educativo, la conoscenza della storia che si innesta proficuamente nel discorso della memoria arricchendolo di senso e concretezza. Il punto debole è individuabile nella politica e nei mass media. Più profondo è il rischio della stanca ripetizione, dell'indifferenza e del senso di saturazione. I quotidiani concentrano chiaramente l'attenzione sulle singole storie, funzionali alle narrazioni giornalistiche. L'elemento emozionale, la piccola storia locale, supera largamente il discorso storico, che raramente viene approfondito o preso in considerazione, dandolo per scontato e creando così la frattura tra storia e memoria. La commemorazione, dunque, non basta, ma ha una forte valenza simbolica.

La giornata della memoria, la sua istituzione per legge, è un punto di partenza per riflettere sul suo significato, su come viene percepita, amplificata o negata dai media, e sulla necessità che la commemorazione evolva in una elaborazione critica. Il percorso didattico ha dunque un grande valore etico e conoscitivo.

In tal senso la memoria della Shoah si innesta proficuamente nella problematica dell'identità e dell'interculturale. La sua centralità per la memoria europea è dovuta all'enormità stessa della ferita che ha rimesso in discussione il valore stesso dell'umanità e del suo pensiero. Ma a fronte di questa centralità si è molto discusso del rischio della ritualizzazione e della monumentalizzazione, della creazione di una memoria feticcio, di un idolo che svuoterebbe il significato della storia e renderebbe la Shoah come la rappresentazione quasi fuori del tempo di un male radicale, indicibile.

La memoria non può dimenticare la storia, e il livello emotivo, simbolico, del discorso non può prescindere da quello conoscitivo. I due piani devono camminare parallelamente. Bisogna guardarsi dal rischio di cadere in un eccesso di

memoria, in una memoria ripetizione, ben diversa dalla memoria critica, come dice Ricoeur¹¹.

Oggi assistiamo alle più disparate discussioni critiche nei confronti della memoria, soprattutto nel suo rapporto con la storia. Tuttavia, lo spazio pluridimensionale della memoria e le sue molteplici funzioni anche affettive, simboliche sono centrali per un discorso etico in tal senso. Ecco allora che nasce l'esigenza di superare il paradosso per cui da una parte si criticano la memoria e la sua ritualizzazione, mentre dall'altra vengono elette a feticcio, sorta di idea mitica e fine a se stessa. E l'oblio si pone come necessità stessa della memoria. Ma dopo Auschwitz, dice Weinrich, l'oblio non è più lecito. Non ci può neanche essere arte dell'oblio”¹².

4. Un'altra memoria: il Ghetto di Varsavia

Con l'istituzione della Giornata della memoria, il dibattito sulla Shoah in Italia e in Europa è uscito dall'ambito accademico e ha acquisito una sua forza nella sfera pubblica e nella costruzione della coscienza collettiva.

Tuttavia, la costruzione della memoria della Shoah non si è sviluppata intorno al tema della resistenza ebraica, della lotta, bensì sulle urla dall'inferno di Auschwitz. La comune percezione, per lungo tempo, è stata quella dell'ebreo passivo, incapace di reagire, vittima sacrificale sull'altare del nulla.

La concentrazione di iniziative di commemorazione sugli episodi più tragici della guerra e sulla vita dei campi di sterminio ha fatto sì che la memoria dei momenti di resistenza venisse relegata ai margini. Nonostante la vasta memorialistica, diari e resoconti dall'alto valore sociologico, il caso di Varsavia, per quanto emblematico, non ha così assunto la centralità che merita nel discorso pubblico e nella costruzione della memoria collettiva.

¹¹ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000; trad. it. *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

¹² H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München, Beck, 1997; trad. it. *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 256.

Eppure la rivolta del ghetto di Varsavia è assurta a simbolo della resistenza, e non solo ebraica.

Se in Italia il suo ricordo ha avuto un ruolo di secondo piano, diverso è il discorso per le commemorazioni negli Stati Uniti. A tal proposito è molto interessante la disputa, ricostruita da Chaim Waxman, che ha diviso gli ebrei americani ortodossi da quelli più secolari sulla data dell'Holocaust Memorial Day. Gli ebrei secolari volevano che cadesse vicino ai giorni della rivolta del Ghetto di Varsavia, che riconoscesse il valore di quella storia e di quella lotta. Gli ebrei ultraortodossi, invece, che consideravano la Shoah solo come un momento di tutta la storia dell'antisemitismo, si opponevano a questa ipotesi, perché il mese di Nissan è considerato il mese della gioia per la tradizione plurimillennaria ebraica. Commemorare l'evento tragico della Shoah in un momento destinato alla gioia avrebbe creato una frattura profonda con la tradizione. Tuttavia, alla fine la spuntò la posizione degli ebrei secolari, che sono quindi venuti meno a una tradizione, creandone però un'altra¹³.

Questo è un esempio di ricostruzione di un senso e di una tradizione che ha fatto i conti con le esigenze della contemporaneità, rompendo con il più vecchio ebraismo ortodosso. Inserire il momento di lotta nel Memorial Day ha significato dare un preciso risalto alla rivolta del Ghetto.

Uno sguardo sociologico alla vita del ghetto può aiutarci a comprendere le dinamiche della rivolta e il suo significato per noi, per la ricostruzione di quel pezzo di storia e della sua memoria.

Il ghetto era stato istituito già nel 1940, eppure solo nel 1943 iniziò la rivolta. Come mai? Perché nessuno osava resistere?

Ben tre anni trascorsero prima che svanissero tutte le speranze e le illusioni. Le persone che si mobilitarono e presero parte alla resistenza ebraica erano già membri di

¹³ R. Williams, *Responses to the Holocaust. Discussing Jewish identity through the perspective of social construction*, in J. M. Gerson, D. L. Wolf (a cura di), *Sociology confronts the Holocaust. Memories and identities in Jewish Diaspora*, Durham-London, Duke University Press, 2007.

movimenti politici, e per lo più legate da una rete di relazioni, anche di amicizia. Coloro i quali furono via via coinvolti avevano un rapporto di prossimità con chi si esponeva in prima persona. Come sempre l'attivismo esige un processo identitario, un sentimento condiviso di un senso di appartenenza e destino comuni. L'azione di rivolta non è possibile senza un'identità collettiva, è anzi essa stessa un prolungamento dell'identità.

La rivolta era sentita come troppo rischiosa, non necessaria, come non risolutiva della grave situazione. Solo quando le illusioni caddero una a una, quando l'intenzione dei tedeschi fu chiara, uno stato d'animo nuovo, diverso, prese il sopravvento. Non si poteva più accettare di andare a morire senza nulla fare, provare, combattere.

Borzykowski ben descrive la rassegnazione di molti ma anche la determinazione di chi scelse di morire nella lotta:

Come gli altri, noi sentivamo la morte vicina, ma non volevamo vederla arrivare passivamente. I membri del movimento Halutz vivevano una vita di gruppo ed erano in una condizione morale e spirituale diversa dal resto del ghetto. C'era una vita sociale, le persone vivevano con i problemi della comunità e della nazione [...]. La vita comunitaria, di gruppo, ci rendeva più semplice e facile sopportare il peso della solitudine e dell'isolamento che gravava così pesantemente su tutti gli altri ebrei del ghetto. Gli antichi legami tra di noi, di solidarietà e fraternità, e la preparazione per la battaglia contro il nemico rafforzavano il nostro spirito¹⁴.

Queste parole spiegano meglio di qualunque altra analisi l'importanza del senso di condivisione e di gruppo che univa i combattenti del ghetto. Era proprio il sentimento identitario, la coscienza collettiva a dare un senso diverso a quella morte straordinaria. Chi lottava sapeva che quella morte poteva essere un segnale per le future generazioni e un pezzo importante per la memoria.

Tuttavia, il lavoro di costruzione della memoria, come dicevamo all'inizio, non ha ancora pienamente dato un posto d'onore a quella rivolta. Quello che noi ricordiamo,

¹⁴ T. Borzykowski, *Between Tumbling Walls*, Hakibbutz Hameuchad Publishing House, 1976 (trad. mia).

quello che noi trasmettiamo ai giovani con pezzi di storia e di storie, assume un significato ben preciso. Se la memoria della Shoah, per la sua centralità, è diventata quasi il paradigma anche di altre memorie, il ricordo della rivolta ci restituisce il senso dell'importanza della dignità umana. Con quella rivolta si è voluto parlare al mondo. Era chiaro ai combattenti del ghetto che non c'era speranza in quella lotta ma, come scriverà nel suo diario Hirsch Berlinski, “era comunque meglio morire con dignità e non come animali cacciati [...]. Non c'è altra via d'uscita, quello che ci rimane è combattere [...] solo agendo in questo modo possiamo mostrare al mondo [...] che non siamo andati passivamente alla macellazione”¹⁵.

Un volantino che circolava nel ghetto ben esemplificava questo stato d'animo e questa consapevole scelta di fare della propria morte una testimonianza: “Combattere, morire, per l'onore del nostro popolo”.

¹⁵ Cit. in R. Ainsztein, *The Warsaw Ghetto revolt*, New York, Holocaust Library, 36-37, 1979.

Capitolo 6

Gi Judenräte

Nella strategia nazista – e si colga la perversione di questo aspetto – le vittime dovevano diventare partecipi della loro distruzione. Per rendere più efficiente la macchina dello sterminio, esse ne erano parte integrante. Le loro razionali strategie di sopravvivenza dovevano diventare funzionali a quelle dei carnefici. L'elemento più doloroso di questa storia è che i sopravvissuti si sono dovuti sentire in colpa e autogiustificare per essere rimasti in vita: la loro era “una colpa”, perché qualcun altro era morto al loro posto; anche quando non avevano alcuna responsabilità, una voce nel profondo diceva loro “tu sei vivo perché qualcun altro è stato selezionato al posto tuo; ogni tuo atto finalizzato a sopravvivere e a ritardare la tua eliminazione ha significato la morte di qualcun altro”. Quando poi si era membri degli *Judenräte*, i Consigli ebraici che amministrarono i ghetti durante lo sterminio, “la colpa” assumeva un carattere esponenziale per via dei privilegi, della maggiore disponibilità di cibo, che non salvavano certo la persona dalla deportazione, semmai potevano al massimo ritardare il momento di qualche mese – nella strategia nazista chi sapeva non poteva vivere più di un certo periodo.

I membri dei Sonderkommando che conducevano gli ebrei nelle camere a gas e i dirigenti ebraici costretti a compilare le liste delle persone da deportare costituiscono due aspetti di un perverso sistema definito “zona grigia”.

Se non si tiene conto di questo aspetto, si rischia di partecipare, consapevolmente o meno, alla perversa logica

con cui è stato realizzato lo sterminio. Dopo la tragedia, la beffa.

I Consigli ebraici erano uno strumento fondamentale per la politica dei nazisti nei confronti degli ebrei. La loro costituzione era considerata un tassello importante per rendere “il lavoro” più “semplice”, indispensabile per la soluzione della questione ebraica, e aveva diversi scopi essenziali di cui all'epoca non era possibile cogliere la reale portata¹. I Consigli dovevano permettere senza eccessivi sforzi alle truppe di svolgere il loro lavoro altrove, sui fronti di guerra. Affidare loro il controllo dell'ordine e il lavoro burocratico era anche un mezzo per scaricare su di essi le proprie responsabilità e l'ostilità delle vittime. L'esito era devastante. Tutti erano in realtà condannati a morire. Il fatto che qualcuno morisse prima e qualcuno dopo, che qualcuno stesse relativamente meglio e altri fossero del tutto privi di ogni possibilità di vita, spaccava dall'interno la comunità. Si consideri poi che la popolazione del ghetto era stata concentrata a forza, che le persone venivano da luoghi lontani e non si conoscevano, talora parlavano lingue diverse e non si capivano. I Consigli furono posti a gestire, con scarsissime risorse, la drammatica quotidianità di comunità disperate e disorientate, stipate in spazi ristrettissimi, assillate dalla fame, dalle epidemie e dalla morte. I loro uffici vennero avviluppati da una macchina burocratica articolata e abnorme.

Ad alimentare i rancori e il risentimento erano soprattutto i privilegi di cui essi godevano e la politica di reperimento delle risorse che si basava il più delle volte su una tassazione iniqua.

Il giudizio impietoso cui gli Judenräte sono andati per lungo tempo incontro non ha tenuto conto del contesto. In una situazione precaria ed estrema come quella del ghetto la società ebraica subì una radicale modificazione che causò l'insorgere di una forte disuguaglianza sociale e conseguenti tensioni all'interno delle comunità.

¹ S. Adler, *In the Warsaw Ghetto 1940-1943. An account of a Witness*, Jerusalem, Yad Vashem, 1982, p. 252; trad. it. in G. Corni, *I ghetti di Hitler: voci da una società sotto assedio*, Bologna, Il Mulino, 2001.

Nel ghetto il prezzo della vita saliva, la moralità veniva logorata e la fame e il principio di sopravvivenza erano elevati a unici valori fondamentali; ecco dunque che ebbero origine nuove classi sociali. Pressati da una parte dal risentimento e dalle esigenze della comunità, dall'altra da centinaia di direttive naziste, vedremo come i membri degli Judenräte tentarono di guidare la popolazione ebraica attuando due diverse strategie, la prima basata sul tentativo di mediazione e corruzione delle autorità tedesche, la seconda improntata all'idea del lavoro come salvezza, allo scopo di dimostrare come estrema ancora di salvataggio "l'utilità economica"².

I Consigli erano considerati al tempo stesso vittime designate e ingranaggi di una macchina di sterminio generalizzato. In questa situazione inimmaginabile e completamente nuova rispetto a ogni forma di oppressione e dominazione del passato, assediati da ogni parte, cercavano di mantenere in vita la comunità, seppur tra mille pericoli e problemi, avendo come unica speranza la fine delle ostilità e la vittoria degli alleati.

I nazisti realizzarono un inferno in terra, in cui l'etica e i valori subirono un radicale mutamento tanto che perfino i migliori vacillarono e anche i peggiori ebbero un lampo di onestà³.

"Improvvisamente", scrive Katz, "ci si rende conto di cosa succede in un mondo di male assoluto"⁴.

Un mondo alla rovescia in cui tutto ciò che era l'uomo fu spazzato via e la distruzione di un popolo coincise con la demolizione di ogni valore umano.

1. Lo sconvolgimento della vita nel ghetto

Durante il processo di Norimberga i filmati di guerra rivestirono un ruolo molto importante: per la prima volta entrarono nelle aule di un tribunale e furono utilizzati come

² G. Corni, op. cit., pp. 274-275..

³ Ivi, pp. IX-XIX.

⁴ Ibidem.

prove. Accanto ad essi iniziarono a fare la loro comparsa negli Stati Uniti film con intento didattico o propagandistico, mentre i documentari che più crudamente testimoniavano la realtà dei campi di sterminio andarono scomparendo per la violenza delle loro immagini.

La concentrazione di enormi masse di popolazione provenienti da ogni parte della Polonia nelle piccole aree sovraffollate dei ghetti portò alla dissoluzione dei legami preesistenti. Sulla disuguaglianza sociale tra chi aveva qualcosa e chi aveva perduto tutto i nazisti puntavano per minare alle radici la solidarietà interna, acuire le divisioni e le tensioni e impedire ogni velleità di opposizione.

Bersagliati dalle direttive naziste, ridotti a guidare una comunità in frantumi, immersi in un mondo in cui il sentimento di una responsabilità condivisa andava sgretolandosi, i funzionari degli Judenräte compirono scelte e attuarono strategie diverse allo scopo di salvare le comunità in situazioni impossibili.

Lo stravolgimento delle condizioni di vita ebbe come conseguenza una realtà sociale contrassegnata da nuove gerarchie e ruoli.

La difficoltà nello studio della società del ghetto deriva dalla variabilità delle comunità che, durante tutto il periodo della loro esistenza, subirono continui mutamenti. Da una parte i rastrellamenti, le deportazioni e le esecuzioni portarono a una diminuzione degli abitanti, dall'altra le migrazioni forzate, causate dalla distruzione dei ghetti nei villaggi e nelle cittadine più piccole, provocarono un aumento continuo della popolazione.

A seguito della ghetizzazione forzata, i contrasti interni non poterono che aumentare. La lotta quotidiana per il pane, la fame endemica, l'immagine dei cadaveri per strada, tutto contribuiva a rendere la vita un incubo⁵. La comunità era contraddistinta da un intenso fermento e dalla divisione fra una maggioranza di persone schiacciate dalla povertà e una minoranza che viveva in uno stato di relativo benessere.

⁵ S. Gringauz, *The Ghetto as an Experiment of Jewish Social Organization*, «Jewish Social Studies», 11, 1949, p. 13.

Nella parole di un testimone gli abitanti del ghetto di Lodz erano così ripartiti:

1) Coloro che hanno tutto in abbondanza, il meglio del meglio; 2) coloro che sono vicini ai primi e per i quali arriva comunque qualcosa come scarto; 3) coloro che non intendono crepare e che vanno a cercare di ottenere qualche distribuzione e, se non è possibile altrimenti, ricorrono anche a mezzi illegali; 4) la grande massa, che muore di fame⁶.

In cima alla gerarchia si trovavano dunque i membri degli Judenräte e della polizia del ghetto, poi le persone che possedevano un lavoro e una certificazione e infine la massa della popolazione che moriva di fame.

Questa struttura sociale, caratterizzata da forte instabilità, subì un'ulteriore trasformazione nella fase finale dello sterminio, quando i privilegi e il potere dei membri degli Judenräte e della polizia del ghetto si rivelarono pressoché nulli.

In un contesto così estremo il cibo – e dunque la fame – divenne il maggior elemento di divergenza sociale. Proprio per questo i ristoranti esistenti nei ghetti più grandi rappresentavano lo spazio di cristallizzazione delle disuguaglianze. A Varsavia, fino al settembre del 1942 esisteva una serie di ristoranti e caffè con pianista in cui si potevano trovare i ricchi del ghetto, ossia membri della polizia ebraica e dello Judenräte, ma anche contrabbandieri. Attorno a questi locali ruotavano alte somme di denaro e attività illecite. Quando la propaganda nazista decise di girare un documentario sul ghetto di Varsavia utilizzò questo tema per dare il colpo di grazia all'immagine degli ebrei del ghetto presentati come privi di "moralità".

Gli Judenräte erano consapevoli che il permanere delle ricchezze e di un certo livello di benessere all'interno del ghetto poteva attirare l'attenzione e le rappresaglie dei nazisti, che puntavano a spogliare di ogni bene la popolazione ghettizzata.

⁶ B. Rosenfeld, G. Luckner (a cura di), *Lebenszeichen aus Piaski. Briefe Deportierter aus dem Distrikt Lublin 1940-1943*, München, DTV, 1970, p. 209, in G. Corni, op. cit., 2, p. 168.

In alcuni ghetti, come a Varsavia e a Bialystok, si tentò di attenuare le differenze sociali con alcuni provvedimenti che però si rivelarono inefficaci. In molti reclamavano una politica fiscale meno iniqua e un aiuto concreto nei confronti dei più deboli.⁷

Nella nuova società del ghetto si possono rinvenire fattori di continuità e al tempo stesso di rottura con il passato. Le vecchie élite – la borghesia, gli intellettuali e le guide spirituali – persero progressivamente il loro potere, mentre, accanto ai pochi che riuscirono a mantenere un ruolo egemonico, ne nacquero di nuove, proprio a seguito del processo di ghettizzazione. L'isolamento degli ebrei all'interno di determinate aree portò a un allentamento dei legami sociali tradizionali che avevano permesso alle vecchie élite di consolidarsi, e queste furono di conseguenza private della possibilità di agire socialmente e di tutti quei beni che avevano istituito la loro posizione sociale⁸.

Con l'ingresso nei ghetti l'élite che era stata alla guida della società ebraica prima dell'occupazione tedesca subì quindi una drastica riduzione quantitativa e qualitativa⁹. La prima a essere danneggiata fu la borghesia mercantile e manifatturiera che si trovò privata dell'autosufficienza dalla politica di espropriazione e requisizione dei nazisti, anche se – come è stato documentato in molti diari e memorie – alcuni membri della vecchia borghesia riuscirono a conservare una parte delle proprie ricchezze¹⁰. Allo stesso modo l'élite spirituale perse il suo ruolo di guida a causa del divieto, imposto dalle autorità occupanti, di professare la fede religiosa e compiere i riti.

Per spezzare ogni tipo di resistenza, i nazisti cercarono sin dall'inizio di ridurre in povertà le élite intellettuali e morali provvedendo alla chiusura delle scuole, delle riviste

⁷ E. Ringelblum, *Notes from the Warsaw Ghetto*, New York, McGraw-Hill book company, 1958, p. 368; trad. it. *Sepolti a Varsavia. Appunti dal ghetto*, Milano, Mondadori, 1962.

⁸ G. Corni, op. cit., p. 171.

⁹ L. Dobroszycki, *Jewish Elites under German Rule*, in H. Friedlander, S. Mylton (a cura di), *The Holocaust: Ideology, Bureacracy and Genocide*, New York, 1980, p. 222, in G. Corni, op. cit..

¹⁰ G. Corni, op. cit., p. 172.

e delle case editrici. L'unico lavoro possibile per loro divenne quello nell'apparato degli Judenräte e nelle strutture di polizia.

Il nuovo gruppo dirigente, formato da funzionari dello Judenrat e da membri della polizia del ghetto, aveva privilegi rilevanti, soprattutto prima dei grandi rastrellamenti: in primo luogo la salvaguardia della vita propria e dei familiari, ma anche acqua e luce nelle abitazioni e soprattutto il diritto a razioni speciali di cibo.

Ai gradini inferiori della scala sociale si collocavano invece i più poveri, coloro che non disponevano di cibo, e che si possono suddividere in quattro categorie: i profughi, gli orfani, i mendicanti e i rom.

Fra il 1940 e il 1941 nel Governatorato Generale furono distrutte 141 comunità ebraiche. Le conseguenze furono 92.000 profughi¹¹ che si andarono a riversare nei grandi ghetti, aumentandone la popolazione e apportando un rimescolamento sociale¹². Si trattava di persone private di ogni bene, ridotte alla fame, senza protezione, né cibo. Spesso famiglie numerose con bambini, derubate di quel po' che avevano potuto portare con sé, traumatizzate e impossibilitate a reagire, preda dei rastrellamenti, esposte alle malattie che si diffondevano con rapidità, necessitate di un'assistenza.

Col peggiorare delle condizioni di vita all'interno del ghetto aumentarono a dismisura coloro che non disponevano di nulla, i mendicanti, in particolare bambini, che chiedevano l'elemosina per strada e morivano d'inedia oppure a causa delle epidemie che si diffondevano con grande facilità. Esistono poche informazioni riguardo ai rom che, come è stato accertato, furono concentrati sia a Lodz che a Varsavia, rinchiusi all'interno del ghetto in quartieri sigillati ermeticamente senza possibilità di contatto con gli ebrei. La maggioranza della popolazione non seppe mai della loro presenza, mentre coloro che poterono conoscerne la situazione hanno parlato di condizioni estremamente gravi.

¹¹ Ivi, p. 180.

¹² I. Trunk, *Judenrat: The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation*, New York, Macmillan Company, 1972, pp. 28 sgg.

2. Le strategie di sopravvivenza

Forzosamente a capo di una società sotto assedio, sottoposti alla pressione di condizioni sempre più brutali, gli Judenräte tentarono in tutti i modi di gestire una situazione impossibile “in un mare di decreti e di decisioni” che minacciavano ogni giorno di mandare a picco l’intera comunità. Come rileva Trunk, un terzo circa della popolazione era costituita da profughi deportati e concentrati in uno spazio ridotto¹³.

Come si è già rilevato, le situazioni erano diverse e le strategie adottate anche. Nel tentativo di salvare gli ebrei e di rallentare la liquidazione dei ghetti, i Consigli sperimentarono due strade differenti: la prima incentrata sulla sottomissione e sul tentativo di mediazione ed eventuale corruzione dei funzionari tedeschi. La seconda puntò sul tentativo di dimostrare l’utilità del popolo ebraico attraverso il lavoro¹⁴.

La prima strategia fu applicata soprattutto nell’Europa centro-orientale. La maggioranza dei membri degli Judenräte sorti in queste zone proveniva da più antiche realtà comunitarie fondate su forme di autogoverno che operavano in situazioni di sottomissione, con lo scopo di appianare gli scontri con le autorità esterne scongiurando azioni punitive. Avevano per questo affinato strategie di mediazione e di dialogo con coloro che ne minacciavano la sopravvivenza. Di fronte a una situazione nuova e del tutto diversa da quelle passate adottarono le medesime tecniche.

A tal fine, secondo una tradizione che nei secoli passati aveva contribuito ad alleviare le persecuzioni, a Lwow, a Kaunas e nei maggiori ghetti della Galizia, istituirono degli “uffici acquisti” che avevano lo scopo di procurare regali e doni per “ingraziarsi” gli ufficiali e i funzionari civili tedeschi.

¹³ *Testamento morale di Elkes, presidente dello Judenrat di Kaunas*, in G. Corni, op. cit., p. 278. La lettera completa scritta da Elkes è visualizzabile al sito <http://www.olokaustos.org/opposizione/biografie/judenrat/elkes2.htm>.

¹⁴ G. Corni, op. cit., pp. 274-275.

Una strategia che col senno di poi appare disperata, ma che aveva un suo nucleo di razionalità e si conformava agli interessi di breve periodo delle autorità naziste locali. Basti pensare che in uno dei ghetti più grandi della Galizia, Sambor, per diverso tempo non venne ucciso nessun ebreo grazie alla capacità del capo del Consiglio ebraico, il dottor Schneidscher, di corrompere le personalità giuste al momento opportuno¹⁵.

Raul Hilberg ha ricostruito in modo chiaro tale modello di comportamento interiorizzato nei secoli che nella nuova situazione appariva del tutto incongruo, fonte di autoinganni e di incomprendimento delle reali intenzioni del nemico.

Il modello di reazione degli ebrei è caratterizzato dall'assenza quasi totale della resistenza. Gli ebrei tentarono di addomesticare i tedeschi come si cercherebbe di domare una bestia selvaggia. Evitarono "provocazioni" e ottemperarono immediatamente a decreti ed ordini. Speravano che in qualche modo l'attacco tedesco si sarebbe esaurito da solo. [...] Gli ebrei erano sempre stati una minoranza, sempre in pericolo, ma avevano imparato che potevano scongiurare la distruzione o sopravvivere ad essa placando e appagando i loro nemici. Non era impossibile disimparare una lezione bimillennaria; gli ebrei non potevano cambiare improvvisamente. Erano inermi¹⁶.

Nel solco di questa strategia di mediazione messa in atto in quasi tutti i ghetti dell'Europa centro-orientale, si collocano due comportamenti tipici: il primo è strettamente legato alla convinzione dei funzionari ebraici che obbedire agli ordini avrebbe evitato uno scontro perdente e letale con le autorità, proteggendo la comunità da ulteriori soprusi, uccisioni sommarie e rastrellamenti. Il secondo prevedeva che le misure e le direttive imposte dagli occupanti sulla

¹⁵ L. Thorn, *Out of the Ashes. The Story of a Survivor*, New York, Rosenberrn Press, 1961, p. 101, in G. Corni, op cit., p. 274.

¹⁶ R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Chicago, The Quadrangle books, 1961; trad. it. di F. Sessi e G. Guastalla, a cura di F. Sessi, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Torino, Einaudi, 1999, 3 voll., p. 1038.

popolazione del ghetto fossero applicate dagli stessi Consigli, nella speranza di renderle meno pesanti e lesive di quanto sarebbero state se emanate dai tedeschi. Nello sforzo di rispettare queste linee strategiche i funzionari ebrei si ritrovarono in un meccanismo infernale, costretti a vessare le comunità con provvedimenti ingiusti con la speranza che ciò potesse salvarle.

L'altro modello incentrato sulla produttività fu considerato come il più adatto a preservare la vita delle comunità. I funzionari ebrei avevano una chiara consapevolezza dei vantaggi che i tedeschi potevano avere dallo sfruttamento della manodopera ebraica. Inoltre incombeva sempre più la necessità, per i vari ghetti, di reperire le risorse per il proprio sostentamento dopo che nei primi mesi di occupazione i nazisti avevano compiuto razzie e depredato la comunità di tutto.

I Consigli tentarono attraverso il lavoro di dimostrare l'utilità della popolazione ebraica nella speranza che questo avrebbe permesso ai nazisti di rivedere i loro piani, fermare i rastrellamenti e le deportazioni. Ciò portò i capi degli Judenräte a trasformare i ghetti in veri e propri centri di produzione al servizio dei nazisti, creando diverse tipologie di fabbriche, alcune delle quali gestite dal Consiglio, mentre altre da imprenditori tedeschi o direttamente dalla Wehrmacht.

Gli Judenräte incontrarono in tal senso molte resistenze e difficoltà, dovute alle drammatiche condizioni di vita di una popolazione stanca, affamata, indifesa, che non intravedeva più una via di scampo dalla distruzione. A questi elementi si aggiungeva il risentimento per via della corruzione e dei privilegi di cui godevano e l'opposizione ideologica ai Consigli ebraici da parte dei gruppi giovanili che avevano più chiara la vera posta in gioco e la necessità di strategie alternative che per affermarsi avrebbero avuto bisogno di un sostegno dall'esterno che non ci fu. Gli ebrei furono soli e abbandonati.

In questa situazione surreale gli Judenräte si trovarono a usare la forza per radunare i lavoratori necessari richiesti dagli occupanti, cercando di evitare violenze più brutali da parte loro. Agli inizi alcuni si presentarono volontariamen-

te per lavorare nella speranza di riuscire, in questo modo, ad abbandonare il ghetto. Presto i lavoratori si trovarono a sperimentare condizioni inumane di schiavitù totale¹⁷.

Nonostante gli sforzi messi in atto dagli Judenräte, i ghetti non riuscirono a raggiungere un buon livello di produttività ed efficienza, soprattutto a causa della mancanza di materie prime e macchinari moderni¹⁸. Nonostante le condizioni malsane schiavistiche, nella fase più violenta dei rastrellamenti il lavoro divenne tuttavia essenziale per rimandare la deportazione e ottenere una possibilità di sopravvivenza.

È emblematico in questo senso il caso del ghetto di Lodz e del suo Judenältest, Mordechai Chaim Rumkowski. Anche se formalmente subordinato all'ufficiale tedesco Hans Biebow, Rumkowski arrivò a esercitare un potere pressoché assoluto nel ghetto di Łódź trasformandolo in un enorme complesso industriale al servizio dei nazisti. Nell'aprile del 1940 propose alle autorità d'occupazione un piano per creare 35.000 posti di lavoro per gli abitanti del ghetto a fronte di una comunità di ben 150.000 persone. I nazisti approvarono il piano di Rumkowski e chiusero ermeticamente il ghetto affidando al presidente il compito di realizzarlo.

Nel gennaio del 1940 le fabbriche del ghetto davano lavoro a 15.000 persone, che divennero 40.000 l'anno successivo. Nella primavera del 1943 nel ghetto di Lodz si trovavano oltre 100 officine con 80.000 persone impiegate¹⁹.

Nel 1941 il valore complessivo della produzione era di 16,2 milioni di marchi, cifra che passò a 27,6 milioni nel 1942. Nel 1943 a Lodz furono prodotti 1,3 milioni di paia di scarpe e 770.000 paia di copriscarpe in feltro e paglia per la Wehrmacht, che li usò contro il gelo del fronte orientale.

¹⁷ G. Corni, op. cit., p. 361.

¹⁸ Ivi, p. 349.

¹⁹ C. R. Browning, *The Origins of the Final Solution: the Evolution of Nazi Jewish Policy, september 1939-march 1942*, London, Heinemann, 2004; trad. it. *Le origini della Soluzione finale. L'evoluzione della politica antiebraica del nazismo. Settembre 1939-marzo 1942*, Milano, Il Saggiatore, 2008, p. 50.

Nonostante ciò i risultati raggiunti non sembravano mai sufficienti. La pressione dei nazisti si faceva sempre più violenta e brutale. Niente bastava e ogni risultato doveva essere sopravanzato da altri. Avendo saputo che altre deportazioni erano imminenti, Rumkowski arrivò ad allestire nel '42 dei corsi di formazione per circa 13.000 ragazzi fra i dieci e i diciassette anni, allo scopo di utilizzarle come lavoratori. Nel luglio del 1942, 1.800 ragazzi e ragazze furono assunti nel grande complesso produttivo di Lodz, mentre nel 1943 erano 13.881 gli adolescenti di età inferiore ai diciassette anni al lavoro nel ghetto.

Con la convinzione che un'immagine di produttività avrebbe contribuito a evitare la distruzione del ghetto e l'annientamento totale delle persone, Rumkowski emanò alcune disposizioni che miravano a minare lo stereotipo antisemita che identificava il ghetto con un luogo pieno di rumori, con le vie invase dalla gente, i mendicanti ai bordi delle strade e i venditori ambulanti²⁰, facendo sì che dominassero il silenzio e la generale operosità. I bambini, le donne e gli anziani non occupati dovevano essere allontanati dalle vie. Con un decreto draconiano nel 1944 fu stabilito che dalle 8 di mattina alle 5 di pomeriggio nessuno dovesse essere in strada per dare l'idea che tutti fossero al lavoro nelle fabbriche.

Col senno di poi è evidente che il destino dell'intera popolazione era segnato, che nella strategia nazista nessuno doveva sopravvivere e che le motivazioni che stavano alla base della strategia di Rumkowski erano per i nazisti del tutto secondarie. Tuttavia, se i sovietici non avessero deciso per interessi geopolitici propri, legati al dopoguerra, di ritardare il loro ingresso in Polonia, lasciando sola la resistenza polacca nell'insurrezione di Varsavia, la popolazione del ghetto di Lodz avrebbe forse potuto in gran parte salvarsi. Con la strategia del lavoro forzato i ghetti di Bialystock e Vilnius riuscirono in parte a sopravvivere fino al 1943, quello di Kaunas arrivò al 1944, mentre quello di Lodz sopravvisse sino all'agosto di quell'anno.

²⁰ G. Corni, op. cit., p. 352.

2.1. Salvare il possibile

Nel 1941 a Kovno i nazisti ordinarono alla comunità ebraica di riunirsi per una selezione. Indecisi sul da farsi, disperati per quanto sarebbe accaduto, i membri dello Judenrat decisero di consultare l'anziano rabbino Abraham Duder Shapiro che si pronunciò spiegando:

Se una comunità ebraica (che Dio l'aiuti) è stata condannata alla distruzione fisica, ed esistono mezzi per salvare almeno una parte di essa, i capi della comunità dovrebbero avere il coraggio di assumersi le responsabilità e di agire per salvare il salvabile²¹.

Durante ogni fase dello sterminio, gli Judenräte furono prigionieri dell'idea che qualcosa potesse essere salvato attraverso scelte e azioni che consideravano "razionali"²².

I ghetti si conformarono agli interessi nazisti e dal momento in cui i Consigli accettarono di fornire le prestazioni amministrative ed esecutive, occupandosi del mantenimento dell'ordine e della vita quotidiana, indirettamente si trovarono a partecipare al processo messo in atto dai loro boia. Le decisioni prese dai funzionari ebraici per difendere gli interessi della comunità furono un boomerang.

Ogni giorno i membri dello Judenrat venivano posti di fronte alla possibilità di prendere iniziative che avrebbero potuto salvare delle vite. Questo era ciò che essi razionalmente pensavano e speravano, che i nazisti erano impegnati a far credere loro. L'aspetto doppiamente tragico è che non esisteva, nella gamma di condotte ebraiche, alcuna possibilità di salvezza. Il destino degli ebrei era già stato deciso in precedenza al di là di ogni possibile azione. L'unico modo per infrangere questa logica sarebbe stato un sostegno attivo dall'esterno, che non ci fu.

La strategia nazista era finalizzata a spaccare dall'interno la comunità, a dividerla, in modo da rendere più facile

²¹ M. R. Marrus, *The Holocaust in History*, New York, Penguin group, 1989; trad. it. *L'Olocausto nella storia*, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 190.

²² Z. Bauman, *Modernity and The Holocaust*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1989; trad. it. *Modernità e Olocausto*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 181-206.

l'opera di distruzione. Per questo i nazisti effettuarono le deportazioni in modo graduale dicendo ogni volta ai Consigli dei ghetti che quel trasferimento o quella selezione sarebbe stato l'ultimo e facendo credere loro che prendere decisioni razionali scegliendo di salvare il possibile era l'unico modo per salvaguardare la comunità²³.

I funzionari ebrei che seguirono l'imperativo di *salvare il possibile* espresso nelle parole del rabbino Shapiro erano convinti che "il sacrificio" di alcuni fosse necessario per salvarne altri e che la morte di pochi potesse significare la salvezza di molti. Ma chi può stabilire il diritto che qualcuno muoia prima?

"Amici miei, vi ho invitato qui oggi per parlarvi di una delle più immani tragedie della vita ebraica: ebrei che mandano a morte altri ebrei" annunciò Jacobs Gens, presidente dello Judenrat di Vilna, nella seduta del Consiglio del 27 ottobre 1942. Pochi giorni prima i nazisti avevano richiesto di diminuire il numero di residenti nel ghetto, deportando donne e bambini, erano state deportate nei campi di sterminio. Il 26 ottobre Gens trattò con le autorità ottenendo che fossero mandate a morte 406 persone ritenute malate, residenti nel ghetto satellite di Oszmiana.

La polizia ebraica ha salvato tutti coloro che dovevano vivere. Quelli i cui giorni erano in ogni caso prossimi alla fine dovettero andare (...). Non è mio desiderio sporcarmi le mani e mandare i miei agenti a eseguire questo spregevole lavoro. Ma oggi vi dico, è mio dovere sporcarmi le mani, poiché ora il popolo ebraico sta attraversando la sua epoca più terribile²⁴.

Discorsi simili furono pronunciati in altri ghetti. Con le stesse motivazioni, quando si trattò di stabilire chi dovesse essere deportato per primo Rumkowski giustificò ai suoi occhi e di fronte al Consiglio la decisione di "risparmiare" 15.000 lavoratori, utili per "la sopravvivenza" del ghetto e mandare "al loro posto" 15.000 bambini e anziani. Le sue parole furono: "Noi non eravamo motivati dal pensiero di quanti sareb-

²³ R. Hilberg, op. cit., pp. 1036-1038.

²⁴ Il discorso di Gens è disponibile on line all'indirizzo:
<http://www.olokaustos.org/opposizione/biografie/judenrat/gens.htm>

bero periti, ma dalla considerazione di quanti sarebbe stato possibile salvare”²⁵. In questa perversa logica lucidamente progettata dai nazisti nessun prezzo doveva apparire “alto”, fino a quando le forze della Resistenza non riuscirono in situazioni impossibili e nell’isolamento più grande ad assumere il comando del ghetto per una morte diversa.

3. Il dibattito internazionale

Nell’immediato dopoguerra, il ruolo degli Judenräte nella Shoah era stato considerato marginale, poiché la creazione dello Stato di Israele fu accompagnata da una politica della memoria che poneva in primo piano l’eroismo degli ebrei come modello cui ispirarsi, stabilendo un nesso di continuità fra questo e la propria lotta per la sopravvivenza. Gli abitanti del neonato Stato furono pertanto esortati a individuare ed esaltare esempi di ribellione e di lotta, in contrasto con l’idea generalizzata della passività di quel popolo²⁶. Come la tragica immagine delle masse inermi che salivano ordinatamente sui treni che le avrebbero condotte alle camere a gas²⁷ non si conformava alla nuova politica e venne quindi occultata dietro a quella dell’ebreo che non si faceva condurre al macello, ma sceglieva di resistere e combattere, parallelamente, fu messa in secondo piano l’idea che le amministrazioni ebraiche dei ghetti avessero potuto contrattare e addirittura collaborare con i tedeschi. La questione dei Consigli ebraici fu al massimo equiparata a una generale predisposizione della cultura diasporica. “Le esigenze che stavano alla base di questa pretesa erano esse stesse frutto di una mistificazione e di un cappio ideologico”²⁸.

²⁵ I. Trunk, op. cit., p. 423.

²⁶ Ci riferiamo qui al processo Eichmann in cui, come riferisce Hannah Arendt, fu chiesto alle vittime “Perché non vi siete ribellati?”.

²⁷ G. Corni, *I ghetti di Hitler: voci da una società sotto assedio*, Bologna, Il Mulino 2001, p. 252.

²⁸ M., H. Krall, *Il ghetto di Varsavia: memoria e storia dell’insurrezione*, introd. di D. Meghnagi, pref. di Pierre Vidal Naquet, Roma, Città Nuova, 1985, p. 13.

Ma l'esaltazione degli atti di eroismo e di ribellione, molti dei quali si erano verificati nei ghetti, mettendo in ombra il resto, lasciò scoperto un vulnus in cui si inserì una polemica di ampie proporzioni, avviata dalle riflessioni di Hilberg e Arendt, e che a ben vedere andava oltre il problema dei Consigli e metteva in discussione l'intera iconografia israeliana.

Il dibattito ebbe inizio quando Raul Hilberg definì l'operato dei Consigli "remissività istituzionale"²⁹, attraverso la quale i funzionari ebraici avevano rinunciato alla resistenza obbedendo agli ordini delle autorità occupanti. Secondo questa interpretazione, essi si sarebbero trasformati, volontariamente o no, in un ingranaggio della macchina di sterminio. Il "processo di distruzione, cominciato e pianificato dai tedeschi, era dipeso alla fine da certi modi di comportarsi delle vittime"³⁰, che egli sintetizzò nell'espressione "sottomissione preventiva". Questa tradizione ebraica di preventivo assoggettamento di fronte alle minacce esterne avrebbe influenzato gli Judenräte, che avevano scelto di rifiutare qualsiasi tipo di resistenza e di obbedire agli ordini nazisti, divenendo nei fatti uno strumento nelle loro mani per la messa in atto dello sterminio. Essi erano stati parte del sistema criminale e, anche se molti di loro furono moralmente impeccabili, oggettivamente vi contribuirono. Non furono complici volontari dei tedeschi, ma divennero loro malgrado un ingranaggio di quella macchina di morte che fu la Shoah.

3.1. Le riflessioni di Hannah Arendt e le reazioni nel mondo

La questione si infiammò letteralmente a livello internazionale quando, nel 1961, in occasione del processo Eichmann, Hannah Arendt accusò i funzionari ebraici di aver partecipato allo sterminio redigendo le liste delle persone

²⁹ R. Hilberg, op. cit., p. 1037.

³⁰ R. Hilberg, *The Judenrat: Conscious or Unconscious Tool*, in Y. Gutman, C. J. Haft (a cura di), *Patterns of Jewish Leadership in Nazi Europe, 1933-1945: Proceedings of the Third Yad Vashem International Historical Conference, Jerusalem, April 4-7, 1977*, Jerusalem, 1979, pp. 61-63.

da deportare e organizzando i trasporti³¹. Il suo giudizio univoco li condannava in blocco e senza appello, accomunando la sorte di tanti funzionari ebraici, che avevano vissuto con dignità e lottato per difendere la comunità, a quella dei governi collaborazionisti, come quello di Vichy. Da qui una polemica che si protrasse negli anni.

La ricostruzione delle azioni di Eichmann e del processo di sterminio condusse Arendt a individuare “una collaborazione” tra i leader ebraici e i loro aguzzini, tanto che la studiosa definì il comportamento degli Judenräte “la pietra angolare”³² nell’operato di Eichmann.

Nella ricostruzione proposta dalla filosofa i Consigli ebraici avrebbero rivestito un ruolo fondamentale nello sterminio, non affatto marginale, tanto che Arendt arrivò ad affermare che se essi non avessero collaborato non ci sarebbero stati sei milioni di vittime! Un’affermazione che oggi non può essere accettata, soprattutto perché, come abbiamo già visto, ogni tentativo di ribellione e di disobbedienza fu soffocato con una risposta di annientamento. Quel che è certo è che, scegliendo di rivestire un determinato ruolo, i Consigli ebraici di fatto divennero parte integrante della burocrazia tedesca e furono partecipi, anche se involontariamente, dello sterminio. Ma se anche ciò non fosse accaduto, la Shoah si sarebbe ugualmente verificata.

Il dibattito sugli Judenräte ha inserito nella riflessione sulla tragedia un elemento prima trascurato, quello relativo alla zona grigia, che ha richiesto strumenti sociologici nuovi per essere studiato e analizzato. Arendt rilevò come a nessuno dei tanti testimoni che parlarono fu chiesto di conferire riguardo il ruolo degli Judenräte, e individuò in questo comportamento la volontà di celare un aspetto inquietante, da cui non si poteva prescindere per una comprensione più profonda dell’intera storia.

Era questo il caso del libro di H. G. Adler, *Theresienstadt 1941-1945*, che, secondo la filosofa, era stato eliminato dai

³¹ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963; trad. it. di P. Bernardini, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2006.

³² H. Arendt, op. cit., p. 125.

documenti del processo poiché conteneva informazioni dettagliate riguardanti l'operato del Consiglio ebraico di Terezin, che si era occupato di redigere le liste di ebrei da deportare in base ad alcuni criteri indicati dai nazisti³³.

Le considerazioni di Arendt gettarono una nuova luce sull'intero quadro generale dello sterminio che di fronte a queste nuove evidenze parve ancora più terrificante e inspiegabile. Fra i suoi critici vi fu Gershom Scholem, che indirizzò alla filosofa una lettera severa in cui sottolineava la mancanza di pietas e di amore³⁴.

Scholem rimproverava la mancanza di oggettività e di una giusta prospettiva non solo alla filosofa, ma a molti studiosi del tempo. In ogni caso era evidente quanto fosse difficile emettere un giudizio univoco sui consigli ebraici che, in una situazione estrema e tragica, erano stati costretti a prendere decisioni terribili e ad agire in conseguenza a un quadro generale di cui era impossibile tracciare con precisione gli esatti confini.

In alcuni casi c'erano persone spregevoli, in altri dei santi. Ho letto moltissimo sugli uni e sugli altri. Vi appartenevano anche molte persone del tutto simili a noi, che erano obbligate a prendere decisioni terribili in circostanze di cui noi non possiamo nemmeno abbozzare un quadro o una ricostruzione. Non so se avessero ragione o torto. Né ho la pretesa di giudicare. Io non c'ero³⁵.

L'operato dei funzionari ebraici di fronte a una catastrofe di quelle proporzioni non poteva secondo Scholem essere giudicato con oggettività da nessuno che non avesse vissuto direttamente quell'esperienza.

Nella sua risposta Arendt definì la questione dei Consigli un aspetto del "passato sfuggito ad ogni controllo"³⁶ sottolineando la necessità di indagarla più a fondo, nonostante le difficoltà. Poiché le azioni erano state compiute da persone, esse implicavano anche una possibilità di scelta e

³³ Ivi, pp. 127-128.

³⁴ Cfr. H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Milano, Unicolpi, 1986, pp. 215-228.

³⁵ Ivi, p. 218.

³⁶ Ivi, p. 224.

fra queste, oltre all'opportunità di collaborare o di resistere, anche quella di non agire. La non azione, secondo Arendt, sarebbe stata preferibile alla "collaborazione", seppure legata, come è stato dimostrato più volte, a un tentativo di salvataggio delle comunità. La libertà di scelta e la volontà consapevole da parte dei funzionari di mettere in atto determinati comportamenti autorizzavano un giudizio etico e critico nei loro confronti³⁷.

Come reazione a questa lettura semplificata della complessa realtà dei ghetti, diversi studiosi tentarono di riparare a quello che era considerato un affronto nei confronti degli ebrei vittime della Shoah. Interessanti analisi furono ricavate soprattutto dai racconti personali e dai diari che nel dopoguerra non avevano attirato l'attenzione e che ora divenivano fondamentali per ricostruire i dilemmi morali e le situazioni estreme in cui i funzionari ebrei si erano ritrovati a vivere.

In questa nuova prospettiva di vedute, Heinrich Grüber sottolineò l'integrità morale di alcuni funzionari della Reichsvereinigung – come Leo Baeck – che avevano scelto volontariamente di non salvarsi e di rimanere al loro posto per salvaguardare la comunità e proteggerla³⁸.

Jacob Robinson ricostruì la storia di Chaim Rumkowski, a capo del Consiglio ebraico di Lodz, e le strategie di sopravvivenza che egli adottò, sottolineando come per un lungo periodo queste permisero al ghetto di rimanere in vita. Infine, quando Rumkowski capì che non c'era più nulla da fare, rese pubblico il suo fallimento, riconobbe l'errore, e si fece deportare verso Auschwitz, dove morì³⁹.

Secondo Adolf Leschnitzer la maggioranza dei funzionari ebraici, pur essendo a conoscenza dei progetti di ster-

³⁷ Ivi, pp. 224-225.

³⁸ H. Grüber, *Hannah Arendt: Report in Jerusalem*, in *Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1964, pp. 236-238, cit. in AA.VV., *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Milano, UTET, 2005, vol. 2.

³⁹ J. Robinson, *Jüdische Kooperation*, in *Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1964, pp. 226-227, cit. in AA.VV., *Storia della Shoah*, op. cit.

minio, aveva deciso deliberatamente di non darne notizia per non gettare la popolazione nel panico e nella disperazione. Dopo una lunga riflessione Leo Baeck decise di nascondere la terribile verità, che sarebbe stata devastante. Non essendoci alternative, il silenzio evitava un collasso più radicale⁴⁰.

È interessante notare come quasi tutti i capi degli Judenräte che seguirono una linea di comando dura e autoritaria, come Rumkowski a Lodz e Gens a Vilna, si dichiararono colpevoli di errori imperdonabili, compiuti nel tentativo di salvare le comunità, accettando di sottoporsi a giudizio nel caso si fossero salvati. La maggioranza, però, morì poco prima della sconfitta dei tedeschi⁴¹.

I tribunali non avevano mancato di giudicare quei funzionari ebrei che erano stati accusati di “collaborazionismo”. Nel 1948 a Roma fu processato in contumacia il dottor Ludwig Jaffe, ex capo dello Judenrat di Leopoli. Le diverse testimonianze e la documentazione raccolta dall'accusa dimostrarono che il dottor Jaffe aveva collaborato con i nazisti nella scelta delle vittime e che le sue azioni erano state influenzate da interessi personali, e per questo motivo fu emessa nei suoi confronti una condanna che lo estrometteva per sempre da ogni carica di tipo dirigenziale in qualsiasi organizzazione ebraica.

Una condanna fu emessa anche nei confronti di David Cohen, ex presidente dello Judenrat di Amsterdam, mentre nel caso di Henryk Glismann si arrivò a un'assoluzione completa. Anche quando non ci furono provvedimenti penali, il sospetto e le accuse di collaborazionismo e complicità influenzarono pesantemente e tragicamente la vita di queste persone nel dopoguerra. Josef Löwenherz, a capo della comunità di Vienna, nonostante l'assoluzione non trovò pace dalle accuse di aver collaborato con i nazisti

⁴⁰ A. Leschnitzer, *So war Rabbiner Leo Baeck*, in *Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1964 pp. 218-222, cit. in AA.VV., *Storia della Shoah*, op. cit.

⁴¹ Bauer, Y., *Rethinking the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2001; trad. it. *Ripensare l'Olocausto: una sintesi illuminante di tutta la storiografia della Shoah*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2009.

neppure in America, mentre Wilhelm Reisz, caposquadra della polizia ebraica viennese, si suicidò.

In Israele, Rudolf Kastner fu messo sotto accusa da una campagna della destra per avere trattato con Eichmann, con l'obiettivo di minare l'autorità dei laburisti. Prosciolto dal tribunale, fu assassinato. Il rabbino Benjamin Mulmerstein, unico sopravvissuto dei membri dello Judenrat di Terezin, nel dopoguerra fu processato per collaborazionismo e assolto. Stabilitosi a Roma, visse ai margini della comunità. Nel 1983, il rabbino capo di Roma, Elio Toaff, gli negò l'iscrizione alla comunità. Nel 1989, dopo la morte, gli fu negata la sepoltura nella tomba della moglie.

L'aspetto forse più importante di tutta la questione era il fatto che il tema degli Judenräte e del loro operato aveva rivelato un dilagante crollo morale⁴² in tutta la società europea, che in quelle situazioni estreme coinvolse anche le vittime⁴³.

3.2. Gli Judenräte non sono tutti uguali

In America, in Europa e in particolare nello Stato di Israele, le posizioni di Hannah Arendt scatenarono dunque un acceso dibattito che costò alla filosofa accuse di insensibilità e mancanza di compassione, ma che allo stesso tempo contribuì ad avviare studi più articolati e dettagliati.

Nel 1972 il dibattito perse la sua nota polemica e si arricchì di nuove testimonianze e ricerche, più dettagliate⁴⁴, tra cui quella monumentale di Isaiah Trunk, *Judenrat: the Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation*. Trunk dimostrò in modo indiscutibile che a differenza di quanto sostenuto da Arendt e da Hilberg, quella dei Consigli ebraici è stata una realtà complessa, variegata ed eterogenea che rende assurdo e del tutto fuorviante e falso un giudizio univoco. L'operato degli Judenräte non solo non può essere generalizzato, ma non è in alcun modo assimilabile al collaborazionismo. Si tratta di "cooperazione" forzata⁴⁵.

⁴² H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem...*, op. cit., trad. it. p. 133.

⁴³ Ivi, p. 18.

⁴⁴ A.A.VV., *Storia della Shoah*, op. cit., p. 644.

⁴⁵ I. Trunk, op. cit., pp. 570-575.

La collaborazione è caratterizzata dalla condivisione di un'ideologia o di un obiettivo, allo scopo di ottenere privilegi e beni materiali. La situazione in cui versavano i Consigli ebraici era di assoggettamento forzato in un'atmosfera di perenne terrore e paura. I funzionari ebraici non condividevano l'ideologia nazista, ne erano le prime vittime e i destinatari. I nazisti li consideravano un mero strumento della politica di sterminio, da utilizzare e poi distruggere. Gli obiettivi economici erano reputati secondari rispetto all'annientamento della popolazione, e i funzionari, in quanto ebrei, dovevano condividere la stessa sorte.

Analizzando ogni aspetto della vita quotidiana dei ghetti e delle mansioni dello Judenrat – dalle finanze, all'assistenza pubblica, ai servizi sanitari, ai singoli membri – Trunk portò alla luce le difficoltà che i funzionari ebraici avevano dovuto affrontare per guidare la comunità. Infine, ricostruendo la formazione di diversi consigli, chiari in modo inequivoco che la nomina dei membri era forzata e che i funzionari erano obbligati a ubbidire agli ordini impartiti dai nazisti. Chi non lo faceva era ucciso sul posto e sostituito da qualcuno che fosse più disponibile, come del resto accadde in numerosi casi.

In sintonia con questa nuova impostazione, nello stesso periodo anche Aharon Weiss, sulla base delle sue ricerche sui ghetti della Polonia orientale⁴⁶, giunse alla conclusione che ogni caso andasse valutato per se stesso, non in relazione agli esiti, ma al contesto in cui i Consigli operavano, alle motivazioni da cui erano animati e alle strategie adottate.

L'opera di Weiss⁴⁷ dimostrò l'estrema diversificazione dei comportamenti dei funzionari che andavano dalla sottomissione totale alla corruzione, alla resistenza, fino al suicidio. Coloro che si erano ribellati alla volontà dei nazisti o non avevano eseguito gli ordini erano stati immediatamente assassinati e sostituiti con altri più "malleabili". Con il dispiegarsi della politica dello sterminio, in mancan-

⁴⁶ A. Weiss, *Jewish Leadership in Occupied Poland: Postures and Attitudes*, «Yad Vashem Studies», 12, 1977, pp. 335-365.

⁴⁷ Ivi, pp. 335-365.⁴⁵ I. Trunk, op. cit., pp. 570-575.

za di un sostegno che provenisse dall'esterno, era inevitabile che l'atteggiamento di sottomissione prendesse il sopravvento e che, nella speranza che la guerra finisse presto, si optasse per la politica di "salvare il salvabile".

Il punto di vista alternativo di Weiss non rifiutava quelli precedenti, ma li considerava insufficienti per una visione globale degli Judenräte, poiché una ricerca sul tema non doveva solo tenere conto dell'esito finale derivato da avvenimenti e azioni, ma anche delle intenzioni e degli atteggiamenti.

In questo nuovo scenario racconti personali e diari che nel dopoguerra non avevano attirato l'attenzione assunsero un ruolo centrale. Lanzmann raccontava in una recente intervista di avere portato all'attenzione di Hilberg i diari di Czerniakov proprio come testimonianza della complessità della situazione. Un numero sempre maggiore di testimonianze ha svelato i dilemmi, i dolori e le incertezze di questi funzionari permettendoci non solo di valutare il lento logoramento subito dalle comunità ghettizzate, ma anche di arricchire la comprensione sociologica del fenomeno. Basti pensare che secondo alcuni dati solo in Unione Sovietica e in Polonia furono creati almeno 1.000 ghetti⁴⁸. Come a dire 1.000 situazioni diverse, ognuna delle quali irriducibile alle altre.

Rivalutando l'azione dei Consigli, Yeuda Bauer, uno dei massimi storici israeliani della Shoah, ha messo in evidenza gli innumerevoli atti di resistenza morale e umana – per i quali ha scelto il termine di un'importante preghiera ebraica (*amidah*) – che permisero al popolo ebraico di conservare la dignità, resistendo al dominio nazista, mantenendo viva la speranza e un'idea di futuro in una situazione impossibile.

Per spiegare l'atteggiamento di sottomissione e il tentativo di mediazione con le autorità naziste, Yosef Hayim Yerushalmi ha fatto ricorso al concetto di *alleanza regia*⁴⁹.

⁴⁸ <http://www.ushmm.org/wlc/it/article.php?ModuleId=10005059>.

⁴⁹ Y. H. Yerushalmi, *Servitori di re e non servitori di servitori: alcuni aspetti della storia politica degli ebrei*, Firenze, Giuntina, 2013, p. 5.

Questo termine indicherebbe la millenaria tendenza del popolo ebraico a realizzare alleanze con le sfere più alte del potere, causando fra il 1940 e il 1944 conseguenze devastanti di fronte alla minaccia della loro distruzione. Secondo Yerushalmi, che ricalca qui le tesi di Hilberg, l'idea di riproporre il modello protettivo dell'*alleanza regia* avrebbe impedito agli ebrei di cogliere la catastrofe che si stava delineando all'orizzonte e alimentato la speranza d'instaurare una trattativa con i nazisti.

A mano a mano, le ricerche su ogni aspetto della Shoah hanno portato alla luce nuovi elementi e documenti che hanno permesso di arricchire anche quella specifica parte di studi dedicata ai Consigli ebraici. Come è successivamente emerso, il dibattito sui Consigli all'inizio si era concentrato sul comportamento di sudditanza, trascurando i numerosi episodi di resistenza attiva da parte dei Consigli, i casi di suicidio collettivo per non obbedire agli ordini dei nazisti, il sostegno attivo alla resistenza e numerose altre forme di resistenza civile, che se non riuscirono a garantire la salvezza (impossibile) delle persone, ne conservarono la dignità e la libertà interiore. Il dibattito che si innesta negli anni Sessanta sulla scia dell'opera di Hilberg e delle riflessioni di Arendt non tiene conto di questo aspetto, che del resto era ancora poco noto, e si concentra al contrario sulla passività, contribuendo indirettamente a forgiare uno stereotipo.

Questa sua convinzione segnò una svolta nel dibattito aprendo la strada a nuove analisi. Fra queste quelle di Primo Levi, che per primo postulò la presenza di una "zona grigia"⁵⁰, e di Zygmunt Bauman, che nel suo *Modernità e Olocausto* illustrò l'operato degli Judenräte attraverso l'idea di azione razionale⁵¹.

3.3. La zona grigia in Primo Levi

Un contributo fondamentale a questo tema è venuto nel 1986 da Primo Levi che nel suo ultimo lavoro, il più doloroso, e che prelude al suicidio, conferì rilevanza euristica e

⁵⁰ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986.

⁵¹ Z. Bauman, op. cit., pp. 167-205.

scientificamente all'espressione "zona grigia", che già aveva usato in *Se questo è un uomo*.

Il grigio, afferma Levi, è il colore che non possiede confini netti e decifrabili, che non si colloca né nel bianco né nel nero, ma in uno spazio intermedio non ben definito.

In una situazione estrema e terrificante come quella del lager, o come quella del ghetto, ogni scelta o gesto assumeva un carattere di ambiguità, legato al contesto in cui gli uomini si trovavano ad agire, ossia in un luogo in cui i confini fra giusto e sbagliato, bene e male erano distrutti.

Nella prospettiva di Levi, la zona grigia rappresenta quello spazio morale in cui i ruoli si confondono e si mescolano. Più specificatamente, parlando di *uomini grigi*, Levi si riferiva a coloro che, pur essendo vittime, per sopravvivere, avevano collaborato con i carnefici.

Forte della sua esperienza, Levi evidenzia una realtà intermedia che si era venuta a creare in situazioni in cui esisteva un potere al vertice e una base sottomessa e ubbidiente. In questi casi fra i due poli estremi si era originata la zona grigia in cui si collocavano tutte le persone che avevano aiutato, in vario modo e con diversi gradi di responsabilità, consapevolmente o inconsapevolmente, il funzionamento del potere.

Levi aveva avuto esperienza della "zona grigia" quando nel lager i nuovi arrivati venivano sottoposti di routine a una sequela di violenze dagli altri internati. Un atteggiamento che si scontrava con le aspettative di coloro che credevano di trovare all'interno in quella realtà terribile e incomprendibile una netta distinzione fra il noi e il loro, fra le vittime e i persecutori.

il nemico era intorno ma anche dentro, il "noi" perdeva i suoi confini, i contendenti non erano due, non si distingueva una frontiera ma molte e confuse, forse innumerevoli, una fra ciascuno e ciascuno⁵².

Questa battaglia di tutti contro tutti, ugualmente terrificante, seppure meno estrema, si verificava all'interno dei

⁵² P. Levi, op. cit., p. 25.

ghetti, dove l'istinto di sopravvivenza arrivò a sopraffare il comune senso di moralità ed etica.

La zona grigia era scientemente alimentata dal potere nazista che la sfruttava per raggiungere i propri obiettivi.

Era indispensabile attingere dai paesi occupati non solo mano d'opera, ma anche forze d'ordine, delegati ed amministratori del potere tedesco ormai impegnato altrove fino all'esaurimento. Entro quest'area vanno catalogati, con sfumature diverse per qualità e peso, Quisling di Norvegia, il governo di Vichy in Francia, il Judenrat di Varsavia, la Repubblica di Salò, fino ai mercenari ucraini e baltici impiegati dappertutto per i compiti più sporchi (mai per il combattimento), ed ai Sonderkommandos⁵³.

Gli *uomini grigi* si trovavano costretti a svolgere i compiti peggiori, a sporcarsi le mani di sangue e a compromettersi quanto più possibile, fino a un punto da cui non era più possibile tornare indietro e in cui nessuno poteva dirsi completamente innocente.

La zona grigia, nota Levi, diviene tanto più vasta e ampia quanto più l'oppressione sulle persone è forte. Tutto questo, però, non deve far perdere di vista il dato centrale della colpa di chi ha eretto questo sistema inumano per distruggere completamente le sue vittime.

Levi assolve coloro che, in situazioni estreme, sono stati spinti a collaborare con i carnefici, ritenendo impossibile esprimere un giudizio sulle loro azioni.

Non possiamo, afferma Levi, senza aver vissuto quell'inferno, pretendere che ogni persona si comportasse da santo o da eroe eludendo il principio di sopravvivenza. "Certo, avrei potuto uccidermi o lasciarmi uccidere" affermava un membro del Sonderkommandos "ma io volevo sopravvivere, per vendicarmi e per portare testimonianza. Non dovete credere che noi siamo dei mostri: siamo come voi, solo molto più infelici"⁵⁴.

Lo stesso metro fu utilizzato da Levi per giudicare Chaim Rumkowski: il giudizio critico sul capo dello Juden-

⁵³ Ivi, p. 29.

⁵⁴ Ivi, p. 37.

rat di Lodz nel suo testo è netto, ma al tempo stesso ricco di sfumature che invitano a evitare letture superficiali di una realtà complessa che non è riconducibile alle situazioni in cui generalmente si trovano le persone. Per Levi, Rumkowski è una figura complessa che sfugge a ogni possibile definizione. Governò in modo duro il ghetto, ma al tempo stesso egli era, secondo lo scrittore, fermamente convinto di essere un messia e di conseguenza operò per salvare la comunità.

[...] quando la Gestapo si impadronì senza preavviso dei “suoi” consiglieri, accorse con coraggio in loro aiuto, esponendosi a beffe e schiaffi che seppe sopportare con dignità. Anche in altre occasioni, cercò di mercanteggiare con i tedeschi, che esigevano sempre più tela da Lòdz e da lui contingenti sempre più alti di bocche inutili (vecchi, bambini, ammalati) da mandare alle camere a gas di Treblinka e poi di Auschwitz. La stessa durezza con cui si precipitò a reprimere i moti d’insubordinazione dei suoi sudditi (esistevano, a Lòdz come in altri ghetti, nuclei di temeraria resistenza politica, di radice sionista, bundista o comunista) non proveniva tanto da servilismo verso i tedeschi, quanto da “lesa maestà”, da indignazione per l’oltraggio inferto alla sua regale persona.⁵⁵

Levi dunque non esonera Rumkowski dalle sue responsabilità, ma non lo considera un mostro, come molti prima di lui hanno fatto. Egli possiede delle attenuanti, come il contesto di oppressione in cui venne a trovarsi, la perdita di morale e la necessità di compiere scelte estreme nella convinzione di salvare il ghetto.

3.4. Bauman e l’agire razionale

Un’analisi degli Judenräte è stata offerta da Bauman nel suo *Modernità e Olocausto*. Baumann ha illustrato come la logica moderna dell’agire razionalmente abbia spinto i membri dei Consigli ebraici a eseguire determinati ordini e a cooperare con i nazisti. Attraverso complessi processi cognitivi e razionalizzazioni, le azioni di “collaborazione” erano considerate scelte morali grazie a una serie di passag-

⁵⁵ Ivi, p. 46.

gi caratterizzati da un forte legame con la razionalità moderna⁵⁶.

L'isolamento fisico e spirituale aveva spinto la comunità ebraica a limitare il contesto dell'azione e il proprio universo sociale che ora vedeva al vertice unicamente l'autorità nazista. I persecutori avevano assunto il completo controllo delle regole della comunità controllando e manovrando le azioni di tutti gli attori in campo; controllando l'intero processo i nazisti avevano fatto in modo che un'azione razionale delle loro vittime costituisse un avanzamento nel processo di sterminio.

L'illusione di poter compiere scelte in grado di garantire la sopravvivenza, l'istituzione di un sistema di privilegi, il controllo totale da parte dei nazisti dei mezzi di coercizione e l'inganno riguardo la sorte che attendeva gli ebrei fecero sì che oggettivamente le azioni razionali volte alla sopravvivenza coincidessero con la cooperazione.

Bauman considerava impossibile giudicare le scelte e le azioni compiute dalle amministrazioni ebraiche nei ghetti, dove i valori morali vennero a poco a poco annientati. In questo caso la superiorità degli obblighi morali rispetto all'interesse egoistico venne meno, modificando i parametri abitualmente utilizzati per prendere decisioni in condizioni normali.

Dopo Bauman diversi autori si sono occupati dell'Olocausto, formulando ipotesi ed esprimendo opinioni spesso discordanti riguardo il ruolo dei Consigli ebraici nello sterminio. Col tempo gli studi e le opere sulle comunità ebraiche hanno portato alla luce verità ancora sconosciute descrivendo la lunga agonia degli abitanti dei ghetti e la tragica situazione che gli Judenräte dovettero affrontare.

4. Alcune considerazioni

Sebbene la discussione internazionale abbia favorito l'elaborazione del tema e il tentativo di comprensione, non si è

⁵⁶ Z. Bauman, op. cit., pp. 167-205.

ancora giunti a una definizione univoca dei Consigli ebraici. Questo movimento di emersione e riemersione della memoria ha contribuito ad arricchire le nostre conoscenze sugli Judenräte, ma ha anche creato una certa confusione che i saggi apparsi negli anni non hanno diradato. Nonostante l'aumento delle conoscenze, il problema a livello di senso comune è rimasto fortemente segnato dalle polemiche degli anni Sessanta. Un'opera come quella di Lanzmann sul ghetto di Terezin ha dovuto attendere ben oltre trent'anni prima di essere messa in scena e il film psicoanalitico ideato da Meghnagi e diretto da Giovannesi e dedicato al figlio di Mulmerstein è apparso solo di recente. Lo scarto temporale tra la pubblicazione delle monumentali ricerche di Trunk e Weiss e i film di Lanzmann e di Meghnagi-Giovannesi è un elemento su cui riflettere.

Il problema è delicato, soprattutto se consideriamo l'impatto che un'informazione sbagliata sul tema potrebbe avere sulla gente comune e in particolare sugli studenti che iniziano a intraprendere lo studio della Shoah.

Una descrizione sommaria o errata dell'operato dei funzionari ebraici nei ghetti e del loro rapporto con i nazisti rischia di perpetrare e alimentare il pregiudizio secondo cui le vittime erano in qualche modo "colpevoli", col risultato di rafforzare il negazionismo e le nuove forme di antisemitismo.

Lo studio dei Consigli ebraici e l'individuazione della cosiddetta "zona grigia" sono essenziali per comprendere uno degli aspetti più inquietanti della tragedia della Shoah.

Abbiamo più volte ribadito come l'elemento terrificante e che crea maggiore turbamento non è solo l'atrocità di quanto accaduto, la vastità dello sterminio, la sua radicalità, ma lo sconvolgimento di ogni schema di pensiero precedente.

La linea che divide vittime e carnefici, nei ghetti e nei campi di concentramento, è stata scientemente minata e sconvolta dai nazisti con l'obiettivo di distruggere dall'interno la vita ebraica. Le vittime si trovarono a combattere una lotta per la sopravvivenza in un contesto in cui gli aguzzini puntavano a provocare uno sconvolgimento totale

della vita sociale e delle sue forme organizzative, della solidarietà e della fratellanza che stanno alla base del patto sociale e che nella storia del popolo ebraico sono state un elemento essenziale di sopravvivenza. Nella situazione voluta e progettata dai nazisti ogni decisione, anche la più piccola, significava la vita o la morte di qualcuno. In tal modo nessuno avrebbe dovuto o potuto dirsi “innocente”. Riuscire a ottenere una razione maggiore di cibo significava sottrarlo a qualcun altro che forse sarebbe presto morto di fame, procurarsi un permesso di lavoro – cosa che rimandava di poco la deportazione – voleva dire che un’altra persona era stata selezionata per i trasporti.

Non era possibile sottrarsi a questo sadico meccanismo. Anzi, con l’avanzare dello sterminio e il perfezionamento delle strategie distruttive esso divenne la regola assoluta.

L’altissima tensione spirituale mette in tormentoso movimento i più intimi sentimenti dell’uomo e sconvolge il pensiero, facendo subire perdite di peso anche ai valori morali, i quali generalmente sono ritenuti invariabili. I limiti fra il lecito e l’inammissibile si spostano, fino ad una trasformazione più o meno completa⁵⁷.

Un approccio pedagogico alla Shoah non può escludere lo studio approfondito degli Judenräte in particolare e più in generale della cosiddetta “zona grigia”. Il rischio che i sentimenti e i risentimenti scatenati da informazioni incomplete, false, o ambigue possano provocare un corto circuito nella conoscenza dello sterminio, e soprattutto del ruolo di ebrei come vittime, non può essere sottovalutato.

Il silenzio su questo tema a quasi settant’anni dalla Shoah non è più ammissibile.

⁵⁷ B. Murmelstein, *Terezin: il ghetto-modello di Eichmann*, Brescia, La Scuola, 2013, p. 87.

Capitolo 7

Cinema e Shoah

1. L'elaborazione cinematografica della Shoah

Il cinema è memoria. Il cinema sulla Shoah, in particolare, è diventato il paradigma stesso della memoria. Ma questa affermazione vale solo per gli ultimi anni, durante i quali la riflessione collettiva, la ricerca storica e le istituzioni della politica hanno fatto cadere il muro di silenzio eretto intorno alla questione della persecuzione antiebraica nella seconda guerra mondiale.

Il cinema, come gli altri campi del sapere e della vita collettiva, ha a lungo ignorato, tranne alcune eccezioni, il tema della Shoah; solo con il trascorrere del tempo è passato dal silenzio traumatico dell'immediato dopoguerra alla rielaborazione del lutto negli anni Sessanta, fino ad arrivare alla recente istituzionalizzazione della memoria accompagnata dalla proliferazione di film, documentari e sceneggiati sulla Shoah in quella che possiamo definire l'epoca della testimonianza, in cui l'Olocausto diventa parte imprescindibile della storia europea.

Parallelamente a questa proliferazione, la critica, soprattutto negli Stati Uniti, ha dedicato un gran numero di studi alla Shoah e alla sua rappresentazione cinematografica, fino ad arrivare, nel 2004, all'opera collettiva *The Holocaust Film Sourcebook*, a cura di Picart, o alla possibilità di consultare on line, grazie al Fritz Bauer Institute di Francoforte, un dizionario molto ampio con un catalogo di

migliaia di film, tra cui anche il materiale documentario antisemita uscito prima della fine della guerra¹.

Se ripercorriamo la storia del rapporto tra cinema e Shoah possiamo dunque ritrovare le tracce della stessa dialettica esistente tra storia e memoria. C'è infatti una precisa corrispondenza tra i tempi e le modalità della rappresentazione filmica e quelli della memoria nelle sue varie articolazioni. Il cinema non è stato, quindi, in generale, un precursore critico o un apripista, ma ha perfettamente rappresentato i tempi dell'elaborazione del lutto collettivo della Shoah. E all'interno di quella cornice ha creato e stimolato il discorso pubblico, ha avuto un ruolo nella costruzione della memoria collettiva.

2. I film sulla Shoah nel periodo postbellico

Durante il processo di Norimberga i filmati di guerra rivestirono un ruolo molto importante: per la prima volta entrarono nelle aule di un tribunale e furono utilizzati come prove. Accanto ad essi iniziarono a fare la loro comparsa negli Stati Uniti film con intento didattico o propagandistico, mentre i documentari che più crudamente testimoniavano la realtà dei campi di sterminio andarono scomparendo per la violenza delle loro immagini.

In Italia, primo a uscire nel 1947, probabilmente non a caso, è un film che ripropone alcuni stereotipi sulla figura dell'ebreo condannato nei secoli a errare per una colpa originaria: *L'ebreo errante* di Goffredo Alessandrini ha un forte significato metaforico, in cui elementi "mitici" convivono in un modo alquanto forzato con l'irrompere della storia della persecuzione ebraica. La Shoah null'altro sarebbe, in questo film, se non la colpa originaria che l'ebreo può comunque riscattare con il messaggio cristiano. Stupisce, ma forse non troppo, che nell'immediato dopoguerra un film possa riproporre uno dei cliché del peggior anti-giudaismo tradizionale.

¹ C. J. Picart (a cura di), *The Holocaust Film Sourcebook. I Fiction; II, Documentary and Propaganda*, Westport-London, Praeger, 2004.

Per vedere, nel nostro paese, un passo avanti sulla strada di una più matura elaborazione filmica della tragedia dell'Olocausto dobbiamo arrivare agli anni Sessanta, e a due film che comunque possiamo considerare sporadici, *L'oro di Roma* di Lizzani del 1961 e *Kapò* di Pontecorvo del 1960. Le due pellicole tentano in modi diversi di affrontare direttamente il tema della Shoah. In particolare quella di Lizzani mette al centro proprio la responsabilità italiana della deportazione, fino a quel momento cancellata da un processo più o meno consapevole di rimozione collettiva non molto dissimile da quello che interessò la Germania.

I rastrellamenti, le persecuzioni e anche i campi in territorio italiano erano fino ad allora stati sullo sfondo rispetto alle responsabilità dei nazisti. Solo nel 1970, con *Il giardino dei Finzi Contini*, Vittorio De Sica, adattando il romanzo di Bassani, riprenderà il discorso e porrà al centro del suo film le leggi razziali in Italia e la paura della deportazione.

In Germania, nonostante si parli già nel dopoguerra di “superamento del passato”, i primi film sulla Shoah non affrontano direttamente il problema ebraico. Nel 1946 esce una pellicola prodotta dalle due Germanie che riscuote un certo successo di pubblico: *Gli assassini sono tra noi*, di Wolfgang Staudte, narra la storia di un chirurgo militare che scopre le atrocità commesse da un suo superiore. La tragedia ebraica rimane sullo sfondo e non è direttamente affrontata.

Poca circolazione, limitata soprattutto a un pubblico ebraico, ha *La strada è lunga*, di Fredersdorf Herbert (1947), un film in cui la realtà concentrazionaria viene affrontata direttamente.

Ma sarà solo agli inizi degli anni Sessanta che i cineasti tedeschi inizieranno a inserire più sistematicamente nei loro film la riflessione sul passato e la sua elaborazione. Come dichiarava Edgar Reitz, il regista di *Heimat*, “eravamo una nuova generazione nata dopo il nazismo, antinazista per convinzione e non per opportunismo”.

In Polonia, dove si concentrava la maggior parte dei campi, fin dal 1948 troviamo film che affrontano diretta-

mente la Shoah². Wanda Jakubowska, sopravvissuta di Auschwitz, ambienta in questo campo tutto il film, *Ostani Etap* (L'ultima tappa), e tenta per la prima volta di rappresentare la Shoah premettendo però nella didascalia iniziale che la storia rappresenta solo un piccolo frammento di verità. Usa spesso un simbolismo facile da identificare per mostrare il dissolvimento dell'integrità dell'essere umano. Il film si divide in due parti, una con caratteristiche documentarie e l'altra con una trama che ha come sfondo l'organizzazione della resistenza di un gruppo di donne. Ad ogni modo, tutto il film si concentra su Auschwitz, sul campo più che sui suoi personaggi.

Abbiamo visto come il processo Eichmann (soprattutto in Israele) abbia rappresentato un momento di svolta nell'elaborazione collettiva della memoria. Diversi anni dopo il suo svolgimento sarà messo in scena attraverso il lavoro di recupero e taglio dei documentari filmati nell'aula. Il regista israeliano Eyal Sivan, partendo dalle analisi di Hannah Arendt, ricostruisce con pezzi del processo la figura del criminale moderno, come recita il sottotitolo del film *Lo specialista*. Proprio grazie a questo profilo anonimo, che nega le proprie dirette responsabilità nello sterminio e sostiene di aver solo eseguito degli ordini, il regista mette in luce gli orrori del regime totalitario.

3. Dagli anni Settanta ai Novanta

Nella prospettiva della dialettica tra memoria e oblio il discorso sulla memoria attraverso il cinema diventa dunque quella grande mediazione, quello spazio di negoziazione delle tante rappresentazioni e della storia stessa. Attraverso lo sguardo filtrato del racconto, il cinema più recente ci ha messo di fronte ai grandi temi della storia del Novecento.

Le rappresentazioni più incisive appartengono agli ultimi venticinque anni. Al loro interno, possiamo certamente

² C. Gaetani, *Il cinema e la Shoah*, Genova, Le Mani, 2006, pp. 82 sgg.

distinguere due diversi approcci: quello americano e quello europeo. Ma entrambi sono stati il frutto di una lunga elaborazione collettiva e di un processo graduale.

Hollywood ha riconosciuto la specificità ebraica della Shoah solo venti anni dopo la liberazione dai campi. Il tema ha infranto dei tabù, senz'altro è stato alimentato da esigenze etiche imprescindibili, a volte è stato anche piegato a necessità politiche e ideologiche contingenti. La produzione è diventata sterminata, conta ormai varie migliaia di pellicole. I documentari hanno senz'altro avuto un peso nella costruzione stessa della fiction vera e propria.

Lo strumento sociologico nell'analisi dei film, al di là delle valutazioni artistiche, può aiutarci a individuare gli attori in gioco e le motivazioni profonde che hanno portato a una determinata rappresentazione della Shoah. A loro volta, le costruzioni cinematografiche hanno cadenzato e strutturato l'immaginario collettivo.

La cultura cinematografica, con la sua grande diffusione popolare, ha avuto l'indubbio merito di sostenere e divulgare la consapevolezza che stava maturando. Un allargamento popolare evita certamente il rischio dell'oblio ma il prezzo in termini di banalizzazione e retorica può essere molto alto. *Holocaust*, la fiction televisiva trasmessa nel 1978, crea, con la forza della sua pervasività, la dominante rappresentazione pubblica della Shoah³. È la personalizzazione della tragedia che trasforma l'anonimato di un crimine in una storia da raccontare e con cui identificarsi attraverso lo schermo. Costruita per far commuovere, non riesce tuttavia a favorire un'autentica elaborazione della coscienza collettiva. La rappresentazione della Shoah non è priva di ambiguità e si inserisce in un vuoto identitario e in una ricerca di un'apparente conciliazione che confonde⁴, creando una sterilizzazione emotiva preoccupante, che innesta una memoria passiva

³ J. Shandler, *While America Watches: Televising the Holocaust*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

⁴ M. Rosati, *Le rappresentazioni sociali della Shoah in Italia*, in *Rammemorare la Shoah. 27 gennaio e identità europea*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2009.

e non una ricerca attiva delle distinzioni e dei nodi etici e storici.

Tuttavia la fiction suscita, in forza del suo successo popolare, un grande dibattito pubblico, che sarà poi ripreso con l'uscita di *Schindler's List* di Spielberg, e innesca la polemica sull'americanizzazione della Shoah, cioè sul suo utilizzo da parte dell'industria culturale per scopi unicamente commerciali e non educativi ed etici.

A scatenare in Germania una discussione sulle colpe e sulle responsabilità dei padri sarà proprio *Schindler's List*. Arrivato nelle tranquille case tedesche impegnate nella ricostruzione, le trasforma in un luogo di domande e di risposte mute. Ma la portata del film sarà ancora più ampia. Anni dopo, l'assistente di Spielberg sosterrà che un episodio della cultura europea era entrato a far parte della cultura americana e del patrimonio popolare⁵.

Mano a mano che il tema acquista dignità nel discorso pubblico europeo e negli Stati Uniti, anche il cinema, dopo la rimozione iniziale, dopo il silenzio che non voleva infrangere il non detto, inizia ad affrontarlo in modo più sistematico, prima timidamente, poi con una centralità e una forza tali da creare un vero e proprio genere cinematografico. Il processo ha attraversato diverse fasi che, pur con declinazioni differenti negli Stati Uniti e in Europa, mostrano caratteristiche comuni nell'assolvimento di una fondamentale funzione narrativa o in alcuni casi di denuncia.

Il processo Eichmann innesca una decisa virata in senso critico e autocritico. I cineasti non si accontentano più di narrare una storia ma vogliono creare identificazione, come in *Jona che visse nella balena*, film del 1993 di Roberto Faenza. Attingendo alla storia scritta e vissuta dallo scienziato olandese Jona Oberski, *Anni d'Infanzia*, Faenza pone al centro del film un bambino. Il film non indugia in sentimentalismi estetici e spettacolarizzazioni e si snoda in un racconto che parte dalla felice vita familiare, attraversa l'inferno dei campi, la perdita dei genitori da par-

⁵ P. Novick, *The Holocaust in American Life*, New York, Mariner, 1999.

te del piccolo e la nuova vita in una famiglia olandese che lo accoglie. Il pubblico può seguire la vicenda attraverso gli occhi increduli del bambino che si trasformano per sopravvivere a contatto con l'orrore. La morte è sempre presente nel film, in maniera decisamente più forte che nel film di Roberto Benigni *La vita è bella*. Altri film hanno come protagonisti i bambini, e tra tutti non si può non citare quello dell'ungherese Lajos Koltai, *Senza destino*, presentato in molteplici festival del cinema in tutto il mondo. Anche questo parte da un libro, *Essere senza destino*, del Premio Nobel per la letteratura Imre Kertész (che ha scritto anche la sceneggiatura del film). Nel film, come nel libro, il protagonista, da ingenuo, ironico e acuto adolescente, diventa un adulto distrutto nel corpo e nella propria dignità umana. *Senza destino* rappresenta bene l'assenza di ogni speranza nella scena finale e nella cupezza della sua fotografia.

La storia della rappresentazione cinematografica della Shoah rispecchia dunque emblematicamente l'evoluzione del tema nell'opinione pubblica e nella coscienza storica dal dopoguerra a oggi.

Il cinema ha costituito una grande opportunità e ha svolto un ruolo centrale nella costruzione del giudizio e della coscienza collettiva, ma non è stato esente da critiche fortissime e violente, prima fra tutte quella che lo accusa di aver reso la Shoah un prodotto commerciale, da promuovere e sfruttare in modo spettacolare, compiendo un'operazione di banalizzazione, priva di analisi critica e di reale significato.

4. Shoah e *Schindler's List*

Il tema del rapporto tra cinema e Shoah riflette e investe molti degli ambiti che il discorso storico e sociologico ha affrontato e ancora oggi, in un dibattito più che mai vivo, continua ad analizzare. La critica all'americanizzazione della Shoah è senz'altro stata una delle più accese. L'opposizione tra *Schindler's List* di Steven Spielberg del 1993 e

Shoah di Claude Lanzmann del 1985⁶ ben esemplifica la forma che di frequente ha acquisito il dibattito, risultando assai schematico e trascurando la possibilità di approcci differenti a uno stesso tentativo di riesame del passato. La discussione e lo scontro intorno a questi due film riproducono la più ampia polemica culturale su cosa significhi rappresentare o non rappresentare la Shoah⁷.

Salutato da Pierre Vidal-Naquet come la sintesi tra storia e arte, il film di Lanzmann concentra la sua attenzione costantemente sulle camere a gas. Lanzmann rifiuta di usare materiale d'archivio e non solo come risposta a Faurisson o ad altri negazionisti. In questo connubio perfetto tra tensione artistica e documento storico, la pellicola abolisce "ogni distanza tra il presente e il passato, consentendo di rivivere la storia"⁸.

La polemica tra le due visioni apparentemente contrapposte viene innescata dallo stesso Lanzmann che, all'uscita del film di Spielberg, scrive sulle pagine di *Le Monde*: "En voyant *La Liste de Schindler*, j'ai retrouvé ce que j'avais éprouvé en voyant le feuilleton *Holocauste*. Transgresser ou trivialisier, ici c'est pareil: le feuilleton ou le film hollywoodien transgressent parce qu'ils 'trivialisent', abolissant ainsi le caractère unique de l'Holocauste"⁹. D'altronde, è proprio dopo una proiezione del film *Shoah* in cui la gente abbandona la sala che Spielberg decide di raccontare l'Olocausto: "Ho pensato che se la gen-

⁶ T. Elsaesser, *Subject Positions, Speaking Positions: From 'Holocaust', Our Hitler, and 'Heimat' to 'Shoah' and 'Schindler's List'*, in V. Sobchack (a cura di), *The Persistence of history: Cinema, Television and The Modern Event*, New York, Routledge, 1996, pp. 145-183. Una rielaborazione critica di questa posizione la troviamo in Andrea Minuz, *La Shoah e la cultura visuale*, Roma, Bulzoni editore.

⁷ Lo stesso Lanzmann scrive un articolo su Spielberg: *Why Spielberg has distorted the truth*, «Guardian Weekly», 9 aprile, 1994.

⁸ F. Sessi, *Attorno ad un capolavoro. Annotazione su Shoah di Claude Lanzmann*, in F. Monicelli, C. Saletti (a cura di), *Il racconto della catastrofe. Il cinema di fronte ad Auschwitz*, Verona, Cierre, 1988, p. 52.

⁹ C. Lanzmann, *Holocauste, la représentation impossible*, «Le Monde», 3 marzo, 1994; vedi anche http://www.univ-conventionnelle.com/Une-representation-impossible_a213.html.

te se ne fregava così apertamente dell'Olocausto glielo avrei raccontato io"¹⁰.

Una frattura, dunque, tra America e Europa, la visione manichea e la retorica di Hollywood da una parte e la frammentazione e l'antiretorica dall'altra. Spielberg e Lanzmann si ritrovano catturati in un curioso gioco di specchi, a difendere entrambi il proprio film fino a farne quasi "un monumento". Tuttavia la polemica non aiuta a comprendere, nei suoi reali processi storici, né il nazismo, né i meccanismi della società di massa.

Shoah e *Schindler's List* occupano nella sfera pubblica due spazi differenti e in qualche modo complementari. Il primo si interroga e ci interroga sulle camere a gas, sulla inspiegabilità di quelle morti e su quell'abisso "indicibile", cercandone le tracce e le testimonianze umane. Il secondo è concentrato sui "salvati", su coloro che ce l'hanno fatta a sfuggire all'orrore di quella morte, lasciando aperta così la porta della speranza umana. La morte e i sopravvissuti sono così le due sponde intorno alle quali si costruisce la memoria della Shoah; il piano cognitivo, con le sue domande sui perché della storia, non si contrappone a quello emotivo ma si integra con esso, proiettato verso il futuro. La speranza di Spielberg e le domande di Lanzmann costruiscono memoria collettiva e memoria critica.

La discussione su *Schindler's List*, che prosegue idealmente quella su *Holocaust*, mette al centro la stessa possibilità di creare film sulla Shoah. Tuttavia, nonostante le apparenti continuità, il film di Spielberg si tiene ben lontano da una spettacolare strategia di marketing e può essere senz'altro collocato, anche agli occhi della critica, fuori dall'area commerciale. La sua rilevanza consiste soprattutto nell'essere diventato discorso pubblico, di essere riuscito a occupare la scena della sfera pubblica per diventare discorso oltre che prodotto autonomo. E infatti, più che studiosi di cinema, saranno intellettuali di altra estrazione a

¹⁰ M. T. Cavina, F. La Polla (a cura di), *Spielberg su Spielberg*, Torino, Lindau, 1995.

intervenire polemicamente o meno sul film e sulle problematiche da esso sollevate.

Schindler's List è diventato, anche grazie alla discussione che ha suscitato, esso stesso memoria¹¹. Gli attacchi furono diretti soprattutto alla confusione, nel film, tra documento storico e finzione, ma anche contro Hollywood in generale, contro l'industria culturale, considerata, in una visione piatta e fuorviante, come totalitaria e nazista. Rispetto alle critiche che gli vennero avanzate, Spielberg difese il realismo della pellicola che aveva attinto in maniera fedele dai documentari. Quasi rendendosi conto degli errori di Hollywood, ma di *Holocaust* in particolare, il film adotta il bianco e nero a riflettere l'assenza di colori dell'universo concentrazionario.

I primi a superare l'impasse di una contrapposizione tra *Shoah* e *Schindler's List* sono stati Thomas Elsaesser e Miriam Hansen. Elsaesser mette in evidenza come l'opposizione al film di Spielberg rientri in quell'antiamericanismo che arriva a occultare persino il ruolo avuto dagli Stati Uniti nella storia europea. Alla base c'è senz'altro la "differenza genetica" tra il cinema europeo e quello di Hollywood. Basti pensare in questo senso come il film *Heimat* di Reitz¹² si sia programmaticamente posto come l'anti *Holocaust*, come la risposta europea al film di Hollywood.

Anche per Hansen¹³ la riflessione fa perno sullo sguardo degli intellettuali sul film e sul suo successo commerciale, sull'imporsi nel discorso pubblico e sul diventare patrimonio comune. Il dibattito riprende quindi antiche diatribe sull'atteggiamento degli intellettuali nei confronti della cultura di massa, anche quando si è in presenza di una ricerca stilistica che si distacca dai colossal hollywoodiani. Non a caso Hansen parla di modernismo popolare quando

¹¹ A. Minuz, *La Shoah e la cultura visuale*, Roma, Bulzoni editore, 2010.

¹² Un'acuta analisi del film in P. Jedlowsky, *Il racconto come dimora. Heimat e le memorie d'Europa*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

¹³ M. B. Hansen, *Schindler's List is not Shoah. Second Commandment, Popular Modernism, and public memory*, in Y. Loshitzky, *Criticle perspectives on Schindler's List*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

osserva le differenze tra la ricezione del film di Lanzmann negli Stati Uniti e quella del film di Spielberg. Entrambi sono stati apprezzati “con termini iperbolici”.

L’accesa discussione della critica, del pubblico e degli stessi operatori del cinema non riguarda solo il contrasto tra Hollywood e il cinema europeo, tra la rappresentabilità e l’indicibilità di Auschwitz, tra l’arte e la diffusione commerciale, ma in realtà si riferisce a uno scontro che possiamo definire di politica culturale e di politica della memoria. Tutti i contrasti, a ben vedere, sono meno netti di quanto appaiano a prima vista e riguardano piani diversi del racconto anche quando si attengono solo al discorso artistico e stilistico. Un’analisi sociologica dei film e del loro spazio nella sfera pubblica ci rivela dunque molto dell’identità e della costruzione della memoria in un dato contesto storico, nazionale e transnazionale.

Capitolo 8

Memoria e architettura

Interrogarsi da un punto di vista sociologico sulla memoria significa confrontarsi con le condizioni e i modi con cui una società permane e si riproduce nel corso del tempo come insieme di pratiche, di simboli e di significati riconoscibili da parte dei suoi membri”¹. Non si può infatti prescindere dalla memoria per comprendere la continuità del mondo sociale e i modi della sua riproduzione e dei suoi cambiamenti. La decisione su cosa debba essere ricordato, e come, è un aspetto fondamentale per ogni società, in cui entrano in gioco molti fattori sociali e culturali, politici e morali. È una scelta che non solo riguarda il passato, ma coinvolge l’immagine del futuro².

La memoria collettiva è il risultato di un processo complesso che mette in gioco attori diversi ed è terreno di scontro culturale e morale, oltre che politico, tra volontà di memoria diverse, dinamiche di selezione e ricostruzione talora in contraddizione tra loro. Lo scontro tra le diverse versioni finisce inevitabilmente per decretare “vittorie” e sancire “sconfitte”. Raramente le memorie vinte risultano poi davvero del tutto cancellate; “più

¹ P. P. Jedlowski, M. Rampazi (a cura di), *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*, Milano, FrancoAngeli, 1991, p. 13.

² Per un approfondimento cfr. D. Meghnagi, *Ricomporre l’infranto...*, op. cit.

spesso predomina l'una, mentre l'altra viene collocata dietro le quinte, pronta ad essere riscoperta e tornare in scena"³. Un po' come nel processo di formazione dell'identità individuale, ciò che in un momento può risultare rimosso o parzialmente presente nell'azione conscia può assumere in seguito un ruolo importante. Segno che l'identità non è statica e che il recupero di alcuni aspetti prima rimossi può in una successiva fase costituire un elemento importante di autodefinizione che si riflette nelle scelte future⁴.

In questo contesto, è lo spazio ad affermarsi come una delle categorie privilegiate per interpretare i fenomeni sociali attuali. A partire da Halbwachs, esso viene riconsiderato in virtù delle sue caratteristiche di materialità, visibilità, stabilità, che gli conferiscono una spiccata "capacità associativa", in grado di alimentare e stimolare i processi di attualizzazione della memoria. In questa prospettiva lo spazio è il mezzo attraverso cui la memoria collettiva si concretizza, prende forma e si stabilizza. Oltre a rappresentare una possibilità di sopravvivenza della memoria stessa, consente alla società, ai gruppi e all'individuo di percepire una continuità nel tempo della propria identità e appartenenza culturale e sociale.

C'è un particolare tipo di spazio che offre una grande possibilità di analisi della società moderna a più livelli; quello dei cosiddetti "luoghi della memoria", ossia dei luoghi che intrattengono un particolare tipo di rapporto con la memoria di un evento a cui sono legati, direttamente, per il fatto di aver ospitato l'evento stesso, o indirettamente, perché sono stati eletti per la commemorazione del passato e la loro capacità di plasmare o illuminare il futuro.

Per la loro dimensione materiale, funzionale e simbolica, questi luoghi propongono e impongono una rielabora-

³ P. Montesperelli, *Sociologia della memoria*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 38.

⁴ Per un approfondimento cfr. D. Meghnagi, *Il padre e la legge. Freud e l'ebraismo*, Venezia, Marsilio, 2016.

zione del passato, attraverso un'apposita struttura testuale valida che permetta alla memoria "raccontata" di essere letta e condivisa.

A questo uso, che può diventare abuso, sono piegati gli artefatti della memoria, così come le pratiche sociali della commemorazione, e tutti quei simboli e quelle attività che possono favorire la presenza del passato.

Se la memoria collettiva è sempre il frutto di una selezione, anche nel caso dei luoghi pubblici della memoria, questo dispositivo selettivo è sancito a livello politico, istituzionale e ideologico, decidendo di volta in volta quale sia l'evento da rappresentare, attraverso quale codice espressivo, quali valori e informazioni vanno preservati ed enfatizzati, e con quale intensità emotiva.

Come sostiene Jeffrey Alexander, quando parliamo di trauma è evidente che affinché sia possibile una sua elaborazione è necessario che diventi oggetto di una costruzione pubblica, che renda possibile la rappresentazione sociale degli eventi. Meghnagi afferma che, analogamente a quanto avviene nel processo di rielaborazione di un lutto individuale, per l'elaborazione di un trauma collettivo sono necessari dei riti che forniscano un senso condiviso⁵. Come rileva Alexander, la costruzione del trauma culturale si servirà evidentemente anche di quelle forme di rappresentazione sociale che ne amplificano la portata e ne favoriscono la diffusione presso un'audience più ampia.

Il sito della memoria interviene anche in questo senso, con la duplice funzione di contribuire alla rappresentazione di questo trauma, favorendo l'identificazione psicologica e l'estensione simbolica con la comunità colpita, permettendo a chiunque non sia stato testimone di quell'evento in modo diretto di riuscire comunque a fare propria quella memoria; e, allo stesso tempo di fungere da strumento critico e pedagogico, che consente di riflettere sui fatti, di trarne lezioni morali per il futuro.

⁵ D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto...*, cit. Cfr. in particolare l'introduzione.

1. Memoria e spazio

In tutta la tradizione culturale occidentale, l'intreccio tra il ricordo e lo spazio è ricorrente. L'arte della mnemotecnica, come evidenzia Jan Assman nel suo studio sulla cultura del ricordo, testimonia l'antico e indissolubile legame tra queste due realtà. Essa è il fondamento della memoria "artificiale" e consiste nello "scegliere determinati luoghi e produrre immagini interiori delle cose che si intende conservare nella coscienza, agganciandole ai luoghi voluti"⁶. Nel suo scritto sull'arte della memoria Yates parla di "teatri della memoria", città e palazzi che permettono di rintracciare i ricordi grazie alla loro spazializzazione. Ma fu lo storico Pierre Nora, autore di un vasto lavoro sui luoghi della memoria, uno dei primi a occuparsi della spazializzazione della memoria.

In ambito psicoanalitico anche Freud faceva spesso ricorso allo spazio; è nota la sua metafora dell'archeologo per spiegare il lavoro dell'analista che procede per individuare nel paziente strati diversi fra loro combinati, sovrapposti e intrecciati, con un'ulteriore complicazione rispetto allo scavo effettuato per portare alla luce civiltà scomparse: nell'inconscio i frammenti di un'epoca psichica sono combinati e mescolati con quelli di un'altra fino a diventare irriconoscibili, poiché il passato opera inconsciamente nel presente che a sua volta proietta le proprie ombre su quello ridefinendolo e riorganizzandolo.

"Per un lungo periodo", scrive Gabriella Paolucci, "la sociologia non ha assunto lo spazio come oggetto d'indagine specifico"⁷. Nonostante, infatti, non si possa dire che la dimensione spaziale sia stata totalmente ignorata, essa non è mai stata studiata attraverso un apparato teorico e metodologico specifico. Ciò sarebbe riscontrabile, ad esempio,

⁶ Cicerone, *De oratore*, II, 86, pp. 351-354, cit. in J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C. H. Beck, 1992; trad. it. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997, p. 5.

⁷ G. Paolucci, *Libri di pietra. Città e memorie*, Napoli, Liguori, 2007, p. 81.

nel lavoro di Durkheim e Simmel, che furono tra i primi a parlare in ambito sociologico dello spazio, sempre però come di un fattore “relativo”⁸.

Lo spazio per Durkheim è una delle tante categorie dell’esperienza, e per questo ha natura sociale, è un costruito sociale, e assume importanza solo in relazione alla posizione che in esso occupano l’individuo e la comunità. La prospettiva spaziale, inoltre, è legata all’uso che l’attore sociale ne fa:

Di per sé lo spazio non ha né destra né sinistra, né alto né basso, né settentrione né mezzogiorno: tutte queste distinzioni derivano evidentemente dal fatto che alle regioni sono stati attribuiti valori affettivi diversi. E siccome tutti gli uomini di una stessa civiltà si rappresentano lo spazio nello stesso modo, occorre evidentemente che questi valori affettivi e le distinzioni che ne derivano siano ugualmente comuni ad essi, il che implica quasi necessariamente che esse siano di origine sociale⁹.

Per Simmel, invece, lo spazio è un “a-priori logico e percettivo”, definizione che “permette di considerare questa dimensione non come qualcosa *di cui si fa esperienza*, ma come un *modo di fare esperienza*”¹⁰. Lo spazio non è mai un aspetto oggettivo ma, come egli lo definisce, un’attività dell’anima, contemporaneamente *condizione e simbolo* dei rapporti tra gli uomini¹¹. Non è una forma in se stessa, ma produce forme, orienta le relazioni sociali, è lo scenario in cui avvengono le relazioni sociali.

Le intuizioni di Durkheim e Simmel per lungo tempo non furono adeguatamente raccolte e sviluppate. Lo spazio continuò a essere considerato come un aspetto margi-

⁸ Ibidem.

⁹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 13. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi, 2005.

¹⁰ G. Mandich, *Georg Simmel: sociologia dello spazio*, «Quaderni del dipartimento di Ricerche Economiche e sociali, sezione sociologia», Cagliari, aprile 1996, p. 2; disponibile on-line all’indirizzo:

http://veprints.unica.it/434/1/qso1_96.pdf [data di accesso: 25/09/2012].

¹¹ Ibidem.

nale, un attributo che non possiede una sua autonomia. Per Parsons era un “fattore extra-sociale”, “una cornice – vincolante – che pone all’azione sociale dei precisi limiti dall’*esterno*”¹². Il concetto di spazio non trovò fortuna nemmeno tra gli esponenti della Scuola di Chicago, nonostante gli interessanti contributi di Park, Burgess e McKenzie, dalla spiccata vocazione allo studio del fenomeno urbano. Anche qui lo spazio fu un mero contesto, o meglio un palcoscenico per l’agire sociale.

In ambito sociologico, è solo da Halbwachs in poi che l’associazione memoria-spazio diviene un *leit motif*. Egli sottolinea l’importanza del rapporto della memoria collettiva con lo spazio, sia esso fisico o figurato, che le dà forma consentendole di stabilizzarsi.

Non vi è memoria collettiva che non si dispieghi in un quadro spaziale, poiché non si capirebbe come possiamo ritrovare il passato se non si conservasse in effetti nel mondo materiale che ci circonda, e che un avvenimento veramente grave [...] comporta sempre una modificazione dei rapporti che il gruppo intrattiene con il luogo¹³.

In sintonia con questa prospettiva, lo psicoanalista francese Michel de Certeau sottolinea che “senza l’esperienza fisica dello spazio” i ricordi non possono prendere forma¹⁴. L’autore distingue tra i termini “luogo” e “spazio”. Lo spazio è un “luogo praticato”, un “incrocio di mobilità”. Il luogo è semplicemente un insieme di elementi che coesistono secondo un certo ordine e lo spazio è l’animazione di tali luoghi attraverso la mobilità¹⁵.

Solo in tempi recenti la sociologia ha sviluppato un’autentica vocazione verso la spazialità, e, a differenza di quanto si possa pensare, i contributi più interessanti non

¹² Ivi, p. 83.

¹³ M. Halbwachs, *Le cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925; trad. it. *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium, 1997, cit. pp. 137-146.

¹⁴ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950; trad. it. *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli, 1987, p. 230.

¹⁵ M. Augé, *Non-lieux*, Paris, Seuil; trad. it. *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 1993, p. 75.

provengono solo dalla sociologia urbana, ma dalla disciplina sociologica nel suo insieme.

Si può arrivare così agli studi condotti da Lefebvre “particolarmente interessato all’analisi delle modalità di produzione dello spazio nella modernità capitalistica”¹⁶.

Lo spazio per Lefebvre è una risorsa economica tra le altre: “lo spazio sociale manifesta la sua polivalenza, la sua realtà insieme formale e materiale. Prodotto che si usa, che si consuma, è anche mezzo di produzione”¹⁷.

Più recentemente, David Gross ha sottolineato nel suo libro *Lost Time* che i ricordi sono spesso identificati con il corpo spazialmente situato; secondo questa prospettiva, lo spazio richiama i ricordi, li genera.

La vocazione “non spaziale” della sociologia va ricondotta a un più ampio mutamento che ha determinato il ritorno dello spazio in quanto categoria privilegiata per comprendere la nostra epoca, nonché realtà fisica capace di esprimere le trasformazioni più salienti che caratterizzano la contemporaneità. Questa inversione di rotta, presente non solo in ambito antropologico e sociologico, ma anche storico e letterario, e ovviamente geografico, viene definita “*spatial turn*”.

2. Il ritorno dello spazio

Tra i “teorici dello *spatial turn*” vanno ricordati il geografo politico Edward Soja, lo studioso del paesaggio Denise Cosgrove e il filosofo Fredric Jameson¹⁸.

I sintomi e allo stesso tempo le cause di questa accresciuta importanza dello spazio nella contemporaneità sono vari: i più visibili sono sicuramente la crisi del concetto di

¹⁶ Ivi, p. 85.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Nel parlare dello *spatial turn*, farò riferimento in particolare al testo di Sorrentino Flavio (a cura di), *Il senso dello spazio. Lo spatial turn nei metodi e nelle teorie letterarie*, Roma, Armando, 2010. Questo volume raccoglie saggi di diversi autori, che si sono concentrati sui nodi teorici e metodologici più interessanti sulla trattazione dello spazio in letteratura, contemporaneamente alla nascita dello *spatial turn*.

Stato-nazione e la globalizzazione, due fenomeni prettamente spaziali, a cui se ne può aggiungere un terzo, costituito dalla moltiplicazione di spazi, oggetti e pratiche che “interagiscono con la soggettività tramite gli investimenti nelle pratiche della consacrazione e della profanazione, ovvero della sottrazione o della restituzione delle cose e degli spazi al libero uso degli uomini”¹⁹.

Per quanto riguarda la crisi dello Stato-nazione, sappiamo che si tratta di un fenomeno che si inserisce in quel processo di lunga durata che vede progressi e conflitti della storia mondiale articolarsi, per circa un secolo e mezzo, fino agli anni Ottanta del Novecento, intorno alla territorialità. Mentre dagli anni Novanta in poi si assiste a un mutamento del concetto di “confine”.

Marc Augé individua nella forma dell'eccesso il carattere fondamentale della modernità che si manifesta rispetto al numero degli accadimenti, al tempo, allo spazio e all'individualismo. Il tempo, come principio di continuità e progresso, sembra essersi eclissato in una simultaneità caotica che impedisce ogni visione e utopia del futuro, mentre l'eccesso dello spazio si realizza nella riduzione delle distanze, nei mutamenti di scala, nelle accelerazioni dei mezzi di trasporto, offrendo una visione istantanea dei fatti che ci interpellano da ogni parte del mondo²⁰.

Queste trasformazioni spazio-temporali implicherebbero un ripensamento del concetto di società, definita a partire dai criteri di delimitazione territoriale che oggi hanno perso consistenza.

I confini hanno sempre avuto il duplice scopo di impedire a tutto ciò che era rappresentato e percepito come “estraneo” al gruppo radicato in un luogo di “entrare” e “turbare” l'equilibrio interno al gruppo stesso, e nello stesso tempo di permettere a tale gruppo di raggiungere coesione e costruirsi una sua identità specifica e visibile. Avere uno

¹⁹ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, in F. Sorrentino, a cura di), *Il senso dello spazio. Lo spatial turn nei metodi e nelle teorie letterarie*, Roma, Armando, 2010, pp. 23-28.

²⁰ Cfr. M. Augé, *Che fine ha fatto il futuro? Dai non luoghi al nontempo*, Milano, Elèuthera, 2009.

spazio proprio, delimitato, in cui sappiamo come muoverci, cosa aspettarci, in cui abbiamo un ruolo ben definito rappresenta da sempre un fattore rassicurante²¹. Ma con la crescente mobilità geografica, come sottolinea Heller²², l'instabilità abitativa si intreccia con l'affievolirsi dei propri valori di riferimento, della propria tradizione e identità. Si assiste a una coesistenza spaziale di culture e identità differenti.

La mobilità procederebbe, inoltre, di pari passo con l'accelerazione la quale, "inducendoci a passare continuamente da un mondo all'altro, da una sfera sociale a un'altra, da un paese a un altro"²³, conduce a una sorta di "iper-trofia del transito".

Giddens ritiene che questa accelerazione moderna abbia determinato la separazione del tempo dallo spazio, che a sua volta ha avuto come diretta conseguenza quella che l'autore definisce "*disembedding*", ossia la fuoriuscita delle relazioni sociali dallo spazio locale e la loro riarticolazione attraverso zone indefinite di spazio-tempo.

A sostegno della tesi della "rivoluzione dello spazio" e per alcuni della sua "scomparsa" si adduce soprattutto la rivoluzione informatica e delle tecnologie che ha fatto cadere le classiche distinzioni tra vicino e lontano, interno ed esterno. Tutto ciò che è lontano è conoscibile, entra nelle nostre case con facilità, e allo stesso tempo "il locale" esce dai confini, e invade luoghi altrui.

L'essenza dei progressi nelle comunicazioni, più che diminuire l'"attrito della distanza", lo renderebbe totalmente irrilevante²⁴:

quando il tempo che occorre per una comunicazione attraverso dieci miglia non è distinguibile da quello necessario per

²¹ M. Rampazi, *Questioni di spazio: cornici, confini e memorie*, in L. Migliorati, L. Mori (a cura di), *L'enigma della memoria collettiva. Politica, istituzioni, conflitti*, Verona, QuiEdit, 2001, pp. 115-140.

²² Il riferimento è al testo di A. Heller, *Dove ci sentiamo a casa?*, «Mulinio», 3, pp. 381-399, presente in M. Rampazi, op. cit.

²³ C. Giaccardi, M. Magatti, *La globalizzazione non è un destino. Mutamenti strutturali ed esperienze soggettive nell'età contemporanea*, Bari-Roma, Laterza, 2001, p. 40, cit. in M. Rampazi, op. cit., p. 127.

²⁴ Ivi, p. 15.

un singolo miglio, allora si è arrivati a una convergenza di “spazio-tempo” in una misura cruciale²⁵.

Ma tale rivoluzione dei mezzi, ben lontana dal determinare la scomparsa della geografia, crea piuttosto una “sovrapposizione dello spazio geografico con quello virtuale che permetterebbe alle persone e alle organizzazioni di rispondere in modo più flessibile alle geografie dello spazio reale”²⁶.

Secondo Soja l’idea della scomparsa dello spazio risale a tempi precedenti la rivoluzione tecnologica, e riconduce l’“asoggettamento” dello spazio all’orientamento tipico del XX secolo per lo storicismo, incentrato sulla durata e non sullo spazio. Se è fuori discussione che la storiografia abbia privilegiato la categoria del tempo rispetto a quella dello spazio, è per l’autore opportuno recuperare la dimensione spaziale della storia, comprendere e descrivere i processi storici non solo come processi temporali, ma anche come processi spaziali. La condizione di possibilità perché avvenga tale mutamento è ricondotta da Karl Schlogel alla caduta del muro di Berlino, evento scatenante di questo fenomeno di “*spatial turn*”. Se, come afferma,

verso la fine del XX secolo avevamo imparato che la storia era giunta al termine; poi però venne il 1989, e quanto era sembrato tanto evidente e plausibile non lo fu più. Avevamo imparato che lo spazio era scomparso e che la geografia non aveva più ruolo. [...] Il 1989 cambiò tutto. Lo spazio europeo acquisisce un nuovo ordine²⁷.

Nonostante l’apparente “atrofia spaziale” provocata dalla rivoluzione informatica degli ultimi decenni, dopo la fine della guerra fredda e la dissoluzione di un ordine geopolitico che era percepito come una realtà duratura ha riportato la questione dello spazio al centro della riflessione delle scienze umane. Ancora incapaci di rinnovare il proprio vocabolario concettuale per comprendere il nuovo assetto

²⁵ K. Schlogel, *Leggere il tempo nello spazio. Saggi di storia e geopolitica*, Milano, Bruno Mondadori, 2009, p. 15.

²⁶ Ivi, p. 16.

²⁷ K. Schlogel, op. cit., pp. 5-6.

del mondo, le vecchie discipline, compresa la narrazione storica, necessitano di una sorta di “ritorno allo spazio” che determini una riconsiderazione dell’importanza dei confini, delle distanze, delle percezioni e delle rappresentazioni territoriali, per i comportamenti politici e sociali.

Augé afferma che è proprio in questo contesto di trasformazione che lo spazio sembra affermarsi in modo predominante, sia come strumento interpretativo sia come realtà totalizzante²⁸.

Lo *spatial turn* ha determinato una nuova prospettiva di analisi applicabile alle scienze dei luoghi, come alla geografia e all’urbanistica, oltre che alle cosiddette scienze umanistiche.

Rispetto a quest’ultimo ambito, effetti della svolta spaziale si riscontrano innanzitutto nello studio della storia, che abbandona l’asse privilegiato della diacronicità, di una storiografia fondamentalmente ancorata alla temporalità, per riscoprire, invece, il modello sincronico della simultaneità, della coesistenza di spazialità differenti in cui i processi storici si manifestano²⁹.

Lo sviluppo di questa nuova tendenza ha influito in modo determinante nell’analisi sociologica e delle culture. Le nuove teorizzazioni relative alla geocultura e alla geocritica sono un’eredità evidente degli studi di Lefebvre, di Foucault, nonché degli studi postcoloniali che, postulando l’esistenza di spazi altri, hanno contribuito a rivalutare la topografia non più semplicemente come ambiente, ma come ambito di indagine centrale per lo studio delle società e delle culture.

Il “pensiero del luogo” diventa imprescindibile per comprendere la società odierna e costituisce un nuovo paradigma interpretativo delle discipline sociali e letterarie, soprattutto per quanto riguarda lo spazio urbano.

Per alcuni la de-spazializzazione dell’esperienza rischia di avere conseguenze negative per la memoria in quanto “se non è possibile stabilizzarsi in un ambiente fisico, rela-

²⁸ M. Augé, *Che fine ha fatto il futuro?* ..., op. cit., p. 12.

²⁹ K. Schlögel, op. cit.

zionale e culturale”, reso familiare dalla consuetudine, i percorsi di vita rischierebbero “di disperdersi in un caleidoscopio di ‘atti in sé”³⁰. In questa prospettiva di lettura lo spazio fisico, per le sue caratteristiche di materialità, visibilità, stabilità, ha una forte “capacità associativa”, che storicamente ha sostenuto, alimentato, stimolato i processi della memoria.

I riferimenti spaziali hanno una grande importanza non solo per la sopravvivenza della memoria stessa, ma anche per radicare nella società, nei gruppi e nell’individuo il senso della continuità nel tempo della propria identità. [La memoria spaziale] è un riferimento fondamentale della socialità spaziale, costituisce una sorta di riserva di energia, di humus, nel quale possono radicarsi le relazioni sociali. Il valore altamente simbolico dello spazio è dovuto a questo incarnarsi della solidarietà nella memoria spaziale³¹.

Abitare lo spazio, scrive Bodei, significa costruire familiarità con le cose, con le caratteristiche fisiche, relazionali, culturali del proprio ambiente, in cui si sviluppano sia le pratiche quotidiane, sia la ricerca di una propria collocazione nel mondo e l’elaborazione di una specifica forma di memoria³². La familiarità con lo spazio, infatti, contribuisce a dare spessore alla memoria, sostenendola in un duplice senso: in primo luogo la familiarità dipende dalla possibilità di ricordare il modo in cui, giorno dopo giorno, abbiamo abitato quello spazio in passato. In secondo luogo, questa stessa familiarità è una garanzia di memoria per il futuro. Lo spazio fisico consentirebbe di radicare nella società il senso della durata dell’identità³³.

Questa “memoria dell’abitare” si baserebbe per Marita Rampazi, sulla dimensione spontanea della conoscenza del proprio ambiente associata a una certa intenzionalità della memoria, nella misura in cui l’individuo o la collettività vi cercano un senso per l’agire.

³⁰ Ibidem.

³¹ G. Mandich, *Lo spazio incerto della globalizzazione*, cit. in M. Rampazi, op. cit., p. 118.

³² Ivi, p. 119.

³³ Ivi, p. 121.

In realtà c'è una memoria fatta di legami sociali, di rituali culturali condivisi, di speranze, che non è necessariamente ancorata a uno spazio geograficamente inteso, ma a una storia e a una cultura coltivata nei secoli. Uno spazio simbolico rappresentato da un grande libro, come emerge per esempio dalle ricerche sulla cultura ebraica.

3. Pierre Nora e i “luoghi della memoria”

La natura dello spazio in Halbwachs è articolata, come si è detto, fra spazio figurato e spazio fisico, a sua volta suddiviso fra gli oggetti, che per il solo fatto di essere composti di materia occupano lo spazio fisico, e infine i luoghi propriamente detti.

A partire da questa considerazione, sicuramente la definizione più completa di “luoghi della memoria” è quella data da Pierre Nora il quale definisce come “luogo della memoria” un'unità significativa, di ordine materiale o ideale, che la volontà degli uomini o il lavoro del tempo ha reso un elemento simbolico di una qualche comunità³⁴. Tale definizione è stata ripresa anche da Mario Isnenghi, che considera luoghi della memoria sia spazi simbolici, come una canzone e una data, sia i luoghi propriamente detti. E ancora, nel *Dizionario della memoria e del ricordo*, a cura di Nicolas Pethes e Jens Ruchatz, il luogo della memoria è il luogo materiale, simbolico e funzionale, in cui un gruppo riconosce se stesso come pure la propria storia³⁵.

Tra gli studi e gli approfondimenti sui “luoghi della memoria” un ruolo di rilievo lo ha il lavoro condotto da Pierre Nora. “Ci sono siti della memoria”, scrive lo storico francese, “perché nell'ambiente in cui viviamo non c'è più memoria”. Nelle società contemporanee occidentali i processi della memoria e il rapporto con il passato soffrono di un disagio profondo. A tale difficoltà della memoria si affian-

³⁴ Cfr. P. Nora (a cura di), *Les lieux de mémoire*, vol. I, La République, Paris, Gallimard, 1984.

³⁵ Cfr. N. Pethes, J. Ruchatz, *Dizionario della memoria e del ricordo*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.

ca un'apparentemente contraddittoria tendenza a fissare i significati del passato in spazi *ad hoc*.

I luoghi della memoria nascono e vivono nel sentimento che non c'è più memoria spontanea, che bisogna creare degli archivi, che bisogna mantenere degli anniversari, organizzare delle celebrazioni, pronunciare degli elogi funebri, notificare degli atti, perché queste operazioni non sono più naturali³⁶.

Da questa premessa prende avvio *Les lieux de mémoire*, monumentale opera che ha dato origine a diversi indirizzi di ricerca.

Il testo, risalente agli anni Ottanta, è composto da 7 volumi; il primo fu pubblicato nel 1984 ed è dedicato a *La République*, ai suoi monumenti, simboli e prassi commemorative; i successivi tre volumi sono su *La Nation*, e hanno come tema i confini nazionali, la rappresentazione dello Stato e il patrimonio della nazione in termini di musei, monumenti e di tutte le forme istituzionalizzate della memoria; gli ultimi tre volumi, infine, sono dedicati a *La France*, e vengono esaminati i conflitti in campo politico, territoriale e religioso.

Negli anni della pubblicazione di *Les lieux de mémoire* che i siti della memoria iniziano ad assumere una maggiore evidenza pubblica e prende avvio una diffusa operazione di promozione degli stessi che coinvolge studiosi, operatori culturali e istituzioni.

Per Nora, alla base di questa esigenza memorialistica sta prima di tutto il passaggio avvenuto dalla società tradizionale a quella moderna, e successivamente “i fenomeni di “mondializzazione”, della “democratizzazione”, della “massificazione” e della “mediatizzazione”³⁷. L’accelerazione portata dalla modernità ha causato la scomparsa della memoria “viva”, così come era conservata dalle minoranze, dalle società arcaiche e dalle famiglie tradizionali, sostituita con la storia, che corrisponde invece alla moda-

³⁶ T. Grande, *Pierre Nora – I luoghi della memoria e della storia*, in T. Grande, O. Affuso (a cura di), *M come memoria. La memoria nella teoria sociale*, Napoli, Liguori editore, 2012, p. 137.

³⁷ Cfr. T. Grande, O. Affuso (a cura di), *op. cit.*, p. 127.

lità moderna di organizzare il passato. I luoghi della memoria sono “le incarnazioni finali di una coscienza mnemonica che è sopravvissuta a stento in un’età storica che richiama la memoria poiché l’ha abbandonata”³⁸; se da una parte rappresenterebbero quindi “relitti” del passato attorno ai quali la memoria si organizza, allo stesso tempo, però, essi sottendono una volontà di conservare e trasmettere qualcosa³⁹.

I “luoghi di memoria” possono in realtà essere reali o immaginari. Un luogo è reale in quanto effettivamente in un determinato punto dello spazio si è prodotto un evento assunto dalla memoria come significativo, come una battaglia, un martirio o altro. In questo caso i luoghi della memoria hanno in sé un valore simbolico che appare diretta emanazione della loro dimensione materiale per il fatto di avere ospitato un determinato evento storico.

Ma un luogo di memoria può anche essere immaginario, inventato dal pensiero collettivo. Un esempio è il caso dei luoghi santi cristiani in Palestina e a Gerusalemme, studiati da Halbwachs in *Memoria di Terrasanta*.

Tale aspettativa consisteva nella presenza, nell’immaginario cristiano medievale, di luoghi che la memoria aveva “costruito” e contribuito a presentare per lungo tempo come i veri luoghi della vita di Cristo, venendo così incontro alla “domanda di identità” di un mondo – quello cristiano – contrapposto al mondo pagano prima e quello musulmano poi⁴⁰.

Pierre Nora distingue i “luoghi della memoria” in tre tipologie:

- Luoghi materiali. Si tratta di monumenti, musei, archivi e biblioteche, ossia tutti quegli spazi delimitati nei quali prevale la relazione della memoria con la storia. Detto

³⁸ P. Nora, *Between Memory and History*, p. 12, disponibile all’indirizzo: <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Nora,%20Between%20Memory%20and%20History.pdf> [data accesso: 12/08/2015].

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris, 1941; trad. it. *Memorie di Terrasanta*, Venezia, Arsenale Editrice, 1988, cit. in U. Fabietti, V. Matera, *Memorie e identità: simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi, 2000, p. 35.

con le parole di Nora, “i luoghi materiali rappresentano la materia di cui è costituita la storia”⁴¹. Anche i luoghi commemorativi, come i memoriali e i cimiteri di guerra, rientrano in questa prima categoria, seppure con diverse accezioni religiose e sacrali in base all’episodio collettivo che sono chiamati a ricordare. Si tratta di quelli che Jan Assmann chiama “mnemotopi”⁴², e che oltre a contribuire alla costruzione dell’identità nazionale hanno anche una funzione pedagogica, poiché gettando luce sul passato istruiscono le generazioni future⁴³.

- Luoghi simbolici. Sono gli anniversari e i pellegrinaggi, che hanno lo scopo di cartografare la geografia mentale del ricordo di una collettività. Sono luoghi astratti volti a rievocare episodi fondativi dell’identità nazionale.
- Luoghi funzionali. Sono le autobiografie, i diari collettivi, i volumi d’inchiesta, i film, le rappresentazioni teatrali o le esposizioni create per ricordare un evento. Per Raul Calzoni esempio di quest’ultima categoria può essere considerato il film *Shoah* di Lanzmann.

Nonostante la tripartizione, secondo Teresa Grande i “luoghi della memoria” sarebbero luoghi nel triplice senso della parola, ma in modo simultaneo, su gradi soltanto diversi.

Anche un luogo in apparenza puramente materiale, come un deposito d’archivio, non è un luogo di memoria se l’immaginazione non lo investe di un’aura simbolica. Anche un luogo puramente funzionale, come un manuale scolastico, un testamento, non entra nella categoria se non perché esso è un oggetto rituale. Anche un minuto di silenzio infine, che può sembrare l’esempio estremo di un significato simbolico, è nello stesso tempo come il taglio materiale di un’unità temporale e serve, periodicamente al richiamo concentrato di un ricordo. I tre aspetti coesistono sempre⁴⁴.

⁴¹ P. Nora, *Les lieux de mémoire*, op. cit., p. 15, cit. in E. Agazzi, V. Fortunati, *Memoria e saperi: percorsi transdisciplinari*, Roma, Meltemi, 2007, p. 534.

⁴² J. Assmann, *La memoria culturale*, op. cit., p. 5.

⁴³ E. Agazzi, V. Fortunati, *Memoria e saperi*, op. cit., p. 12.

⁴⁴ T. Grande, op. cit., p. 145.

Questi siti, caratterizzati da una dimensione materiale, funzionale e simbolica, dal punto di vista fisico sono “resti”, devono contenere un’eccedenza semantica per potersi caricare di un significato più ampio, e grazie a questo fatto diventano a loro volta occasione di ricordo per chi vi giungerà.

Essi giungono ad assumere un significato presso la società o i gruppi che li utilizzano solo attraverso un’elaborazione narrativa coerente e intellegibile dei ricordi che evocano o dei fatti storici di cui sono stati teatro. Un luogo della memoria ha bisogno di un accurato lavoro di organizzazione storico-scientifico, e di una struttura testuale che permetta alle tracce della memoria presenti in quel luogo di poter essere lette e condivise.

Boyer definisce tali spazi “*rethorical topoi*”: luoghi attraverso i quali specifiche forme iconografiche e scenari commemorativi organizzano una particolare relazione con il passato. In questi spazi troviamo un’iconografia tesa a sottolineare la continuità con il passato dei valori che guidano la società nel presente.

La costruzione di monumenti ed edifici commemorativi in onore di figure o eventi rappresentativi del passato testimonierebbe, quindi, il desiderio di un gruppo sociale, di una classe o di un ceto di elaborare una legittimazione politica o culturale. I “luoghi della memoria” attesterebbero il forte legame esistente tra memoria e potere; se la memoria collettiva è sempre il risultato di un’operazione selettiva, nel caso dei luoghi pubblici della memoria questo dispositivo selettivo viene sancito a livello politico e istituzionale, ideologico, decidendo di volta in volta quale sia l’evento, quali i valori, quale l’insieme di informazioni da preservare e tramandare.

Le modalità e gli strumenti di trasmissione e racconto di un certo passato sono scelti dall’autorità, così come essa sceglie anche “l’intensità emotiva” da attribuire a quello specifico ricordo⁴⁵.

Così come la costruzione, naturalmente, anche la demolizione di monumenti o edifici riflette la volontà di rompe-

⁴⁵ Cfr. G. Paolucci, op. cit., p. 6.

re con un passato che non è in accordo con gli interessi del presente; pensiamo alla trasformazione monumentale di Roma durante il ventennio fascista – “Gli sventramenti e le demolizioni di interi quartieri per fare spazio ai resti dell’antica civiltà romana, [...] funzionano da dispositivo di legittimazione basato su una sorta di diniego del passato e della storia”⁴⁶ – oppure alla distruzione di parti consistenti di Berlino est dopo la caduta del muro e la riunificazione della Germania.

A partire da queste premesse, molti autori hanno sviluppato una critica nei confronti di alcune tipologie di luoghi della memoria in cui, nonostante sia fortemente spazializzata, la percezione del passato che spesso essi suggeriscono rischia di apparire separata dall’esperienza dei luoghi stessi. La denuncia è verso quelle forme di mercificazione della memoria che le attribuiscono uno stile artificiale; è ciò che Jameson chiama “*disneylandizzazione*” della memoria, o che Marc Augé racchiude sotto l’etichetta di “non luoghi”, contrapponendoli ai luoghi cosiddetti “antropologici”: “Se un luogo può definirsi come identitario, relazionale, storico, uno spazio che non può definirsi né identitario, né relazionale, né storico, si definirà un *nonluogo*”⁴⁷.

Trasponendo la terminologia di Augé al nostro tema d’interesse, possiamo affermare che il luogo della memoria rappresenta ciò che “esprime l’identità del gruppo, e ciò che quindi il gruppo deve difendere contro le minacce esterne e interne perché il linguaggio dell’identità conservi un senso”⁴⁸; di contro, il *nonluogo* di memoria “non crea né identità singola, né relazione, ma solitudine e similitudine”⁴⁹. Le caratteristiche di questi siti (come i centri commerciali che riproducono l’ambientazione di alcune epoche storiche) sono la contraffazione e la proposta di un modello educativo di divertimento e di consumo condizionato. In questo senso, la storia si trasforma in spettacolo at-

⁴⁶ Ivi, p. 16.

⁴⁷ M. Augé, *Nonluoghi*, op. cit., p. 73.

⁴⁸ Ivi, p. 45.

⁴⁹ Ivi, p. 95.

to a suscitare curiosità e ad attrarre il consumatore, a essere semplice citazione senza creare integrazione: i diversi elementi coesistono, difatti, solo nella loro semplice giustapposizione spaziale.

Pierre Nora definisce i cosiddetti “siti della contro-memoria”, ossia tutti quei luoghi che vogliono presentare la memoria di eventi o visioni conflittuali in modo a-problematico, univoco, così da neutralizzare il possibile conflitto sui significati. Spesso, sia le forme narrative di una memoria dominante sia le possibili alternative a essa, per la volontà di affermare la propria esclusiva verità, finiscono per diventare mere forme stereotipate di rapporto col passato, negando la ricchezza delle possibili letture dell’eredità che il passato ci ha lasciato.

Werbner⁵⁰ si esprime analogamente allo storico francese, definendo “siti dell’anti-memoria” quei luoghi che evocano una memoria soffocata, nascosta dai gruppi dominanti.

La definizione di luoghi di memorie e contro-memorie è a mio avviso molto utile per capire la reale condizione della memoria come terreno di conflitto per le diverse strategie di legittimazione rivolte al presente, che si esplica nel rapporto tra spazio e passato. Come sostiene Gabriella Paolucci, ripartendo dall’affermazione di Olick, per il quale “la memoria collettiva è un processo dinamico di attribuzione di senso al passato”, la città può essere vista come

la sede in cui i significati attribuiti al passato entrano in relazione con la gestione dello spazio urbano, dando luogo a competizioni e conflitti intorno alla pianificazione della città e alla tutela dei lasciti che il flusso del tempo ha lasciato⁵¹.

Les lieux de mémoire ha esercitato una notevole influenza sugli studi successivi intorno ai processi di istituzionalizzazione della memoria collettiva nello spazio pubblico. Sulla scia del progetto di Nora sono nate diverse direzioni di ricerca che ne sviluppano alcuni temi specifici, come i con-

⁵⁰ R. Werbner (a cura di), *Memory and Postcolony*, London, Zed Books, 1998, cit. in. G. Paolucci, op. cit., p. 15.

⁵¹ Ivi, p. 9.

flitti intorno ai *memorial sites* e alla loro reale capacità di promuovere una lettura condivisa del senso del passato o alla loro indeterminatezza; altre prospettive di studio si occupano dell'importanza della politica della scultura e dell'architettura pubblica nel processo di ancoraggio della memoria collettiva⁵², o di coloro che esaminano l'intreccio tra la frammentarietà delle forme della memoria contemporanea e l'istituzionalizzazione di spazi *ad hoc* nella città contemporanea⁵³. Altri ancora lavorano alla comprensione di quanto è avvenuto e sta ancora avvenendo nei paesi post-comunisti, analizzando i conflitti e le contraddizioni interne alle nuove élite di fronte alla necessità di costruire "siti della memoria" che esprimano i nuovi significati simbolici delle società e degli Stati dopo la caduta del muro di Berlino⁵⁴. La produzione più interessante è quella relativa allo studio di Berlino post-89, volta a illustrare come, nel passaggio tra una forma sociale e un'altra, la progettazione dello spazio urbano possa rappresentare un eccezionale strumento per riscrivere il passato alla luce delle strategie del presente. In questi casi è l'intera città a diventare "luogo della memoria".

Come sostiene Aldo Rossi nel testo *L'architettura della città*,

la città stessa è la memoria collettiva dei popoli; e come la memoria è legata a dei fatti e a dei luoghi, la città è il locus della memoria collettiva⁵⁵.

Il rapporto tra il *locus* e i cittadini deve essere quindi privilegiato in ambito architettonico. La memoria collettiva

⁵² Cfr. G. Paolucci, op. cit.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Cfr. N. Leach (Ed. by), *Architecture and Revolution. Contemporary Perspective on Central and Eastern Metropolis*, London-New York, Routledge, 1999; F. Jameson, *History Lessons*, in N. Leach (a cura di), op. cit., pp. 69-80; B. Czarniawska-Joerges, *A City Reframed. Managing Warsaw in the 1990s*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 2000; B. Forest, J. Johnson, *Unraveling the Threads of History: Soviet-Era Monuments and Post-Soviet National Identity in Moscow*, «Annals of the Association of American Geographers», 2002, (92), pp. 524-547.

⁵⁵ A. Rossi, *L'architettura della città*, Padova, Marsilio Editore, 1973, p. 191.

può essere intesa come la stessa trasformazione dello spazio da parte della collettività.

4. La memoria come dovere

I regimi totalitari del XX secolo hanno rivelato l'esistenza di un pericolo sconosciuto prima del loro affermarsi: la possibilità di un'estinzione della memoria insieme alle persone. Avendo compreso che la conquista delle nazioni e degli uomini passava per quella del controllo delle informazioni e della comunicazione, essi hanno istituzionalizzato il loro dominio della memoria. Di fronte a questo grande pericolo, come aveva compreso Benjamin nelle *Tesi sulla storia*, ogni forma di ricordo può essere assimilata a un atto di resistenza. Anzi, è la più alta forma di resistenza perché collega il presente e il futuro alle speranze del passato. Nella filosofia di Benjamin, che si collega alla tradizione ebraica, il ricordo è un atto di portata messianica.

Oggi il consumo sempre più veloce di informazioni fa sì che una grande quantità di ricordi rischi di scivolare nell'oblio. La memoria è minacciata quindi non solo dalla mancanza e dall'omissione di informazioni ma da un'ipertrofia della comunicazione che la svuota, da un eccesso che diventa rumore e si perde.

Io resto turbato dall'inquietante spettacolo che danno la troppa memoria da una parte, il troppo oblio dall'altra, per non parlare dell'influenza delle commemorazioni e degli abusi della memoria e dell'oblio. L'idea di una politica della giusta memoria è a questo riguardo uno dei miei temi civici confessati⁵⁶.

Con queste parole Paul Ricoeur esprimeva la preoccupazione per l'attuale confusione memoriale.

Questa dinamica, che definisce "obbligo di memoria", per Pierre Nora è la conseguenza della scomparsa della "memoria tradizionale", vissuta collettivamente: "È sull'indivi-

⁵⁶ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000; trad. it. *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina, 2003, p. 1.

duo e soltanto sull'individuo che pesa, in modo insistente e nello stesso tempo indifferenziato l'obbligo di memoria"⁵⁷.

Per Nora "la memoria-dovere fatta propria dall'individuo è un prodotto della disaggregazione della memoria collettiva"⁵⁸. Allo stesso tempo, però, se da una parte questo "dovere di memoria" viene letto come sintomo della rottura della collettività con la sua storia, dall'altra la distanza con il passato, non incorporato nei progetti per il futuro e nelle pratiche che guidano le nostre azioni al presente, spaventa la coscienza moderna, che teme possa causare il ritorno di certi errori e orrori, e cerca per mezzo del "dovere" di reintrodurre la memoria nella vita di tutti i giorni.

Coltiviamo l'idea che la distanza dal passato sia portatrice di pericoli, che la storia non debba essere solamente oggetto di conoscenza, ma che debba essere incorporata nella nostra vita, che un rapporto puramente teorico e critico nei confronti della storia è non soltanto insufficiente, ma che lo sforzo di oggettività che presuppone e la distanza che introduce tra noi e il passato rischia di renderci meno sensibili alla minaccia di una possibile ripetizione dell'inumano⁵⁹.

Il "dovere della memoria" presuppone che il passato svolga la sua funzione pedagogica, che da esso la collettività sappia trarre gli insegnamenti per il presente, afferrarne i valori, i significati e cogliere i "richiami di vigilanza che ci lancia": "La storia può mostrarci ciò che si deve *evitare*, anche se essa non ci insegna che cosa fare – mostrandoci gli errori più comuni che l'umanità è capace di commettere e ripetere"⁶⁰.

Kattan si chiede se davvero la storia possa insegnare qualcosa, o se semplicemente è l'uomo a non saperne cogliere le lezioni che essa impartisce. Preliminarmente, ci dice, è utile individuare quali siano i soggetti più indicati ai

⁵⁷ P. Nora (a cura di), *Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux*, in *Les lieux de mémoire*, vol. I, La République, Paris, Gallimard, 1984, p. XXX.

⁵⁸ E. Kattan, *Penser le devoir de la mémoire*, 2002; trad. it. *Il dovere della memoria*, Napoli, Ipermedium libri, 2004, p. 79.

⁵⁹ *Ivi*, p. 80.

⁶⁰ E. Kattan, *op. cit.*, p. 31.

quali affidare i processi di selezione memoriale e la comunicazione del passato, i cosiddetti “imprenditori morali” della memoria.

5. Considerazioni sull'oblio

Un discorso esaustivo sul tema della memoria non può prescindere dall'affrontare quello relativo all'oblio.

Riflettendo sui rischi di un'ossessione della memoria diversi autori evidenziano come il ricorso costante e ostinato al passato possa rappresentare un'arma a doppio taglio per due motivi. Il primo è che spesso il concentrarsi esclusivamente sul passato ci svia dalle “urgenze del presente”, ci paralizza, ci rende ciechi nei confronti delle ingiustizie attuali e passivi nei confronti dei nuovi mali. Un passato troppo presente può inibire l'azione e i progetti attuali, può far perdere di vista le esigenze e i fini che richiedono il nostro impegno attivo. La memoria in questo caso sarebbe una sorta di scappatoia, un alibi per la nostra incapacità di assumerci responsabilità nel presente. In questi casi la rimozione momentanea, che è cosa ben diversa dalla cancellazione della memoria, sarebbe salutare nella misura in cui preserverebbe le “forze vive” di un individuo o di un gruppo.

Kattan, a tal riguardo, sostiene che la memoria considerata in questa maniera funzionerebbe similmente al “monumento commemorativo, che investito da tutto il peso della memoria, ci libera dall'obbligo di ricordare”⁶¹; e similmente si esprime anche James E. Young per il quale

vittime dell'illusione che i nostri monumenti commemorativi saranno sempre lì per farci ricordare, noi li abbandoniamo e non vi ritorniamo se non quando ci sembra opportuno. Nella misura in cui ci aspettiamo dai monumenti che essi eseguano il nostro compito di memoria al posto nostro, ci abbandoniamo all'oblio⁶².

⁶¹ Ivi, p. 95.

⁶² J. E. Young, *The texture of memory holocaust memorials and meaning*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 5, cit. in E. Kattan, op. cit., pp. 95-96.

Il secondo motivo per cui il “dovere di memoria” può rivelarsi qualcosa di negativo è espresso da Tzvetan Todorov, per il quale uno dei fini dell’esasperato ricorso al passato sarebbe quello di ottenere lo *status* di vittima, che comporterebbe ai suoi praticanti una serie di privilegi:

se nessuno vuole essere vittima, tutti, al contrario, vogliono esserlo stati senza esserlo più. [...] Se si arriva a stabilire in modo convincente che un certo gruppo è stato vittima d’ingiustizia nel passato questo gli dà accesso a un credito inestinguibile nel presente [...] invece di dover lottare per ottenere un privilegio, lo si riceve d’ufficio per la sola appartenenza al gruppo un tempo sfavorito⁶³.

In realtà le cose sono più complesse. Una cosa è essere stato vittima, e tenere vivo il ricordo per trasformare la vita diventando testimone. Altra cosa è lo statuto vittimario e la vittimizzazione che ne consegue. Confondere o sovrapporre le due cose contribuisce a ripetere in altra forma l’aggressione del passato. Una cosa è l’uso politico della memoria come strumento di cemento politico per la costruzione del nemico (vedi per esempio il revanchismo tedesco dopo Versailles che condusse al crollo della Repubblica di Weimar). Altra cosa è la costruzione del ricordo come strumento di senso per il futuro.

In questa complessa riflessione vanno adeguatamente distinti l’azione politica e collettiva, che è una costruzione e va giudicata per i suoi moventi e i suoi esiti, dai processi psichici di trasformazione psichica e intrapsichica sottesi⁶⁴. In una prospettiva psicoanalitica, il processo di trasformazione del dolore che conduce a una pacificazione interiore – che non significa cancellazione della ferita – non costituisce una mancanza di memoria, ma un potere attivo di trasformazione senza il quale la coscienza, ostruita da ricordi, non potrebbe accogliere niente di nuovo. Permettendo alla coscienza di mettere al centro le prospettive di interesse per il

⁶³ T. Todorov, *Gli abusi della memoria*, Napoli, Ipermedium libri, 2001, p. 65.

⁶⁴ Cfr. D. Meghnagi, *Tra Vienna e Gerusalemme. Itinerari psicoanalitici*, Firenze, Libri Liberi 2002.

futuro, investe questo di nuove possibilità. Così compreso, “l’oblio”, che, come ha sottolineato Meghnagi, non è dimenticanza o cancellazione, è fonte di libertà e di creazione.

5.1. Strategie dell’oblio

Le strategie dell’oblio non mirano sempre, a cancellare il ricordo oppure a negarlo; la rimozione totale, infatti, come ci insegna la teoria psicoanalitica, ci illude di aver distrutto il ricordo, mentre lo ha semplicemente nascosto, momentaneamente, per farlo ritornare improvvisamente in superficie più insistente di prima. L’alternativa è piuttosto quella di una riscrittura e reinvenzione del ricordo⁶⁵.

Si possono distinguere più meccanismi di ricostruzione del passato.

C’è prima di tutto la negazione vera e propria; la “memoria ufficiale”, anziché raccomandare che un certo evento venga dimenticato, lo nega direttamente. “Il non-riconoscimento del genocidio armeno da parte dello Stato turco offre un esempio estremo di questa forma di ricostruzione della storia”⁶⁶.

La seconda strategia è quella dell’“occultamento”, ossia certi eventi del passato, fonte di vergogna o di colpevolezza, vengono taciuti, minimizzati; questa versione di oblio appare come una forma attenuata di negazione. Kattan fornisce come esempio quello della gestione di alcuni fatti della guerra d’Algeria, come il massacro del 17 ottobre 1961, a Parigi, di alcune centinaia di manifestanti algerini⁶⁷.

Infine, un terzo meccanismo è quello che potremmo definire di “oblio-spostamento”, che consiste nel deviare il legame di un ricordo problematico con uno più innocuo rispetto a quello originario. Può rientrare in questa categoria l’associazione in un unico atto commemorativo sia del Pétain della prima guerra mondiale che di quello della seconda. Come ci spiega Kattan, “l’11 novembre 1978, il prefetto della Vandea pone dei fiori sulla tomba del marescial-

⁶⁵ Cfr. E. Kattan, op. cit., p. 116.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem.

lo Pétain all'Ile d'Yeu. Nel 1968, de Gaulle aveva fatto altrettanto, e lo stesso gesto sarà ripetuto da Mitterand, il 22 settembre 1984⁶⁸, allo scopo di rendere omaggio a tutti i marescialli francesi delle guerre 1914-18, e 1939-45. In questa maniera “l'episodio di Vichy non è riconosciuto in sé per sé, ma la sua specificità si trova diluita nel ricordo di un uomo che è stato anche l'eroe della Grande Guerra”⁶⁹.

L'oblio in questo caso facilita l'occultamento di un aspetto del passato, rimpiazzandolo con una sua versione sostitutiva, riscritta e rielaborata.

Anziché scomparire dalla coscienza di un gruppo il ricordo continua a operare diventando un “ricordo fantasma”; “il ricordo sussiste ma sotto forma di mancanza, di una perdita di ricordo, creando così il desiderio di riscoprire ciò che è stato occultato”⁷⁰. Una cancellazione totale comporterebbe un atto di completa riscrittura del passato. In questo caso si avrebbe un oblio nel senso più negativo del termine, di distruzione totale della memoria. Il voltare pagina sarebbe un completamento dell'azione del boia. L'oblio parziale, risultato di conflitti che restano aperti nel tempo, offre la possibilità di una successiva riscrittura che integri l'elemento mancante. In questo secondo caso il superamento comporterebbe una riconciliazione della coscienza.

6. La memoria “pacificata”

Non è semplice trovare un giusto equilibrio tra l'uso della memoria e quello dell'oblio. Ricoeur afferma che “l'esercizio della memoria è il suo uso; e l'uso comporta sempre la possibilità dell'abuso”⁷¹; propone inoltre una tipologia degli abusi possibili, individuando, a partire da Freud, tre tipi di disturbo tipici della memoria naturale, che possono essere ripresi e applicati anche a quella collettiva.

⁶⁸ Ivi, pp. 116-117.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ivi, p. 119

⁷¹ P. Ricoeur, op. cit., p. 68.

La prima “malattia” potrebbe essere quella memoria ferita di cui parlava Freud in *Rievocazione, ripetizione ed elaborazione* (1914) e in *Lutto e melanconia* (1915), due testi dedicati alle patologie della memoria, che rendono l’individuo prigioniero del passato⁷². Un caso esemplare è il melanconico che si autoaccusa e che inconsciamente accusa la persona per la quale piange. Ma anche nella nevrosi la memoria fissa è espressione di una rimozione che impedisce ai ricordi nuovi di emergere⁷³. Si tratta della stessa conseguenza che Kattan definiva “memoria-alibi”. La seconda “distorsione” sarebbe rappresentata dalle manipolazioni intenzionali del passato, come i tentativi di ingerenza attuati dal negazionismo o dai regimi totalitari. Infine, è nell’idea stessa di dovere di memoria, affermato e sbandierato in modo arbitrario, che Ricoeur individua qualcosa di “insano”, che rimuove qualunque esigenza di giustizia.

In modi diversi, tutte e tre queste forme di abuso fanno emergere la vulnerabilità di fondo della memoria. Per Ricoeur,

la costituzione bipolare dell’identità personale consente di parlare di trauma, di ferita della memoria, di coazione a ripetere, di oggetto perduto, di comportamento luttuoso, etc. anche a livello collettivo [...] l’unico punto dolente di questa estensione dalla dimensione individuale a quella collettiva è l’assenza di terapeuti riconosciuti nei rapporti sociali⁷⁴.

Alla stessa maniera, l’ossessione opposta, quella di dimenticare, riguardante l’esercizio dell’oblio, può rivelarsi altrettanto deleteria quanto quella di ricordare. Lo sforzo di oblio continua in qualche modo a concentrare la coscienza dell’individuo o del gruppo sull’evento preciso che si vuole dimenticare e quindi finisce per determinare una dinamica opposta a quella prefissata; ricordando che bisogna dimenticare, si ricorda nello stesso tempo l’avvenimento da can-

⁷² Cfr. S. Loriga, *Paul Ricoeur e il compito dello storico*, «aperture-rivista.it», 2001, p. 22.

⁷³ Per un approfondimento di questi temi con particolare riferimento alla problematica psicoanalitica dell’odio di sé cfr. D. Meghnagi, *Il Padre e la legge. Freud e l’ebraismo*, cit.

⁷⁴ Cfr. S. Loriga, op. cit., p. 24.

cellare nella memoria. “La ricerca dell’oblio solidifica in verità il ricordo doloroso. Essa funziona come una commemorazione capovolta: devo ricordarmi di dimenticare”⁷⁵. Di fronte a questi abusi della memoria, alcuni autori hanno sostenuto la necessità di imprimere una svolta etica alla riflessione storiografica.

Per Tzvetan Todorov, dato che lo storico non si limita mai a stabilire solo dei fatti, ma sceglie quelli che gli sembrano più importanti, il suo lavoro di selezione e di composizione del passato deve essere orientato dalla ricerca del bene – e non da quella della verità⁷⁶. Todorov spiega che il ricordo del passato può essere letto secondo due prospettive: in modo *letterale* o in modo *esemplare*. La prima chiave interpretativa si limiterebbe a capire le cause e le conseguenze, i colpevoli di un determinato atto, doloroso per il gruppo; una sorta di semplice operazione analitica, che secondo l’autore però non sa andare oltre se stessa, e che corre il rischio di generare solamente un sentimento di vendetta per il torto subito, come unica possibilità di risarcimento. Al contrario, l’approccio *esemplare* al ricordo consentirebbe – oltre che di capire un evento e di interpretarlo – anche di aprire, successivamente, quel ricordo all’analogia, alla generalizzazione, traendone un insegnamento da utilizzare in vista del presente. La memoria *esemplare*, dunque, è liberatrice⁷⁷.

In questa ottica la comparazione non esclude l’unicità.

Ovviamente bisogna evitare che la comparazione diventi annullamento delle specificità.

In questa prospettiva, al “dovere di memoria” viene simmetricamente contrapposto il “lavoro di memoria”. Ricercare un equilibrio tra commemorazione ossessiva e negazione della memoria non significa costruire una memoria asettica, senza contraddizioni o tensioni al suo interno, priva di qualsiasi connotazione morale. La ricerca di un compromesso, la volontà di riconciliazione con un passato seppur doloroso, ha lo scopo di aprire una strada al futuro.

⁷⁵ E. Kattan, op. cit., p. 115.

⁷⁶ T. Todorov, op. cit., p. 44.

⁷⁷ Sul tema dell’esemplarità cfr. A. Ferrara, *La forza dell’esempio. Il paradigma del giudizio*, Milano, Feltrinelli, 2008.

La “giusta memoria” rappresenterebbe un’alternativa all’esercizio dell’oblio.

La prima tappa verso il raggiungimento di una “memoria pacificata” è rappresentata dal riconoscimento del proprio passato, dall’accettarlo, analizzarlo, comprenderlo e assumersene le responsabilità. Per far sì che questo avvenga la memoria deve prima di tutto essere interiorizzata: è necessario che il passato si integri nell’elaborazione del racconto della vita.

A partire da questa considerazione è possibile comprendere il valore della narrazione per l’elaborazione del lutto e la trasmissione di un messaggio positivo alle nuove generazioni. Attraverso la narrazione è possibile tenere alla giusta distanza un passato doloroso, al fine di osservarlo e comprenderlo. Il ricordo può essere elaborato soltanto parlandone, liberandoci in qualche modo del suo “peso”. Inoltre, attraverso la narrazione il ricordo assume una certa autonomia, una sua logica, dei confini più nitidi. Dunque è solo grazie alla narrazione che il gruppo può davvero appropriarsi di un ricordo⁷⁸.

La narrazione conferisce continuità al ricordo, lo colloca all’interno di un racconto più ampio, gli dona una temporalità, un prima e un dopo. La narrazione, per Kattan, ha il merito di gettare una luce nuova sul passato, rinnovarne il significato, far emergere qualche zona che era rimasta oscura, e allo stesso tempo fa agire il futuro sul passato. Infine, “integrando nella memoria di una collettività certi avvenimenti, le permette anche di dimenticarne altri”⁷⁹. Vengono incorporati nel racconto solo i ricordi “utili” all’identità collettiva, secondo la logica selettiva interna a ogni comunità, la sua “unità narrativa”⁸⁰.

La “memoria pacificata” si raggiunge quindi solo attraverso l’elaborazione di un racconto, che non solo deve permettere al gruppo di riconoscersi ma soprattutto di comprendere un evento passato.

Una “giusta memoria” richiede un uso critico del passato.

⁷⁸ E. Kattan, op. cit., pp. 132-134.

⁷⁹ Ivi, 134.

⁸⁰ Ibidem.

La “memoria pacificata” non nega il passato, non fugge da esso, lo integra nel racconto collettivo che la definisce. Si tratta in questo caso in un’ottica freudiana di un lavoro della memoria su se stessa, una riflessione della collettività che la grande letteratura mette in opera.

7. Strategie narrative

I luoghi, gli spazi, i monumenti, le architetture sono sul piano culturale i testi del racconto della memoria.

Solo pensandola come testualmente costruita una memoria collettiva può anche divenire una memoria condivisa, o forse più propriamente potenzialmente condivisibile, cioè uno sfondo assunto, o assumibile, da una data società che in tal modo fonda un modo comune di guardare al proprio passato e progettare il proprio futuro.

Le costruzioni di specifiche narrazioni della memoria sono intrinsecamente ancorate a specifiche dinamiche sociali, culturali e politiche. Attraverso la costruzione di artefatti culturali come i monumenti, il passato viene iscritto nel discorso pubblico, di una nazione o di una comunità. I luoghi della memoria riflettono una lettura della realtà, il modo in cui il passato è ufficialmente iscritto nel presente, o meglio lo si vuole inscrivere. Tutto questo avviene secondo specifiche procedure istituzionali, pratiche sociali, generi commemorativi, discorsi e gesti che contribuiscono a plasmare e ridefinire il passato. La rappresentazione pubblica coincide con quella parte del passato che interessa.

La situazione si complica ulteriormente quando la memoria collettiva è memoria di eventi tragici e controversi, per i quali sopravvivono versioni contrastanti e conflittuali, specie in quelle società in cui il conflitto non è stato contro un nemico esterno, ma all’interno di una stessa comunità. Il passato traumatico diventa allora un passato contestato, rispetto al quale è molto difficile la ricostruzione di una memoria condivisa, ma coesistono piuttosto molte diverse memorie e molte differenti ricostruzioni della propria storia comune, spesso antagoniste le une alle altre.

I musei e i memoriali intervengono profondamente in tali processi, divenendo risorse per una riconciliazione con un passato scomodo, l'arena in cui negoziare una versione condivisa di un passato che lacera la comunità. In questi casi si parla di musei "dei fatti" o "dei casi difficili". Una caratteristica nuova dei musei e dei memoriali del ventesimo secolo è promuovere la coscienza critica, di incentivare emozioni e conoscenza.

Esiste un rapporto molto stretto tra le forme della memoria e i suoi contenuti; il *medium* attraverso cui si esplica la memoria influisce sul significato della memoria.

Lo scopo sarà allora quello di passare in rassegna alcuni luoghi della memoria per indagare come l'architettura possa affrontare il difficile tema di creare e costruire memoria di un passato doloroso, traumatico, rendendo la storia anche emozionale e interiorizzata, attraverso una specifica espressione narrativa che, solo ricercando il precario equilibrio tra detto e non detto, esposto e non esposto, può tentare di rappresentare una risposta adeguata alla volontà di identificarsi in quel ricordo traumatico e di elaborarlo.

L'architettura della memoria relativa alle guerre o ai fatti traumatici può essere spesso progettata per restituire una dignità spaziale assente.

La decisione di affidare il ruolo di interprete di tale memoria a un tipo di artefatto culturale, piuttosto che a un altro, corrisponde a specifiche strategie. Ogni artefatto culturale, pur piegato alle ragioni del processo commemorativo che lo riguarda, continua a parlare con il linguaggio che gli è proprio. Commemorare attraverso un monumento, un museo o un memoriale "significa esprimere valutazioni e definizioni di ciò che è accaduto all'interno di vincoli espressivi, se non altro perché chi osserva vede prima l'artefatto e successivamente il motivo per cui è stato fatto, per cui attiverà nei confronti di quell'"oggetto" i comportamenti, gli atteggiamenti e le aspettative che, in base alla sua esperienza, connette con quella specifica forma culturale.

Quando la commemorazione parla il linguaggio di un oggetto culturale, i soggetti, soprattutto quelli che non sono stati diretti protagonisti dei processi commemorativi, sentono parla-

re il monumento, il museo, con tutte le implicazioni, le risorse e i vincoli che ciò comporta. I casi più interessanti sono quelli interstiziali: più il passato da ricordare è scomodo, più sarà al centro di negoziazioni incandescenti, più è probabile che dia esito a rappresentazioni ambivalenti⁸¹.

Rivolgersi a questi artefatti, studiarli, significa *in primis*, come spiega Anna Lisa Tota, “guardare al modo in cui l’arte interviene come risorsa o come vincolo in quei delicati passaggi che trasformano le memorie collettive in storia⁸².”

7.1. I monumenti

Il monumento è da sempre considerato l’espressione per eccellenza della memoria “forte”. Come indica l’etimologia latina del termine *monumentum*, che deriva dal verbo latino *monere*, che significa appunto ammonire, far ricordare, esso

vuole essere l’espressione tangibile della permanenza o, per lo meno della durata. Occorrono altari per gli dei, palazzi e troni per i sovrani perché questi non siano asserviti alle contingenze temporali. Essi permettono così di pensare la continuità delle generazioni⁸³.

I monumenti hanno dunque una funzione di mediatori che fondano la *memoria culturale*, secondo quanto sostenuto da Assmann⁸⁴.

Il termine nella nostra lingua è usato con due significati: quello più generico di prodotto o bene culturale e quello più specifico di monumento commemorativo.

Mentre i beni culturali rientrano nella più vasta categoria della documentazione, i monumenti commemorativi sono oggetti visibili, artefatti, costruiti con il preciso

⁸¹ Cfr. A. L. Tota, *Sociologie dell’arte. Dal Museo tradizionale all’arte multimediale*, Roma, Carocci, 1999, p. 91.

⁸² Ivi, p. 81.

⁸³ M. Augé, *Nonluoghi*, op. cit., p. 57.

⁸⁴ Cfr. A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1999; trad. it. di Simona Paparelli, *Ricordare: forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino, 2002.

scopo di consacrare una qualche memoria⁸⁵. I primi monumenti nella storia dell'architettura sono stati i sepolcri, proprio nella declinazione dell'espressione *memento mori* nei confronti di coloro che ancora vivono. La monumentalistica è però una disciplina molto difficile, soprattutto nei casi in cui è votata a celebrare eventi traumatici della storia, poiché si propone l'arduo compito di condensare, di solito in un oggetto fisico, una memoria che di per sé è sempre assai complessa. Questa condensazione è realizzata in base alle capacità tecniche specifiche e in base alla comprensione che è stata raggiunta (dagli autori del monumento) di quanto si vuol rappresentare⁸⁶. Per questo, il monumento viene spesso definito "antistorico", poiché fissa il risultato interpretativo a una certa epoca, mentre la storia e la storiografia aggiornano costantemente le proprie ricostruzioni. Per quest'intento di rappresentare contenuti complessi, di solito il monumento si serve di simbolismi molto vaghi, dice e non dice, si affida volentieri al linguaggio emotivo. Il monumento evoca ma, tranne rari casi, non descrive e non spiega. Questo è il motivo per cui spesso i monumenti appaiono "enfatici, tronfi, retorici, poveri e riduttivi, talvolta ingenui e ridicoli, talvolta fuorvianti o addirittura incomprensibili"⁸⁷. Se quindi è assai diffusa la percezione del monumento come luogo privilegiato per il consolidamento delle memorie collettive, in particolare in ambito architettonico l'opinione non è poi così condivisa. Ci si chiede se davvero l'architettura possa rappresentare e tramandare le identità, sia nella dimensione civile che in quella privata del lutto⁸⁸. È famosa la tesi di Lewis Mumford della "morte del monumento" come opera memoriale, a causa della sua incompatibilità con le forme architettoniche moderne. La medesima nozione di un monumento moderno sarebbe, in-

⁸⁵ G. Rinaldi, *Storia e memoria (2.0)*, pp. 9-11.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ivi*, p. 10.

⁸⁸ Cfr. B. Pedretti, *Il progetto del passato. Memoria, conservazione, restauro, architettura*, Milano, Bruno Mondadori, 1997.

fatti, per Mumford una contraddizione in termini: ossia un monumento in sé non può essere affatto moderno. Per essere moderno, in sostanza, un monumento non può essere definito come tale. Mumford afferma quindi che il monumento sarebbe di per sé un fatto architettonico-scultoreo ormai appartenente al passato, senza alcun ritorno o possibilità di riportarlo in avanti nella vita e memoria attiva del presente e del futuro⁸⁹; nonostante oggi molti autori al cospetto del Monumento a Rosa Luxemburg, progettato nel 1926 da Mies van der Rohe a Berlino, o del Mausoleo delle Fosse Ardeatine, costruito a Roma nel 1949, siano concordi nell'affermare con pari sicurezza che si tratta di monumenti moderni di altissima qualità artistica⁹⁰. Similmente si esprime anche Dario Calimani per il quale "Il monumento rischia di tradursi in esilio delle emozioni: una fredda pietra tombale"⁹¹; oppure: "Il monumento rappresenta il dramma collettivo e ne dice la mostruosità, ma annulla il senso della catastrofe che si è abbattuta su ogni singolo individuo"⁹² e, ancora: "Il dolore, reificato, muore esiliato nella pietra"⁹³. Da questo quadro non sembra poterci essere alcuna via di scampo per l'arte: se l'irrazionale è irrepresentabile, un monumento a memoria della catastrofe può essere solo

uno squarcio nella pietra, una pagina bianca, la ferita incurabile di un'assenza, come immagini di morte della ragione. Ma, in ognuno di questi casi, si rischia la decodifica artistica: il testo, interpretato come mera espressione provocatoria dell'arte contemporanea⁹⁴.

Una tesi meno radicale e che apre una porta alla possibilità che il monumento continui a svolgere ancora il suo

⁸⁹ Cfr. L. Mumford, *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, New York, Harcourt, Brace and World, Inc., 1961; trad. it. *La città nella storia*, Milano, Etas Kompass, 1967.

⁹⁰ A. Zevi, *Fosse Ardeatine*, Roma, Universale di Architettura, Testo & Immagine, 2000, p. 19.

⁹¹ D. Calimani, *La memoria e il suo esilio* in M. Sechi, G. Santoro, M. A. Santoro, *L'ombra lunga dell'esilio. Ebraismo e memoria*, Firenze, Giuntina, 2002, p. 38.

⁹² Ibidem.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ivi, p. 44.

ruolo di testimone attivo della memoria è quella di Alois Riegl, che ne *Il culto moderno dei monumenti*, del 1903, afferma che non esistono né modelli né canoni, come si è creduto e praticato dal Rinascimento all'Impressionismo, col cui metro giudicare epoche, movimenti, artisti; ogni opera va relazionata al suo contesto storico, è espressione della sua "volontà artistica"⁹⁵.

Se non esiste qualcosa come un valore artistico eterno ma solo quello relativo, moderno, allora il valore artistico di un monumento cessa di essere commemorativo per diventare invece un valore contemporaneo⁹⁶.

Se la funzione del monumento è storicamente determinata, tocca a chi lo fruisce, ai destinatari del messaggio attribuirgli il valore artistico; è l'intenzionalità artistica moderna, insomma, il metro di giudizio per i monumenti del passato. La vecchia interpretazione di museo come fortezza per pochi, e di monumento come medium di reificazione e amnesia, è di fatto obsoleta. La mostra di New York *The Texture of Memory*, di James E. Young, e il suo aggiornamento in *At Memory's Edge* offrono a tal proposito un'ampia casistica di monumenti sui quali verificare i punti di vista in conflitto. Young li classifica secondo tre distinte aree geografiche: l'Europa, direttamente e drammaticamente coinvolta; gli Stati Uniti, distanti dalla "topografia dell'orrore", ma decisivi per la sua risoluzione; Israele, infine, che quell'orrore ha subito in profondità.

7.2. I musei

Il museo è un luogo deputato alla memoria e alla trasmissione culturale in tutti i suoi aspetti. Allo stesso tempo è anche il risultato di un'attività simbolizzante.

Questa visione del museo giustifica anche il rinnovato interesse per lo studio del museo in una prospettiva semiotica, enfatizzato dai musei di nuova concezione, spesso o-

⁹⁵ Cfr. A. Zevi, *Una memoria "storicamente scorretta"*, «Arte in Memoria», vol. 1., p. 29.

⁹⁶ Ibidem.

pere di architettura altamente significative, veri e propri *landmark* che richiamano l'attenzione sul ruolo che hanno assunto rispetto al passato⁹⁷.

La nuova museologia, il cui profilo inizia a delinearsi subito dopo la Seconda guerra mondiale, assegna un ruolo centrale e attivo al visitatore, nel suo modo di accostarsi all'arte e di fruire degli spazi a essa dedicati, un ruolo inoltre determinante per la stessa sopravvivenza di queste istituzioni così complesse⁹⁸. Nella trasformazione del museo di ultima generazione, l'architettura svolge un ruolo fondamentale. In base ai diversi contesti e alle personalità dei progettisti, si possono stilare tipologie diverse delle soluzioni adottate, ma alla fine ogni museo è sempre unico; esso deve essere riconoscibile sia come personalità semiotica, come identità, sia come opera firmata essa stessa malgrado la sua originaria vocazione di contenitore per altre opere⁹⁹. Lo spazio del museo rappresenta per il visitatore la possibilità di esperire uno spazio diverso da quello abituale, per dimensioni, allestimento e funzioni, che lo introduca complessivamente a un'altra dimensione semiotica rispetto a quella abituale.

Uno spazio altro, per esperire un senso dello spazio diverso e istituire per il suo tramite il contatto con un altro tempo (museo storico), altre culture (museo etnografico), un'altra percezione del reale (museo d'arte) e così via...¹⁰⁰

Per Maria Clara Ruggieri Tricoli il museo è allo stesso tempo un fatto etico, estetico, comunicativo o scientifico. La dimensione etica ha una sua ragion d'essere nel rispetto per "le cose del museo", per "le sue intenzioni" e per la ricaduta sociale e culturale che dovrebbe avere sull'insieme della società¹⁰¹.

⁹⁷ I. Pezzini, *Architetture sensibili. Il Museo Ebraico e il Monumento alle Vittime dell'Olocausto a Berlino*, «EC», rivista on-line dell'Associazione Italiana Studi Semiotici.

⁹⁸ Cfr. A. Zevi, *Una memoria "storicamente scorretta"*, «Arte in Memoria», vol. 1., p. 29.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ivi, p. 3.

¹⁰¹ M. C. Ruggieri Tricoli, op. cit., p. 7.

Il museo come luogo della memoria collettiva può esprimere la sua vocazione sociale soprattutto quando si dedica al difficile tema del “trauma”, a questioni ancora aperte, trasformandosi da mero custode dell’aura storico-artistica a promotore di una coscienza critica¹⁰².

Il museo svolge da sempre la funzione di combattere l’amnesia culturale. Soltanto di recente si è proposto come paladino di *tutti* gli aspetti del passato, e non soltanto quelli particolarmente curiosi, eclatanti o rispondenti al criterio del “bello”. Il museo svolge anche un ruolo educativo, ciò che espone deve essere utile, oltre che per informare su un determinato evento, anche per invitare a una riflessione; per questo può svolgere il suo ruolo sociale e civile soltanto nella misura in cui riesca a offrire uno spazio di incontro e confronto sui problemi o le questioni importanti per le comunità¹⁰³.

Possiamo considerare questa capacità di essere luogo di negoziazione culturale come la seconda caratteristica del museo, condivisa con gli altri artefatti culturali; nel museo, in particolare, gli oggetti esposti presuppongono una decisione interpretativa condivisa e non sempre facile da individuare. Ancora, come pure i memoriali e i monumenti, il museo è un dispositivo complesso, che intende veicolare una specifica visione del passato.

Nel suo rapporto con la memoria collettiva, il museo mira a essere un luogo di conciliazione. Facendo rivivere la memoria rimossa, portandola a galla, combattendo l’oblio.

L’Icom, International Council of Museums, visto il crescente interesse del dibattito internazionale per il tema della memoria del trauma, ha operato una distinzione tra i musei che si occupano dei disastri naturali, come i terremoti, gli uragani, ecc., e quelli che si occupano di disastri causati dall’uomo, involontariamente, come gli incendi, la caduta di un aereo, il deragliamento di un treno; o volontariamente, come le guerre, le persecuzioni razziste e ogni

¹⁰² Ivi, p. 11.

¹⁰³ Ivi, p. 33.

forma di aggressione. Queste sono le due tipologie che maggiormente incidono sulla memoria collettiva di una comunità e che possono rappresentare quindi un frequente motivo di contestazione e conflitto.

7.3. I memoriali

Nel caso dei memoriali, l'espressione della memoria "forte" si combina con istanze più tipiche della memoria "debole". Il memoriale, nella lingua italiana, in termini architettonici è meglio definito con il termine *memorial*, che significa "sacrario" ovvero "luogo dedicato a memorie sacre e venerate".

I memoriali sono i siti presso cui si ricorda solitamente un evento bellico o persone defunte. Ma essi, in realtà, non hanno solo a che fare con la morte; come i monumenti e i musei, sono luoghi della memoria, nei quali sono presenti o richiamati un'esperienza passata oppure un evento particolare, in prevalenza tragico, quale una guerra, un eccidio, una strage, un cataclisma,

ma il loro scopo essenziale non è tanto quello di rivolgersi al passato, anche se da questo attinge e con questo si sostanzia, quanto il suo volgersi al futuro, per fornire ai cittadini e ai visitatori un bagaglio di esperienze utili per nuovi comportamenti da prendere.¹⁰⁴

L'origine dei memoriali dello sterminio è da ricercare nella tradizione commemorativa dei grandi eventi bellici. Soprattutto a partire dalla fine della Prima guerra mondiale che si assiste all'ideazione e alla grande diffusione di sacrali di guerra.

Per rendere l'evento traumatico comunicabile occorre che fosse accolto dalla comunità e condiviso con le modalità culturali proprie di quella società in quel dato momento storico. Il culto dei caduti rinsaldava il proprio senso di appartenenza a quella comunità.

I primi memoriali della Seconda guerra mondiale e dello sterminio vennero progettati per sorgere negli stessi

¹⁰⁴ Ivi, p. 9.

luoghi in cui si era consumata la tragedia¹⁰⁵; in questi casi è il luogo stesso a diventare portatore di un messaggio, di una memoria diretta, attraverso la sua esistenza. Lo spazio storico diventa un luogo di dolore condiviso affidato all'evidenza visiva delle architetture.

Inserito direttamente nello spazio in cui si è consumata la tragedia, pur essendo un'architettura progettata *ad hoc*, il memoriale è a rischio dal punto di vista della conservazione, perché è direttamente in rapporto con il sito originario.

Per rispondere a questa difficoltà in molti casi i memoriali possono essere costituiti da opere artistiche, inserite all'interno di parchi, affinché i parenti delle vittime abbiano un luogo fisico a cui rivolgere il ricordo o la preghiera.

Anche se non costituiscono proprio dei musei, i memoriali sono considerati anch'essi memoria esposta, tanto più efficace in quanto, il più delle volte, è memoria urbana¹⁰⁶.

Maria Clara Ruggieri Tricoli evidenzia alcuni problemi fondamentali connessi alla realizzazione in generale di monumenti dedicati a eventi che costituiscono un trauma per la memoria collettiva, problemi che possono verificarsi anche nel caso dei musei, ma che in special modo vanno tenuti in considerazione quando si è all'interno di un contesto urbano, come nel caso del memoriale.

La prima questione concerne la presunta insufficienza comunicativa del memoriale, spesso costretto ad affidarsi a musei annessi per superarla. Ovviamente esistono anche in questo caso delle eccezioni di memoriali che svolgono eccellentemente la loro funzione, e a cui l'autrice non manca di riconoscere merito nel suo libro.

La seconda difficoltà di questo genere di costruzioni sarebbe quella di affermarsi all'interno della fruizione distretta della metropoli moderna, che rende debole il dialo-

¹⁰⁵ A. Agosti, *I Memorial e la comunicazione della storia*, in *Storia vissuta: dal dovere di testimoniare alle testimonianze orali nell'insegnamento della storia della seconda guerra mondiale*, Milano, FrancoAngeli, 1988, pp. 294-303.

¹⁰⁶ M. C. Ruggieri Tricoli, op. cit., p. 51.

go tra il memoriale e il suo pubblico. Come efficacemente sostiene Anna Lisa Tota, il memoriale “sta all’itinerario urbano come un musicista da ballo sta al suo pubblico: il modello di relazione è l’ascolto intermittente”¹⁰⁷.

8. Tipologie della memoria

8.1. L’Holocaust Museum di Washington

L’ormai abbastanza nota espressione “americanizzazione dell’Olocausto” viene utilizzata per designare, con accento spesso polemico, l’operazione di banalizzazione e semplificazione e allo stesso tempo di spettacolarizzazione della memoria della Shoah avvenuta negli Stati Uniti; qui il passato sarebbe stato trattato come un “oggetto da museo, da piegare alle stesse regole del consumo di massa. In questo senso è stato decisivo il ruolo svolto dall’industria culturale, che avrebbe trattato la memoria dell’Olocausto, appropriandosene, come merce da vendere”¹⁰⁸.

Il concetto viene coniato da Michael Berenbaum, direttore della Commissione Presidenziale americana sull’Olocausto fino al 1993 e direttore anche dell’istituto di ricerca che si è occupato della creazione degli allestimenti per lo United States Holocaust Memorial Museum. Con esso Berenbaum indicava, più neutralmente, “l’orizzonte di iniziative culturali e politiche che hanno ormai definitivamente innestato la memoria e soprattutto la lezione morale dell’Olocausto tra i valori tradizionali americani”¹⁰⁹.

Come afferma Adachiara Zevi, il problema degli Stati Uniti sarebbe duplice, poiché

pur distanti dalla “topografia dell’orrore”, ne sono direttamente coinvolti, per l’accoglienza agli esuli prima e per la liberazione dei sopravvissuti poi. Ciò comporta da un lato la necessità di rendere credibili eventi non vissuti direttamente,

¹⁰⁷ A. L. Tota, *Sociologie dell’arte*, op. cit., p. 82.

¹⁰⁸ M. C. Ruggieri Tricoli, op. cit., p. 378.

¹⁰⁹ A. Minuz, *La Shoah e la cultura visuale. Cinema, memoria, spazio pubblico*, Roma, Bulzoni Editore, 2010, p. 84.

dall'altro, di raccontarli in modo che diventino patrimonio della storia americana¹¹⁰.

Secondo Adachiara Zevi, “ciò che unisce gli ebrei americani tra loro non è tanto la tradizione millenaria quanto la memoria dell'Olocausto” il quale, però, sconfinando nel mito corre anche il rischio della “museificazione”. In realtà le cose sono più complesse: una memoria condivisa pur all'interno di storie diverse – l'immigrazione, la fuga dall'Europa, la memoria della Shoah, il processo di integrazione nella società americana, la battaglia per i diritti civili, l'angoscia per Israele nelle settimane prima della guerra del giugno '67 – si è combinata con le scelte della politica americana di non impegno verso la tragedia della Shoah nel corso della guerra, di freddezza verso lo Stato di Israele negli anni Cinquanta, di progressiva iscrizione del tema della Shoah nella narrazione progressista americana, di sostegno attivo e di alleanza organica dopo la guerra del giugno 1967...

Il modello americano di rappresentazione della Shoah si afferma alla fine degli anni Ottanta, a seguito del successo di alcune iniziative massmediatiche come la serie televisiva *Holocaust* (1978) e il film di Spielberg *Schindler's List* (1994), e poi con l'inaugurazione nel 1993 dell'*United States Holocaust Memorial Museum*.

Il museo viene collocato nella zona del Washington Mall, “nel luogo sacrale per antonomasia degli Stati Uniti”¹¹¹, spazio commemorativo della storia americana, dopo che inizialmente si era ipotizzato di realizzarlo a New York, cuore della cultura ebraica americana. Per la precisione, il Museo dell'Olocausto di Washington si trova tra il Jefferson Memorial, il Lincoln Memorial, il Museo della Storia Americana e la Casa Bianca, e quindi si mostra agli occhi di molti come “l'ennesima glorificazione della democrazia americana”¹¹².

La soluzione architettonico/stilistica scelta dall'architetto James Freed è quella della retorica e del monumen-

¹¹⁰ A. Zevi, *Arte in Memoria*, cataloghi disponibili all'indirizzo: <http://www.arteinmemoria.com/cataloghi.htm> [data di accesso: 02/10/2012].

¹¹¹ Ivi, p. 98.

¹¹² M. C. Ruggieri Tricoli, op. cit., p. 386.

talismo testimoniata dalla simmetrica facciata esterna, che vista la collocazione doveva integrarsi e mimetizzarsi col classicismo del Mall; ma questa scelta appare in netta contraddizione con l'interno del museo in cui, invece, è riscontrabile la presenza di quello che Adachiara Zevi definisce “*pastiche stilistico*”, reputandolo alquanto inappropriato.

Nella ricostruzione dei campi di concentramento: torri di controllo, finestre, cancelli, mattone e ferro, si combinano con gli etimi neoclassici e con quelli moderni. I quattro artisti chiamati a intervenire all'interno e all'esterno compiono invece una scelta opposta: il loro linguaggio è infatti astratto, anzi minimalista, nient'affatto eloquente¹¹³.

L'idea che ne ha guidato la realizzazione doveva essere quella di creare un circuito di “risonanza della memoria”; nonostante, infatti, la presenza di comunità ebraiche locali, è chiaro che il tema della Shoah aveva un legame assai debole con il territorio americano. Nasceva dunque l'esigenza di proporre prima di tutto un'esperienza spaziale dell'Olocausto, che diverrà poi il motivo di tutta la museografia americana relativa al tema. Freed sceglie allora una strategia narrativa di tipo “immersivo” per raccontare l'Olocausto, facendo ricorso sia a una grande quantità di oggetti prelevati dall'Europa (come un calco del muro del ghetto di Varsavia o una baracca del campo di Auschwitz) sia utilizzando la moderna tecnologia audiovisiva.

Attraverso la “similitudine” con il campo e i luoghi degli orrori, le fabbriche belliche, le stazioni con i treni degli addii, le città bombardate, il visitatore è invitato a immedesimarsi in quell'inferno. Un altro stratagemma ideato per favorire la comprensione e l'identificazione è di affidare a ogni ospite una carta d'identità di una vittima con cui ripercorrerne la vita a ritroso fino a incontrarla via monitor al termine del percorso. La mostra permanente del museo è divisa in diversi piani, corrispondenti a diverse sezioni cronologiche: “L'assalto 1933-1939” al quarto piano; “L'O-

¹¹³ Ibidem.

locausto 1940-1944” al terzo piano; “La testimonianza: 1945” al secondo piano. Al termine di ogni piano i visitatori, sempre attraverso la loro carta di identità, possono scoprire cosa accadde ai loro *alter ego* in quella specifica fase. Al termine dell'intero percorso, sapranno anche se le persone con cui si sono identificati sono sopravvissute oppure no.

Freed si rifà direttamente ad Auschwitz come il vero teatro degli eventi, e l'intero museo diventa allora teatro “nella presunzione di garantire l'autenticità dell'esperienza”¹¹⁴.

Nella strategia museale la storia doveva essere ascoltata e capita non solo

dai sopravvissuti che vivono a New York e dai loro figli a Houston e San Francisco, ma anche dai leader neri ad Atlanta, dal contadino del mid-west o dall'industriale del nord-est. Milioni di americani compiono il loro pellegrinaggio a Washington, il Museo deve riportarli indietro nel tempo, in un altro continente e informarli sulla loro realtà contemporanea¹¹⁵.

La storia viene raccontata in modo anacronistico, ossia partendo dalla fine, dalla liberazione di Buchenwald e Dachau a opera delle truppe americane, procedendo a zigzag. Dopo la liberazione dei campi, il racconto storico retrocede alla distruzione della diaspora per concludersi, con un balzo in avanti, con la ‘redenzione’ americana”¹¹⁶.

La ricerca esasperata di ricreazione dei luoghi originali, o la costruzione ex novo di architetture a “somiglianza”, tipiche della museografia americana, presentano secondo alcuni studiosi il rischio di uno svuotamento della tragedia nello spettatore. È questo un aspetto che distingue profondamente le esperienze museali della Shoah in America da quelle europee, evidentemente frutto di modelli culturali diversi (basti pensare alla polemica che oppose Lanzmann e Spielberg in ambito cinematografico).

¹¹⁴ Ivi, p. 397.

¹¹⁵ H. Rosenfeld Alvin, *The Americanization of the Holocaust*, cit. in A. Minuz, op. cit., p. 104.

¹¹⁶ A. Zevi, *Arte in Memoria*, op. cit.

8.2. La memoria indicibile: il *Denkmal für die Ermordeten Juden Europas* di Berlino

Se la scelta americana è stata quella dell'ostentazione e dell'universalizzazione della lezione dell'Olocausto, è invece nel segno dell'assenza e dell'irrepresentabilità che si è mosso il Parlamento tedesco quando ha scelto il progetto dell'architetto Peter Eisenman per risolvere la contraddizione di un monumento che i vinti dedicano al proprio crimine contro l'umanità.

Il *Monumento agli ebrei uccisi in Europa*, emblema della "memoria riflessiva", può essere incluso nella più ampia categoria definita da Young dei *contromonumenti*, al tempo stesso elaborazione del lutto e della colpa¹¹⁷.

Il dramma del popolo tedesco è quello di un paese che deve commemorare le vittime di crimini indicibili da lui perpetrati e che hanno macchiato per sempre la sua immagine e la sua autorappresentazione. Gli artisti tedeschi, come osserva Young,

ereditano una duplice istanza: una profonda sfiducia per le forme monumentali e un profondo desiderio di distinguere la loro generazione da quella degli assassini attraverso la memoria. Un contromonumento rappresenta allora, forse, l'unica possibilità per la travagliata coscienza tedesca. Innescare il processo mnemonico affidandone poi al tempo e ai singoli l'elaborazione, è certamente soluzione artisticamente stimolante ed eticamente convincente¹¹⁸.

La controversa vicenda dell'opera cominciò nel 1989, all'indomani della caduta del muro di Berlino, con l'idea, lanciata dalla giornalista Lea Rosh, di dedicare uno spazio alla memoria della Shoah nella capitale tedesca, ed è passata attraverso due concorsi, fino ad approdare al progetto noto come "Eisenman II".

L'iter fu lungo e travagliato: l'intenzione, patrocinata dallo stesso Cancelliere Helmut Kohl, doveva essere quel-

¹¹⁷ Ivi, p. 510.

¹¹⁸ J. E. Young, *The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today*, cit. in A. Zevi, *Arte in Memoria*, op. cit.

la di commemorare tutti i caduti, vittime e carnefici, ma il memoriale avrebbe dovuto essere eretto, oltre che per gli ebrei, soprattutto per i tedeschi.

Al concorso internazionale bandito nel 1994 parteciparono 528 progetti¹¹⁹; il sito prescelto si trova tra la Porta di Brandeburgo e la Potsdamer Platz, a un passo dal bunker di Hitler. Un architetto e un artista, entrambi tedeschi, vinsero il primo premio ex aequo, ma il progetto iniziale – un'enorme lastra quadrata di cemento, sollevata a un angolo, con quattro milioni e mezzo di nomi incisi e 18 massi provenienti da Masada, luogo dell'estrema resistenza ebraica ai Romani (66-73 d.C.), venne respinto perché troppo monumentale¹²⁰.

Passarono altri due anni e nel 1997 sedici fra artisti e architetti furono invitati, assieme ai nove finalisti del concorso precedente, a presentare nuovi elaborati. La Commissione dette la sua approvazione ai disegni di Peter Eisenman-Richard Serra e di Gesine Weinmiller, ma per l'insistenza rispettivamente della Rosh e di Radunski vennero aggiunti anche quelli di Jochen Gerz e di Daniel Libeskind.

La commissione dichiarò vincitrice, nel gennaio 1998, la proposta di Peter Eisenman e Richard Serra, ma chiese anche di apportare alcune modifiche al progetto; Eisenman accettò le correzioni imposte, mentre Serra rifiutò che venisse effettuata qualsiasi variazione al disegno che aveva presentato. Ritiratosi Serra, Eisenman esaudì le richieste, riducendo sia le dimensioni sia il numero delle stele.

Il memoriale si presenta con 2.711 stele di calcestruzzo speciale di un'altezza variabile tra i 20 cm e gli oltre 4 m,

¹¹⁹ Per la ricostruzione del concorso ho fatto riferimento a G. Hammermann, *Il dibattito sul monumento a Berlino in onore degli ebrei europei assassinati dal nazismo*, disponibile all'indirizzo: <http://www.gregoriobaggiani.it/lavorifile/denkmal.pdf> [data di accesso 2/06/2012].

¹²⁰ C. Lamberti, F. Gavazzi, *Architettura e memoria della Shoah: l'opera di Peter Eisenman a Berlino*, disponibile all'indirizzo: http://www.bollettinoingegneri.it/articoli/LAMBERTINI_Claudia.pdf [data accesso: 19/07/2012].

collocate secondo una rigida griglia ortogonale, dall'associazione iconografica immediata con quella di un vasto anonimo cimitero. Assolutamente privo di nomi e di significati simbolici che rimandino alla tradizione ebraica, il luogo vuole essere, nell'idea dell'architetto, uno spazio in cui l'individuo è solo con se stesso e la sua mente, in modo da lasciar posto al ricordo. Per questo la griglia, che non sembra essere determinata altrimenti che dai punti cardinali, non trova continuità con le strade né allineamento con le emergenze architettoniche della zona.

Il fascino del Memoriale deriva per molti soprattutto dalla sensazione di instabilità suscitata dall'inclinazione delle stele e dalla divergenza tra il piano di calpestio e il piano superiore delle stesse; il complesso, infatti, anche nella conclusiva versione revisionata, ha proporzioni tali da inghiottire il visitatore al suo interno, scelta volontaria che assume anche valenza concettuale: "Eisenman ne fa un luogo di 'perdita e contemplazione'"¹²¹; il visitatore si ritrova solo faccia a faccia con la memoria della Shoah, e una volta fuori dal percorso, ritornato nella dimensione reale, tutte le sensazioni appena vissute acquistano maggiore chiarezza. In tal modo l'architetto intende far rivivere momenti agghiaccianti senza alcun tipo di sentimentalismo.

Nella ripetizione della forma e nell'estensione del Memoriale si evoca il principio fondante dei drammi del ventesimo secolo: "la ragione che diventa follia se messa al servizio di progetti e ideali negativi, fino ad investire le vite e la storia umana in una vastità sconfinata di eventi di morte"¹²². Lo stesso Eisenman dichiarò che anche se il progetto appare, per l'idea di griglia e la ripetizione in serie di uno stesso modulo, come uno spazio razionale, non vi è in esso luogo per la ragione; il vero tema è la follia, dimensione della realtà totalitaria¹²³.

Così, in assenza di un segno forte che polarizzi l'attenzione, il modulo elementare ripetuto ossessivamente ugua-

¹²¹P. Eisenman, S. Cassarà (a cura di), *Peter Eisenman: Contropiede*, Ginevra-Milano, Skira, 2005, cit. in C. Lamberti, F. Gavazzi, op. cit.

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem.

le a se stesso costruisce un brano di città indifferenziato ed estensibile che affida alla relazione dinamica fra spettatore e campo ogni attribuzione di senso; il tempo evocato dal complesso coincide soltanto con l'esperienza di chi lo percorre. In questo spazio non c'è niente da scoprire e nulla da capire e ci si può lasciare suggestionare dalla pura spazialità: una comprensione profonda del memoriale è impossibile, così come è pure impossibile capire le ragioni della Shoah.

“La ‘presenza dell’assenza’, la dimensione invisibile che segna parte della ricerca architettonica di Eisenman, trova qui le sue radici”¹²⁴.

C'è da chiarire, però, che a una generica funzione evocativa del complesso, suggerita a chi ne percorre i sentieri, è affiancata la testimonianza concreta della documentazione storica esposta in un centro informazioni sotterraneo, dall'atmosfera oscura e glaciale, in cui si possono fra l'altro ricostruire le biografie di molte delle vittime della Shoah, attraverso dispositivi multimediali. Il rapporto fra la parte superiore, esterna, del monumento e quella sotterranea, interna, è molto stretto, come sottolinea sul piano espressivo il soffitto cassettonato, esatto negativo dello spazio sovrastante¹²⁵.

Un'ipotesi “minimalista”, “che evoca la griglia urbana ma anche le strutture modulari di Donald Judd e Sol LeWitt e, per il disorientamento indotto dalle mutevoli prospettive visuali, le sculture di Serra”¹²⁶.

L'originalità di questa soluzione risiede nel negarsi del monumento come oggetto “per offrirsi come brano di città”¹²⁷.

Proprio per la sua collocazione in uno spazio aperto, per la sua indeterminatezza, e per la sua volontà di offrirsi

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Cfr. P. Violi, *Ricordare il futuro. I musei della memoria e il loro ruolo nella costruzione delle identità culturali*, disponibile all'indirizzo: http://www.trame.unibo.it/NR/rdonlyres/74AF3C39-9BC7-4D99-B3CD-B72A3F37A85C/168057/violi_9_06_09.pdf [data di accesso: 9/09/2012].

¹²⁶ A. Zevi, *Arte in Memoria*, op. cit.

¹²⁷ Ibidem.

come “opera aperta” che affida ai fruitori la possibilità di scegliere il percorso di lettura e l’attribuzione di significato, si assiste a una sorta di “risemantizzazione, in chiave turistico-ludico del monumento”¹²⁸. Preso d’assalto dai berlinesi e da persone di ogni età, cultura e provenienza, il Memoriale si è trasformato in una meta obbligata per i vacanzieri. Appena aperto al pubblico è diventato un luogo di ritrovo per i giovani e oltre alle prime scritte prontamente rimosse, non sono mancati i comportamenti più sconvenienti da parte dei visitatori, nella totale indifferenza verso ciò che l’architettura-scultura rappresenta.

Sono state molte, di conseguenza, le polemiche di politici, architetti e critici sul risultato di tanti anni di lavoro, ma lo stesso Eisenman sembra accettare positivamente anche il sovraffollamento, affidando la sua opera alla gente, perché essa, vivendola, decida ciò che deve diventare.

Le autorità hanno preso comunque alcune iniziative per proibire i comportamenti più irrispettosi e il memoriale ha parzialmente riacquisito anche quello che è il suo significato originario. Tuttavia, “un eccessivo afflusso di persone può far venire inesorabilmente meno le previste sensazioni di raccoglimento, isolamento, silenzio, disagio che abbiamo esaminato sopra”¹²⁹.

Sicuramente un simile luogo non potrà mai essere considerato un santuario e mai potrà indurre il rispetto e le stesse sensazioni dei campi di concentrazione, o di alcuni musei, o di altri luoghi che per la loro stessa conformazione implicano diversi tipi di comportamento e solennità.

8.3. Il vuoto della memoria: lo Judisches Museum di Berlino

E veniamo allo Judisches Museum, dell’architetto ebreo Daniel Libeskind, realizzato, sempre a Berlino, a seguito di un concorso indetto agli inizi del 1989 e aperto, ancora vuoto, al pubblico nel 1999. Il museo fu inizialmente pensato come addizione al neorinascimentale Museo di Berlino – a prova dell’indissolubilità fra la cultura ebraica e quella

¹²⁸ P. Violi, op. cit.

¹²⁹ C. Lamberti, F. Gavazzi, op. cit.

tedesca – in cui è situato l'ingresso, benché il collegamento fra le due costruzioni sia sotterraneo e non si manifesti in alcun modo alla vista.

La pelle dell'edificio è, infatti, in lamine di zinco (lo stesso materiale usato dalle coperture degli edifici circostanti) rigate da giunture oblique: le aperture sono anch'esse tagli di ridotte dimensioni, per lo più obliqui: lo spigolo regna sovrano. Le pareti grigio scuro sono riflettenti e quindi cangianti in base alle condizioni atmosferiche¹³⁰.

Una forte discontinuità visiva evidenzia una serie di opposizioni: di dimensioni, di tempo, tra storico/ contemporaneo, di stile, di tipo, di segno/disegno, di materiali, di colore, e dunque di rapporto che si viene a instaurare con l'intorno¹³¹.

Libeskind adotta un linguaggio decisamente dissonante: all'armonica forma a U del vecchio organismo affianca un zig-zag, una linea sincopata e scattante, come una scarica elettrica spaziale. Lo stesso Libeskind chiamerà il suo progetto *Between the Lines*: una linea saettante a rappresentare una Stella di David distorta, fino alla rottura; una "forma-percorso: ora claustrofobico, ora disagevole per le improvvise impennate, raramente confortante"¹³².

Libeskind cerca il contrasto violento, la ferita, la voluta dissonanza con le forme barocche del museo dal quale "trae origine".

Se la planimetria è frantumata, fatta a pezzi, lo sono anche le pavimentazioni esterne che seguono lo stesso percorso a zig-zag dell'alzato; medesima sorte per le finestre e pure per il Giardino dell'Esilio. Tutto è all'insegna del dramma, del disordine, della frantumazione, partecipando della stessa sorte che per l'architetto sarebbe toccata alla memoria dell'Olocausto, fatta a pezzi, ridotta a un collage di brani di vita, di insignificanti elenchi di nomi¹³³.

Come abbiamo detto, si entra dal vecchio edificio, e passando sotto terra si risale poi nella nuova costruzione. Il

¹³⁰ Cfr. P. Violi, op. cit.

¹³¹ Ibidem.

¹³² A. Zevi, *Arte in Memoria*, op. cit.

¹³³ Ibidem.

collegamento sotterraneo avviene grazie a una scala, la discesa agli inferi, che da subito rende evidente le differenze tra il luogo di provenienza e quello di approdo, attraverso un repentino contrasto dell'atmosfera, perseguito con "opposizioni topologiche di orizzontalità/verticalità; piano/inclinato; cromatiche di chiaro/scuro; materiche di rifinito/grezzo, e tattili di liscio/ruvido"¹³⁴.

Inoltre al visitatore è negata, attraverso un gioco di prospettive, qualsiasi possibilità di anticipare con lo sguardo il percorso che sta compiendo; egli si trova all'interno di un cammino obbligato, cupo e misterioso, che ha come primo effetto quello dell'incertezza.

La scala termina poi in un ambiente ancora diverso, una sorta di lungo corridoio in cui le pareti sono ora bianche e il pavimento rimane nero, come il soffitto tagliato per tutta la sua lunghezza in maniera simmetrica da una scanalatura, unica fonte d'illuminazione dell'ambiente; ci troviamo quindi nell'*Asse della Continuità*, situato al di sotto del livello della strada per la precisa scelta di Libeskind di

collegare alle radici l'edificio preesistente e il proprio ampliamento, allo stesso modo in cui la cultura tedesca e quella ebraica, pur sembrando indipendenti l'una dall'altra, in realtà sono profondamente legate per i continui scambi reciproci che hanno avuto per secoli¹³⁵.

La linea retta, quindi, ridotta alla visibilità di un lucernario, e alternata con le varie perpendicolarità del percorso, si riduce a una serie di vuoti: "l'assenza diviene l'asse portante del museo"¹³⁶, perché il vuoto, come dichiara lo stesso Libeskind, è l'espressione architettonica del trauma.

La linea retta si configura quindi come il negativo, la tragica conseguenza degli eventi a cui non c'è alcun rimedio, mentre le trasversali rappresentano i momenti felici, la vita serena degli ebrei, ciò che essi erano in principio.

Dall'*Asse della Continuità* si dirama quindi una sorta di grande X leggermente sghemba, le cui due gambe inferiori

¹³⁴ P. Violi, op. cit.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ M. C. Ruggieri Tricoli, op. cit., p. 386.

(senza possibilità di uscita se non ripercorrendo a ritroso il pezzo di X percorso per giungervi) portano l'una nella *Torre dell'Olocausto*, l'altra nel *Giardino dell'Esilio*.

Quest'ultimo consiste in quarantanove colonne riempite di terra in cima alle quali crescono piante d'ulivo: quarantotto colonne contengono la terra di Berlino e stanno per il 1948, anno di formazione dello Stato di Israele, mentre la quarantanovesima colonna, quella centrale, è riempita con la terra di Gerusalemme e sta per Berlino. In questo luogo è forte in senso di smarrimento, ricercato attraverso l'altezza dei parallelepipedi e l'inclinazione del suolo. Dall'altra parte, il corridoio dell'*Asse dell'Olocausto* sfocia nella conclusiva Torre, mimetizzata dietro a un muro nero, attraversabile attraverso una porta metallica gemella a quella che consentiva l'accesso al giardino. Al di là di questa, il visitatore si trova in un ambiente molto simile a una cripta, scuro, completamente spoglio, di forma irregolare, in cui non vi è luce artificiale. L'associazione immediata è con un camino dei forni crematori dei campi di sterminio. Una sorta di caverna primordiale, prigione, rimpianto di una luce che è essa stessa, ingabbiata, incanalata e negata. Questa torre, alta 24 metri, segna la fine del museo. L'uscita rappresenta inevitabilmente un momento di sollievo, agevolato dalla leggera pendenza, stavolta in discesa, del suolo. A questo punto il visitatore è pronto ad affrontare i novanta scalini della *Scala della Continuità*, che lo porteranno ai piani superiori da cui ha inizio l'esposizione tematica.

Molti critici sostengono che questo museo, a causa proprio della particolarità dell'architettura, della sua audacia e natura specialistica e isolata nel panorama museale contemporaneo, rischia d'innescare un processo di *monumentalizzazione* della Shoah, e configurarsi come un grandioso memoriale, che lascia però poco spazio alla spiegazione e alla riflessione sull'ebraismo tedesco¹³⁷.

L'edificio sembra voler esporre se stesso, più che ospitare un'esposizione storica, e non a caso, all'indomani della sua

¹³⁷ L. Zevi, *Conservazione dell'avvenire. Il progetto oltre gli abusi di identità e memoria*, Macerata, Quodlibet, 2011, p. 127.

tormentata costruzione, in molti hanno proposto di lasciarlo vuoto e intonso nel suo grandioso carattere auto esplicativo¹³⁸.

Anche Maria Clara Ruggieri Tricoli, che attribuisce con molta difficoltà l'etichetta di "museo" a questa architettura, sostiene che esso sembra non concedere "un solo momento d'evasione dall'orrore, né alcuna speranza alla redenzione"¹³⁹; nessun riferimento ai momenti gloriosi del popolo ebraico, nessun cenno al contributo ebraico allo sviluppo della cultura tedesca: solo la Shoah come fatale prospettiva.

Si parla dunque di un'*exhibition without exhibition*: uno spazio concepito per mostrare, ma che in realtà mostra solo se stesso. In simile contesto, risultava davvero arduo il compito di risollevarlo, attraverso gli allestimenti, le sorti di questa paradossale architettura, e di ritrovare lo spazio per i riferimenti simbolici, per quelli religiosi e quotidiani. La soluzione conclusiva è stata quella di concepire un museo che funzionasse per livelli: un livello per gli allestimenti e uno per gli spazi vuoti, ai quali se ne è aggiunto poi un terzo per le installazioni di vari artisti contemporanei¹⁴⁰.

8.4. La memoria come celebrazione del riscatto: il Museo della Storia della Shoah di Yad Vashem

Lo Stato di Israele è nato nel 1948, non, come in genere si crede, a causa della Shoah, bensì come esito di un progetto iniziato cinquant'anni prima e di un processo politico, sociale e culturale complesso e dalle molteplici sfaccettature. È nato nonostante la Shoah, per la capacità dei padri fondatori dello Stato di raccogliere le sfide del loro tempo, di proporre "l'ebreo nuovo", attraverso il ritorno alla terra, il lavoro agricolo, la santificazione del lavoro fisico e la creazione di una società più giusta in cui gli ebrei potessero vivere finalmente da uomini liberi. Lo Stato nato dopo la tragedia del nazismo ha dovuto farsi carico dell'integrazione

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ M. C. Ruggieri Tricoli, op. cit., p. 365.

¹⁴⁰ Ibidem.

di centinaia di migliaia di profughi dall'Europa e dal mondo arabo. Nel memoriale di Yad Vashem la trama procede dal buio della diaspora alla luce della rinascita in cui i combattenti del ghetto e della brigata hanno un ruolo fondamentale.

Così, a pochi anni dalla proclamazione dello Stato, nella Gerusalemme ebraica un'area immensa, sulla sommità di un colle di straordinario valore paesaggistico, viene dedicata al processo di elaborazione della memoria della Shoah.

Yad Vashem è una grande opera in progresso, che a tutt'oggi è ben lontana dall'essere conclusa e che "forse mai potrà dirsi conclusa perché mai si potranno considerare indagate tutte le pieghe della più grande tragedia della storia umana"¹⁴¹.

Dopo l'inaugurazione, infatti, avvenuta nel 1957, la collina si è via via riempita di tanti edifici, monumenti e opere d'arte. L'esigenza principale a cui tale proliferazione risponde è principalmente quella di esprimere un rapporto con l'indicibile. Yad Vashem nasce quindi, prima di tutto, come cimitero nazionale, e non è un caso che il primo edificio realizzato, la *Tenda della Rimembranza*, avesse il compito di contenere delle ceneri.

A questa necessità si aggiunge successivamente l'imperativo di estrarre dalle fosse comuni dei campi di sterminio almeno i nomi delle vittime. Si procede dunque alla costruzione della *Sala del Ricordo*, un blocco cementizio sospeso nel vuoto, ispirato al Memoriale alle vittime delle Fosse Ardeatine, in cui sono ricordati i nomi degli ebrei sterminati.

E ancora, oltre ai nomi delle vittime, un riconoscimento particolare e doveroso è quello che spetta ai "giusti", coloro che si sono sacrificati e hanno, anche a rischio della propria vita, aiutato gli ebrei. A loro viene dedicato il lungo *Viale dei Giusti fra le Nazioni*, cui fanno seguito il *Pilastro dell'Eroismo*, obelisco che allude ai forni crematori dei campi, e il *Muro delle Rimembranze*, dedicato agli eroi del Ghetto di Varsavia.

¹⁴¹L. Zevi, op. cit. p. 120.

Altro elemento interessante, progettato da Moshe Safdie, è il *Memoriale al Deportato*: un vagone ferroviario, simbolo del viaggio senza meta e senza ritorno, a testimonianza del trasferimento ad Auschwitz. Ma qui il motivo del vagone, tutt'altro che originale, viene declinato invece attraverso una soluzione innovativa: anziché essere costruito a terra, viene costruito un muro di calcestruzzo lungo 67 metri, e un ponte spezzato: "un vagone lanciato sugli abissi"¹⁴².

In fondo al *Viale dei Giusti* si trova la *Valle delle Comunità Scomparse*, una rete di percorsi intagliati nel corpo vivo di un banco di pietra di Gerusalemme, in cui sono scritti, lungo le pareti, soltanto i nomi delle località dove si trovavano insediamenti ebraici.

Sull'altro versante della collina, il *Memoriale dei Bambini*, inaugurato nel 1987, una straordinaria opera di architettura, dedicata alla memoria di un milione e mezzo di bambini ebrei morti durante l'Olocausto. Realizzato ancora da Safdie, il memoriale viene pensato come un ipogeo, un piccolo ambiente di forma esagonale, da cui si accede attraverso un ingresso nascosto in basso, realizzato come una spaccatura naturale. All'interno, un milione e mezzo di candeline, ottenute attraverso un sofisticato gioco di specchi, per cui poche fiammelle, riflesse, danno luogo a una volta stellata. Non vi sono documenti, ma solo i ritratti di nove bambini, in rappresentanza di tutti gli altri, i cui nomi sono ripetuti senza posa da una voce fuori campo.

Per quasi sessant'anni, nonostante l'innegabile valore artistico e architettonico, Yad Vashem è risultato come è un gigantesco memoriale, "un grido di dolore declinato secondo molti registri ma sempre afasico"¹⁴³.

Nel 2003, con la creazione del Museo di Storia della Shoah, "si troverà la forza di affiancare ai segni della memoria una struttura destinata alla ricostruzione storica della tragedia"¹⁴⁴.

¹⁴² M. C. Ruggieri Tricoli, op. cit., p. 328.

¹⁴³ L. Zevi, op. cit. p. 208.

¹⁴⁴ Ivi, p. 209..

Alla base del progetto di Safdie vi è l'idea di un percorso, tutt'altro che lineare, che dalla tragedia dello sterminio conduce alla luce della lungamente agognata e finalmente riconquistata libertà. Di nuovo l'idea del viaggio, e di conseguenza del tunnel che taglia la pietra, penetrando da parte a parte la collina, lasciando un segno reso visibile da un prisma triangolare di vetro. Il tunnel viene illuminato solo dalla luce naturale, che penetra attraverso il vetro.

Conclusioni

Collocata dentro la storia, a dispetto di ogni tentativo di porla in una dimensione metastorica, la Shoah è assurta a evento paradigmatico di tutto ciò che l'uomo può diventare e che è stato in condizioni estreme. Pensarla oggi significa riflettere sulla condizione dell'uomo moderno e sui legami che ancora esistono con quell'orrore. Significa porsi nel mezzo di un intricato incrocio tra storia, memoria e sfera pubblica e affrontare una riflessione sociale ed etica sui nostri valori, sulla nostra identità di uomini, sul nostro rapporto con il passato e la nostra visione di futuro.

Il connubio esplosivo tra razionalità strumentale, ideologia *völkisch* e razzismo biologico rende la Shoah difficile da comprendere con i vecchi paradigmi del passato. Occorrono categorie nuove del pensiero e anche dell'etica. Persino il pensiero teologico ha dovuto fare i conti con le domande sull'esistenza di Dio nei campi. L'assenza, il ritirarsi di Dio, la sua debolezza hanno richiamato però la necessità di una più forte responsabilità dell'uomo. La dimensione burocratica, l'efficienza dello sterminio, l'ordine del massacro industriale esigevano la collaborazione di tutte le istituzioni. Le domande ineludibili sul lato oscuro della modernità hanno rovesciato l'idea che tutto quello che stava accadendo fosse un ritorno alla barbarie. La Shoah non era un fallimento della modernità ma la sua figlia legittima, uno dei prodotti di quella macchina moderna che certo non spiega da sola lo sterminio, ma ne è senz'altro una condizione essenziale. Tutto ciò non riguarda solo gli specialisti o gli studiosi e farsene carico come società civile è un mo-

do per “moralizzare la storia”, come diceva Jean Améry, un modo per combattere l’indifferenza.

Ho tracciato in questo lavoro un percorso per “pensare il disastro” attraverso l’enorme bibliografia che serve in primo luogo a capire le ricadute che quei discorsi sul passato hanno sul presente. Ho enucleato dalla vasta mole di argomentazioni quelle che hanno una forte presa sulla memoria, sulla rappresentazione e sulla percezione della Shoah. Non è mai un discorso neutro, per questo la vigilanza sulle parole necessita uno sforzo ulteriore di attenzione, e l’interpretazione, la lettura che viene data dei singoli eventi, prelude di fatto a specifiche recezioni. Le immagini storiche della Shoah – la loro ripetizione – rinsaldano un preciso legame generazionale, il ricordo del trauma nell’epoca della post-memoria – termine coniato da Marianne Hirsch – può essere fatto proprio e adottato. C’è stato un vero e proprio ricambio simbolico delle immagini e della percezione della Shoah. La post-memoria diventa così il frutto di molteplici mediazioni che avvengono non solo con i testimoni diretti che hanno vissuto quegli eventi ma anche e soprattutto con l’enorme mole di produzione di immagini e racconti attraverso l’universo commemorativo, pedagogico e artistico contemporaneo.

Questo panorama di mediazioni va riportato ai codici della comunicazione che mettono in gioco e alle narrazioni, a essi sottese, che si fanno carico di rielaborare la memoria della Shoah utilizzando un registro emotivo. La riflessione e le polemiche sorte su alcuni nuclei importanti dei temi connessi alla Shoah hanno determinato e influenzato le dinamiche del ricordo e della commemorazione. La memoria, come ha spiegato Halbwachs, rappresenta il passato reinterpreandolo alla luce del presente e in funzione dei valori del gruppo sociale che rappresenta. Questo ci è apparso evidente nella narrazione delle varie storie nazionali. Le memorie collettive si intersecano nella memoria sociale. E la memoria sociale della Shoah ingloba la memoria collettiva ebraica tentando di sollevare l’attenzione di altri gruppi sociali. Questo meccanismo è particolarmente evidente dove la memoria assume una costellazione di significati che attraversano lo spazio pubblico. A distan-

za di tanti anni dalla scoperta di Auschwitz siamo di fronte a “un momento in cui il ricordo più vivo viene minacciato dal declino e le forme del ricordo culturale diventano problematiche”¹. La memoria, per forza di cose, non può più essere mediata da chi ha vissuto direttamente quegli eventi; alla testimonianza subentrano altre forme di trasmissione, “mediatori” che prendono in eredità le memorie viventi dei sopravvissuti; le molteplici narrazioni, le architetture, le immagini filmiche e televisive, i musei interattivi, e i luoghi di commemorazione riflettono il bisogno di una dimensione estetica e di strutture istituzionali per allargare il discorso strettamente storico. Marianne Hirsch narra le immagini in cui lei, figlia di sopravvissuti, è cresciuta. Quelle immagini hanno avuto una forza così potente che si sono trasformate in veri e propri ricordi. Questo s’intende per post-memoria. Non è una memoria diretta, ma è legata al suo oggetto attraverso un processo immaginativo e creativo.

Nell’orizzonte della post-memoria l’attenzione, più che rivolta al contenuto e alla costruzione delle immagini di un fenomeno traumatico, quale l’Olocausto, si rivolge dunque al rapporto di tali mediatori con lo spettatore e il suo processo identificativo. La riflessione di Marianne Hirsch, inoltre, s’inserisce all’interno del più ampio dibattito sulla possibilità concreta di raccontare o descrivere la Shoah. Quando la memoria non potrà più essere affidata alle testimonianze dirette di chi ha vissuto determinate esperienze, verrà rielaborata attraverso nuove meta-argomentazioni, che creano lo spazio di possibilità di un’esperienza filtrata dalla mediazione culturale di nuove immagini e racconti. Diventerà una riscrittura e una ricostruzione di un passato che altrimenti non sarebbe conoscibile. Il problema non è quindi l’oblio, ma una memoria che viene ricostruita e indirizzata secondo vere e proprie strategie e poli-

¹ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C. H. Beck, 1992; trad. it. *La memoria culturale, Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997, p. 8.

tiche del ricordo² e che può, secondo Hirsch, trasformarsi in storia o mito.

Sempre più, dunque, la storia della Shoah non può prescindere dalle sue rappresentazioni. Il percorso di questo lavoro ne ha solo enucleate alcune considerandole più significative. La centralità del tema della Shoah, il suo posto nell'immaginario, la sua presenza negli eventi commemorativi ci pone una serie di domande su questo "surriscaldamento" della memoria e sui suoi effetti nel lungo periodo. Una risposta a questi interrogativi non può che partire dalle modalità della narrazione, dall'immaginario che va a colpire e creare. Il cinema e l'architettura analizzati in questo lavoro rappresentano solo due dei possibili modi di raccontare la Shoah nella cultura contemporanea. I nodi storici non risolti e le polemiche violente nel dibattito intellettuale costituiscono altrettanti modi di leggere il significato delle rappresentazioni della Shoah oggi. Le due declinazioni narrative del tema che abbiamo analizzato nel cinema, Lanzmann da una parte e Spielberg dall'altra, l'indicibilità di Auschwitz e il racconto epico con il gusto della storia, si ritrovano anche nell'architettura e corrispondono idealmente al modello europeo e a quello americano. Il museo dell'Olocausto di Washington e l'opera di Eisenman a Berlino appaiono come lo specchio dei due registri narrativi di *Schindler* da una parte e di *Shoah* dall'altra. Attraverso il melodramma la cultura americana ha fatto propria una storia europea, l'ha resa universale. Questa forma del racconto, bollata spesso come hollywoodiana, permette il racconto e l'identificazione. La polemica tra i due film riflette in realtà un conflitto culturale più ampio, una disputa a volte carica di pregiudizi dove quello della indicibilità non è che un aspetto che fa da sfondo alla questione. Nel cinema e nell'architettura la rottura con le forme classiche della rappresentazione era una necessità per rielaborare il trauma della Shoah. I concetti di buio, assenza e vuoto segnano la cultura visuale che vuole raccontare o rappresentare la Shoah. La frattura estetica del moderni-

²Ivi, p. 15.

simo, l'antiretorica e i contro-monumenti possono affrontare la sfida dell'indicibilità dopo Auschwitz.

All'interno di questo percorso, che si dipana tra rappresentazione e memoria, vanno evidenziati alcuni nodi filosofici e storici: il modo in cui si pensa Auschwitz e le scelte storiche che vengono fatte non sono mai neutri. Per questo il problema degli Judenräte, che sembrerebbe una discussione rivolta agli studiosi, in realtà ha un riflesso fortissimo sull'immagine che si ha della Shoah, su come questa viene percepita e pensata. Ne *I sommersi e i salvati* Primo Levi scrive che la storia del Terzo Reich può essere letta come una guerra contro la memoria. Nell'atroce sistema della distruzione Levi individuava la "zona grigia", luogo dove i confini tra le vittime e i carnefici diventano labili, sfumati, e le responsabilità diventano difficili da comprendere tanto da "confondere il nostro bisogno di giudicare".

si tentava di spostare [...] sulle vittime, il peso della colpa talché, a loro sollievo, non rimanesse neppure la consapevolezza di essere innocenti [...] aveva un significato, conteneva un messaggio: "Noi, il popolo dei Signori, siamo i vostri distruttori, ma voi non siete migliori di noi; se lo vogliamo, e lo vogliamo, noi siamo capaci di distruggere non solo i vostri corpi, ma anche le vostre anime, così come abbiamo distrutto le nostre"³.

³P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986, p. 38.

Bibliografia

- AA.VV., *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Milano, UTET, 2005.
- Adinolfi, A. (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Roma, Carocci, 2011.
- Adler, S., *In the Warsaw Ghetto 1940-1943. An account of a Witness*, Jerusalem, Yad Vashem, 1982; trad. it. in G. Corni, *I ghetti di Hitler: voci da una società sotto assedio*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- Adorno, T. W., *Erziehung nach Auschwitz*, in *Stichworte. Kritische Modelle*, Frankfurt am Main, 1969; trad. it. *L'educazione dopo Auschwitz*, in A. Kaiser (a cura di), *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, Milano, Bompiani, 2006, pp. 315-333.
- Adorno, Th. W., *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, vol. 20, I, pp. 360-383; trad. it. "Per combattere l'antisemitismo oggi", in *Contro l'antisemitismo*, Roma, manifestolibri, 1994.
- Agamben, G., *Che cos'è un dispositivo*, Roma, Nottetempo, 2006.
- Agazzi, E., Fortunati, V., *Memoria e saperi: percorsi transdisciplinari*, Roma, Meltemi, 2007.
- Agosti, A., *I Memorial e la comunicazione della storia*, in *Storia vissuta: dal dovere di testimoniare alle testimonianze orali nell'insegnamento della storia della seconda guerra mondiale*, Milano, FrancoAngeli, 1988, pp. 294-303.
- Ainsztein, R., *The Warsaw Ghetto revolt*, New York, Holocaust Library, 1979.
- Alexander, E., *The Holocaust and the War of Ideas*, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers, 1994.

- Alexander, J. C., *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Almog, S., *Antisemitism through the Ages*, Oxford - New York, Pergamon Press, 1988.
- Anders, G., *Wir Eichmannsöhne*, München, Beck, 1964; trad. it. *Noi figli di Eichmann*, Firenze, Giuntina, 1995.
- Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963; trad. it. di P. Bernardini, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964.
- Arendt, H., *The origin of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Company, 1976; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 1999.
- Arendt, H., *The Life of the Mind – Thinking*, New York-London, Harverst-HJB Book, 1978; trad. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Bologna, Il Mulino, 1987.
- Assmann, A., *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1999; trad. it. di Simona Paparelli, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Assmann, J. J., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C. H. Beck, 1992; trad. it. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997.
- Assy, B., *Eichmann a Gerusalemme: il processo, le polemiche, il persecutore, la banalità del male*, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», vol. 2, n. 2, 2011.
- Atkins, S. E., *Holocaust denial as an international Movement*, Westport, Connecticut-London, Praeger, 2009.
- Augé, M., *Non-lieux*, Paris, Seuil, 1992; trad. it. *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 1993.
- Augé, M., *Où est passé l'avenir?*, Paris, éditions du Panama, 2008; trad. it. *Che fine ha fatto il futuro? Dai non luoghi al non-tempo*, Milano, Elèuthera, 2009.
- Bardèche, M., *Nuremberg ou la Terre Promise*, Paris, Les Sept Couleurs, 1948; trad. it. *Norimberga o la terra promessa*, Genova, Effepi, 2000.
- Bardèche, M., Duprat, F., Rassinier, P., *L'aggressione sionista*, Padova, Edizioni di Ar, 1970.
- Battini M., *Il socialismo degli imbecilli. Propaganda, falsificazione, persecuzione degli ebrei*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

- Battistelli, S., *Auschwitz, vita nel lager*, Recanati, La spiga, 2006.
- Bauer, Y., *Rethinking the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2001; trad. it. *Ripensare l'Olocausto: una sintesi illuminante di tutta la storiografia della Shoah*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2009.
- Bauman, Z., *Modernity and The Holocaust*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1989; trad. it. *Modernità e Olocausto*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- Beccaria Rolfi, L., Bruzzone, A. M., *Le donne di Ravensbrück. Testimonianze di deportate politiche italiane*, Torino, Einaudi, 1978.
- Bédaria, F., *La Shoah dans l'histoire: unicité, historicité, causalité*, «Esprit», n. 235, août-septembre 1997.
- Bermani C., Corvisieri S., Del Bello C., Portelli S., *Guerra civile e Stato, Per una revisione da sinistra*, Roma, Odradek, 1998.
- Bernauer, J., *Nazi Ethics. On Heinrich Himmler and the Origin of New Moral Carrers*, in *Remembering for the future*, Oxford, Pergamon Press, 1989.
- Bernauer, J., *Lo spirito e la carne*, in *Il bene e il male dopo Auschwitz (Atti del Simposio Internazionale, Roma 22-25 settembre 1997)*, Milano, 1998.
- Bettelheim, B., *The Informed Heart: Autonomy In a Mass Age*, London, Thames and Hudson, 1960; trad. it. *Il cuore vigile: autonomia individuale e società di massa*, Milano, Adelphi, 1988.
- Bettelheim, B., *Surviving and Other Essays*, New York, Vintage, 1979; trad. it. *Sopravvivere*, Milano, Feltrinelli, 1995.
- Bidussa, D., *Il mito del bravo italiano*, Milano, Il Saggiatore, 1994.
- Bidussa, D., *Dopo l'ultimo testimone*, Torino, Einaudi, 2009.
- Bidussa, D., *La doppia costruzione paranoica dell'antisemitismo*, in S. Forti, M. Revelli, *Paranoia e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- Bifulco, D., *Negare l'evidenza. Diritto e storia di fronte alla "menzogna di Auschwitz"*, Milano, FrancoAngeli, 2012.
- Bischoping, K., Kalmin, A., *Public opinion about Comparisons to the Holocaust*, «Public Opinion Quarterly», 63, 1999, pp. 485-507.
- Borzykowski, T., *Between Tumbling Walls*, Hakibbutz Hameuchad Publishing House, 1976.
- Brayard, F., *Comment l'idée vint à M. Rassinier. Naissance du révisionnisme*, Paris, Fayard, 1996.
- Breuer, S., *Profilo ideologico del nazismo da movimento a regime*, in AA.VV., *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Milano, UTET, 2005.

- Browning, Ch., *Ordinary Men: Reserve Police Battaglion 101 and the Final Solution in Poland*, London, Penguin Books, 1992; trad. it. *Uomini comuni. Polizia tedesca e soluzione finale in Polonia*, Torino, Einaudi, 1995.
- Browning, C. R., *The Origins of the Final Solution: the Evolution of Nazi Jewish Policy, september 1939 - march 1942*, London, Heinemann, 2004; trad. it. *Le origini della Soluzione finale. L'evoluzione della politica antiebraica del nazismo. Settembre 1939-marzo 1942*, Milano, il Saggiatore, 2008.
- Brunazzi, M., Fubini, A. M. (a cura di), *Gli ebrei dall'Europa orientale alla rivolta*, Milano, Edizioni di comunità, 1985.
- Bruneteau, B., *Le siècle des génocides*, Paris, Armand Colin, 2004; trad. it. *Il secolo dei genocidi*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Burrin, Ph., *Ressentiment et apocalypse. Essai sur Vantisémîtisme nazi*, Paris, Seuil, 2004; trad. it. *L'antisemitismo nazista*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- Calpini, R., *Genocidio e modernità*, in *Genocidi/Genocidio*, Associazione Nuova Cultura, Badia Polesine (RO), 1995.
- Cavarero, A., *Orrorismo*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- Cavina, M. T., La Polla F., (a cura di), *Spielberg su Spielberg*, Torino, Lindau, 1995.
- Chalk, F., Jonassohn, K., *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- Chaumont, J.-M., *Notes sur la responsabilité historique, Révision de l'histoire*, Paris, Les Editions du Cerf, 1990.
- Chaumont, J.-M., *La concurrence de victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, Editions de la Découverte, 1997.
- Chevalier, Y., *L'antisémîtisme. Le juif comme bouc émissaire*, Paris, Éditions du Cerf, 1988; trad. it. *L'antisemitismo. L'ebreo come capro espiatorio*, Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1991.
- Chiappano, A., Pace, F.M., *Shoah. Documenti Testimonianze e Interpretazioni*, Torino, 2002.
- Cochavi, Y., *The Motif of 'Honor' in the Call to Rebellion in the Ghetto*, in *Zionist Youth Movements during the Shoah*, a cura di A. Cohen, Y. Cochavi, pp. 245-254, New York, Peter Lang, 1995.
- Cohn, C., *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, Torino, Einaudi, 2000
- Cochavi, Y., "The Motif of 'Honor' in the Call to Rebellion in the Ghetto", in *Zionist Youth Movements during the Shoah*, a cura di A. Cohen, Y. Cochavi, pp. 245-254, New York, Peter Lang, 1995.

- Collotti, E., *L'Europa nazista: il progetto di un nuovo ordine europeo, 1939-1945*, Firenze, Giunti, 2002.
- Collotti, E., *Hitler e il nazismo*, Firenze, Giunti, 2005.
- Conan, E., Rousso, H., *Un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994.
- Czarniawska-Joerges, B., *A City Reframed. Managing Warsaw in the 1990s*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 2000.
- Dawidowicz, L., *The War against the Jews 1933-1945*, London, 1975.
- De Benedetti, G., *Otto ebrei*, Milano, il Saggiatore, 1961.
- Dei, F., *Genocidio*, «Studi Tanatologici», IV, 2008.
- Deutscher, I., “*The Jewish Tragedy and the Historian*”, in Id. (a cura di), *The Non-Jewish Jew and Other Essay*, London, Oxford University Press, 1968; trad. it. “*La tragedia ebraica e lo storico*”, in Id. (a cura di), *L'ebreo non ebreo e altri saggi*, Milano, Mondadori, 1969.
- Di Castro, R., *Testimoni del non provato. Ricordare, pensare, immaginare la Shoah nella terza generazione*, Roma, Carocci, 2008.
- Di Cesare, D., *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo, I profanatori della cenere*, Genova, il nuovo Melangolo, 2012.
- Dobroszycki, L., “*Jewish Elites under German Rule*”, in *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, a cura di H. Friedlander, S. Milton, New York, Kraus International Publications, 1980.
- Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912; trad. it. *Le forme elementary della vita religiosa*, Roma, Meltemi, 2008.
- Eckhardt, A. L., Eckhardt, A. R., *The Holocaust and the Enigma of Uniqueness: A philosophical Efforts at Pratical Clarification*, «Annals of the American Academy of Political and social science», 450, pp. 165-178.
- Edelmam, M., Krall H., *Il ghetto di Varsavia. Memoria e storia di un'insurrezione*, intr. di D. Meghnagi, pref. di Pierre Vidal Naquet, Roma, Città Nuova, 1985.
- Einwohner, R. L., *Opportunity, Honor and Action in The Warsaw Ghetto upsiring of 1943*, «American Journal of sociology», 109, pp. 650-675.
- Elon, A., *The politics of memory*, «The New York Review of Books», XL, 16, 7, ottobre, 1993.
- Elsaeser, T., “*Subject Positions, Speacking Positions: From 'Holocaust', Our Hitler, and 'Heimat' to 'Shoah' and 'Schindler's List'*”, in V. Sobchack (a cura di), *The Persistence of history:*

- Cinema, Television and The Modern Event*, New York, Routledge, 1996.
- Erner, G., *La Société des victimes*, Paris, la Découverte, 2006.
- Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.
- Fabietti, U., Matera, V., *Memorie e identità: simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi, 2000.
- Fackenheim, E., *An Epitaph for German Judaism: From Halle to Jerusalem*, Madison, WI, University of Wisconsin Press; trad. it. *Un epitaffio per l'ebraismo tedesco: Da Halle a Geursaleme*, Firenze, Giuntina, 2010.
- Fantini, S., *Notizie dalla Shoah. La stampa quotidiana del 1945*, Bologna, Edizioni Pendragon, 2005.
- Fein, H., *Genocide: A Sociological Perspective*, «Current Sociology», 38, 1990, pp. 1-126.
- Fein, H., *Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust*, New York, Free Press, 1979.
- Feingold, H. L., *How Unique is the Holocaust? In Genocide: Critical issue of the holocaust*, a cura di A. Grobman, D. Landes, Los Angeles, The Simon Wiesenthal Centre, 1983.
- Ferrara, A., *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- Ferrari Zumbini, M., *Le radici del male. L'antisemitismo in Germania: da Bismarck a Hitler*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- Fest, J., *Hitler. Eine Biographie*, Frankfurt am Main - Berlin, Propylaen Verlag, 1973; trad. it. *Hitler. Una biografia*, Milano 1999.
- Flores, M., "Genocidio", in *Dizionario dei diritti umani*, Torino, UTET, 2007.
- Foa, A., *Gli ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione, XIV-XIX sec.*, Bari-Roma, Laterza, 2004.
- Forest, B., Johnson, J., *Unraveling the Threads of History: Soviet-Era Monuments and Post-Soviet National Identity in Moscow*, «Annals of the Association of American Geographers», 2002, (92), pp. 524-547.
- Fortis, U., *Introduzione a L'antigiudaismo antico e moderno*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2004.
- Foucault, M., *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- Foucault, M., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-76*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998.

- Fresco, N., *Fabrication d'un antisémite*, Paris, Seuil, 1999.
- Freud, S., *Entwurf einer Psychologie*, 1895; trad. it. *Progetto di una psicologia*, in *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, vol. I.
- Freud, S., *Zeitgemässe über Krieg und Tod*, «Imago», 1915; trad. it. «Considerazioni attuali sulla guerra e la morte», in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971.
- Friedlander, S., *Nazi Germany and the Jews. The Years of Persecution (1933-1939)*, New York, Harper Collins, 1997; trad. it. *La Germania nazista e gli ebrei (1933-1938)*, Milano, Garzanti, 1998.
- Friedlander, S., *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939-1945*, New York, Harper Collins, 2007; trad. it. *Gli anni dello sterminio. La Germania nazista e gli ebrei (1939-1945)*, Milano, Garzanti, 2009.
- Fussell, P., *The Great War and the Modern Memory*, Oxford, Oxford University Press, 1975; trad. it. *La Grande Guerra e la memoria moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Gaetani, C., *Il cinema e la Shoah*, Genova, Le Mani, 2006.
- Germinario, G., *Visione cospirazionista della storia e immaginario antisemita*, «Teoria politica», XX, 3, settembre-dicembre, 2004.
- Gerson, J. M., Wolf, D. L. (a cura di), *Sociology confronts the Holocaust. Memories and identities in Jewish Diaspora*, Durham-London, Duke University Press, 2007.
- Gibelli, A., *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- Glicksman, W., *Social Differentiation in German Concentration Camps*, «Yivo Annual Jewish Social Sciences» 8, 1953, pp. 123-150.
- Goldhagen, D., *Hitlers willing executioners: ordinary Germans and the*, New York, A. A. Knopf, 1996; trad. it. *I volenterosi carnefici di Hitler*, Milano, Mondadori, 1997.
- Gottlieb, R., *The Concept of Resistance: Jewish Resistance during the Holocaust*, «Social Theory and social practice», primavera-ottobre, 1983.
- Gozzini, G., *Auschwitz. Corso di perfezionamento in Storia del Novecento. Elementi di didattica*, Roma, s.i.d.
- Grande, T., Affuso, O. (a cura di), *M come memoria. La memoria nella teoria sociale*, Napoli, Liguori editore, 2012.
- Gringauz, S., *The Ghetto as an Experiment of Jewish Social Organization*, «Jewish Social Studies», 11, 1949.

- Grunberger, R., *A Social History of the Third Reich*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1971.
- Häberle, P., *Diritto e verità* (1996), trad. it. a cura di J. Luther, G. Zagrebelsky, Torino, Einaudi, 2000.
- Halbwachs, M., *Le cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925; trad. it. *I quadri sociali della memoria*, Napoli-Los Angeles, Ipermedium, 1997.
- Halbwachs, M., *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950; trad. it. *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli, 1987.
- Halbwachs, M., *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris, 1941; trad. it. *Memorie di Terrasanta*, Venezia, Arsenale Editrice, 1988.
- Hammermann, G., *Il dibattito sul monumento a Berlino in onore degli ebrei europei assassinati dal nazismo*, disponibile all'indirizzo: <http://www.gregoriobaggiani.it/lavorifile/denkmal.pdf> [data di accesso 2/06/2012].
- Hansen, M. B., *Schindler's List is not Shoah. Second Commandment, Popular Modernism, and public memory*, in Y. Loshitzky, *Critical perspectives on Schindler's List*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- Heiger, H., *Der Generalplan Ost*, «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», n. 2, 1972, pp. 133-135.
- Hilberg, R., *The Destruction of European Jews*, Chicago, The Quadrangle books, 1967; trad. it. F. Sessi, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Torino, Einaudi, 1999.
- Hilberg, R., *The Judenrat: Conscious or Unconscious Tool*, in Y. Gutman, C. J. Haft (a cura di), *Patterns of Jewish Leadership in Nazi Europe, 1933-1945: Proceedings of the Third Yad Vashem International Historical Conference, Jerusalem, April 4-7, 1977*, Jerusalem, 1979.
- Hilberg, R., *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish catastrophe 1933-1945*, New York, Aaron Asher Books, 1992; trad. it. *Carnifici, vittime, spettatori: la persecuzione degli ebrei: 1933-1945*, Milano, Mondadori, 1994.
- Hobsbawm, E. J., *The New Threat to History*, «The New York Review of Books», 1993.
- Hobsbawm, E. J., *Age of Extremes: The Short Twentieth century: 1914-1991*, Michael Joseph, 1994; trad. it. *Il secolo breve*, Milano, Rizzoli, 1995.
- Horkheimer, M., Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido Verlag, 1947; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.
- Horowitz, I., *Taking lives. Genocide and state power*, New Brunswick, NJ., Transaction Books, 1983.

- Huges, E. C., *Good People and Dirty Work*, «Social Problems», estate 1962.
- Huges, E. C., *The Sociological Eye. Selected Papers*, New Brunswick (NJ.), Transaction Publishers, 1971; trad. it. *Lo sguardo sociologico*, a cura di M. Santoro, Bologna, Il Mulino, 2010.
- Igounet, V., *Histoire du négationnisme en France*, Paris, Seuil, 2000.
- Jedlowski, P., *Memoria, esperienza e modernità*, Milano, Franco Angeli, 1989.
- Jedlowski, P., *Il racconto come dimora. Heimat e le memorie d'Europa*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.
- Jedlowski, P., *Cinema europeo, sfera pubblica e memorie autocritiche*, relazione presentata al seminario internazionale all'Università di Verona "L'enigma della memoria", 7-8 ottobre 2010, <http://www.dtesis.univr.it/documenti/Avviso/all/all909358.pdf>.
- Jedlowski, P. P., Rampazi, M. (a cura di), *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*, Milano, FrancoAngeli, 1991.
- Jeffrey, A., *La costruzione del male: dall'olocausto all'11 settembre*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Johnson, E. A., Reuband, K. H., *What We Knew: Terror, Mass Murder and Everyday Life in Nazi Germany: An Oral History*, Basic Books 2005; trad. it. *La Germania sapeva: terrore, genocidio, vita quotidiana: una storia orale*, Milano, Mondadori, 2008.
- Kattan, E., *Penser le devoir de la mémoire*, 2002; trad. it. *Il dovere della memoria*, Napoli, Ipermedium libri, 2004.
- Kershaw, I., *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*, Baltimore, MD, Edward Arnold Publishers, 1985; trad. it. *Che cos'è il nazismo? Problemi interpretativi e prospettive di ricerca*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Klemperer, V., *LTI. La lingua del terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Firenze, Giuntina, 2008.
- Kuper, J., *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- Lacoue-Labarthe, Ph., Nancy, J.-L., *Le mythe nazi*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991; trad. it. *Il mito nazi*, Genova, Il melangolo, 1992.
- Lamberti, C., Gavazzi, F., *Architettura e memoria della Shoah: l'opera di Peter Eisenman a Berlino*, disponibile all'indirizzo: http://www.bollettinoingegneri.it/articoli/LAMBERTINI_Claudia.pdf [data accesso: 19/07/2012].
- Langbein, H., *Menschen in Auschwitz*, Wien, Europa Verlag, 1972; trad. it. *Uomini ad Auschwitz. Storia del famigerato campo di sterminio nazista*, Milano, Mursia, 1984.

- Lanzmann, C., *Les non-lieux de la mémoire*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 33, 1986.
- Lanzmann, C., *Holocauste, la représentation impossible*, «Le Monde», 3 marzo, 1994; http://www.univ-conventionnelle.com/Une-representation-impossible_a213.html.
- Lanzmann, C., *Why Spielberg has distorted the truth*, «Guardian Weekly», 9 aprile, 1994.
- Leach, N. (a cura di), *Architecture and Revolution. Contemporary Perspective on Central and Eastern Metropolis*, London - New York, Routledge, 1999.
- Lemkin, R., *Genocide. A Modern Crime*, «Free World», 9/4, 1945, pp. 39-43.
- Lemkin, R., *Genocide*, «American Scholar», 15/2, 1946, pp. 227-230.
- Lemkin, R., *Axis Rule in occupied Europe, Carnegie Endowment for World Peace*, Washington Dc, 1944.
- Levi della Torre, S., *Mosaico, attualità e inattualità degli ebrei*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994.
- Levi, G., *Le passé lointain. Sur l'usage politique de l'histoire, Les usages politiques du passé*, Paris, Ehes, 2001.
- Levi, P., *Con Anna Frank ha parlato la storia*, «La Stampa», 7 ottobre 1980.
- Levi, P., *Buco nero ad Auschwitz*, «La Stampa», 22 gennaio 1987.
- Levi, P., *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986.
- Levi, P., *Opere*, a cura di M. Belpoliti, intr. di D. del Giudice, Torino, Einaudi, 1997.
- Lévinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, «Esprit», 1934; trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Macerata, Quodlibet, 1996.
- Lévinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye, Nijhoff, 1961; trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sulla esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980.
- Lévinas, E., *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982; trad. it. *Etica e infinito*, Roma 1984.
- Levis Sullam, S., 27 gennaio, *La memoria non è data*, «Il Manifesto», 26 gennaio 2003.
- Lifton, R. J., *The Nazi Doctors*, New York, Basic Books, 1986; trad. it. *I medici nazisti*, Milano, Rizzoli, 2003, p. 51.
- Lipset, S. M., *Political Man: The Social Bases of Politics*, Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc., 1960; trad. it. *L'uomo e la politica*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.
- Lipstadt, D. E., *America and the Memory of the Holocaust 1950-1965*, «Modern Judaism» 16.

- Lipstadt, D. E., *Denying the Holocaust: the growing assault on truth and memory*, New York, Plume, 1994.
- Loriga, S., *Paul Ricoeur e il compito dello storico*, «aperture-rivista.it», 2001.
- Luther, J., *L'antinegazionismo nell'esperienza giuridica tedesca e comparata*, Società italiana per lo studio della storia contemporanea, 2008.
- Maier, C. S., *Secolo corto o epoca lunga? L'unità storica dell'età industriale e le trasformazioni della territorialità*, in C. Pavone (a cura di), *'900. I tempi della storia*, Roma, Donzelli, 1997.
- Mandich, G., *Georg Simmel: sociologia dello spazio*, «Quaderni del dipartimento di Ricerche Economiche e sociali, sezione sociologia», Cagliari, aprile 1996; disponibile on-line all'indirizzo: http://veprints.unica.it/434/1/qso1_96.pdf.
- Mann, M., *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; trad. it. *Il lato oscuro della democrazia. Alle radici della violenza etnica*, Milano, Egea, 2005.
- Mantelli, B., *Il Terzo Reich, le teorie della razza e la "purificazione" della stirpe*, «I viaggi di Erodoto», 8 (22), gennaio-aprile 1994.
- Marcuse, H., *Davanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, Roma-Bari, 2001.
- Marrus, M., *The Holocaust in History*, New York, Penguin group, 1989; trad. it. *L'Olocausto nella storia*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Marta, C., *Relazioni interetniche: prospettive antropologiche*, Milano, Rizzoli, 2005.
- Meghnagi, D., *Introduzione*, in M. Edelmam, H. Krall, *Il ghetto di Varsavia. Memoria e storia di un'insurrezione*, Roma, Città Nuova, 1985.
- Meghnagi, D., *Il padre e la legge. Freud e l'ebraismo*, Venezia, Marsilio, 2004.
- Meghnagi, D., *Ricomporre l'infranto*, Venezia, Marsilio, 2005.
- Meghnagi, D., *Le sfide di Israele. Lo stato ponte tra Occidente e Oriente*, Venezia, Marsilio, 2010.
- Meghnagi, D., *Le parole per dire. Trauma e scrittura nell'opera di Primo Levi*, «Rivista sperimentale di Freniatria», n. 2, 2012, pp. 39-62.
- Meneghelli, L., *Promemoria. Lo sterminio degli ebrei d'Europa. 1939-1945*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Messina, A. V., *Sociologia e shoah. Una ricognizione storica*, Storie in corso VI, Seminario nazionale dottorandi, Catania 26-28 maggio 2011, Società Italiana per lo studio della storia contemporanea.

- Milgram, S., *Obedience to Authority: An Experimental View*, New York, Harper & Row, 1974; trad. it. *Obbedienza all'autorità. Uno sguardo sperimentale*, Torino, Einaudi, 2003.
- Minazzi, F., *Filosofia della Shoah. Pensare Auschwitz: per un'analisi dell'annientamento*, Firenze, Giuntina, 2006.
- Minuz, A., *La Shoah e la cultura visuale*, Roma, Bulzoni, 2010.
- Momigliano Levi, P., *Storia e memoria della deportazione: modelli di ricerca e di comunicazione in Italia e in Francia*, Firenze, Giuntina, 1996.
- Montesperelli, P., *Sociologia della memoria*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Moore, B. Jr., *Injustice: the Social Bases of Obedience and Revolt*, New York, White Plains, 1978; trad. it. *Le basi sociali della rivolta e dell'obbedienza*, Milano, Edizioni comunità 1983.
- Mosse, G. L. *Toward the Final Solution: a History of European Racism*, New York, Howard Fertig, 1978; trad. it. *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, Roma-Bari, Laterza, 1985.
- Mosse, G. L., 1990, *Fallen Soldiers*, New York, Oxford University Press; trad. it. *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- Mumford, L., *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, New York, Harcourt, Brace and World, Inc., 1961; trad. it. *La città nella storia*, Milano, Etas Kompass, 1967.
- Murmelstein, B., *Terezin: il ghetto-modello di Eichmann*, Brescia, La Scuola, 2013.
- Naimark, N. M., *Fires of Haitred*, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 2001; trad. it. *La politica dell'odio. La pulizia etnica nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Nolte, E. *Controversie*, Corbaccio, Milano, 1999.
- Nora, P., *Mémoire collective*, in J. Le Goff (a cura di), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz, 1978.
- Nora (a cura di), P., *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984.
- Nora, P., *Between Memory and History*, disponibile all'indirizzo: <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Nora,%20Between%20Memory%20and%20History.pdf> [data accesso: 12/08/2012].
- Novick, P., *The Holocaust in American Life*, New York, Mariner, 1999.
- Olick J., Robbins J., *Social Memory Studies: From "collective memory" to historical sociology of Mnemonic Practices*, «Annual review of sociology», 25, 1998, pp. 105-140.

- Otto, F., *Auschwitz. Storia del lager 1940-1945*, Milano, Dalai editore, 2008.
- Paolucci, G., *Libri di pietra. Città e memorie*, Napoli, Liguori, 2007.
- Pavone, C., '900. *I tempi della storia*, Roma, Donzelli, 1997.
- Pawelczynska, A., *Values and Violence in Auschwitz: A Sociological Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- Pedretti, B., *Il progetto del passato. Memoria, conservazione, restauro, architettura*, Milano, Bruno Mondadori, 1997.
- Pethes, N., Ruchatz, J. (a cura di), *Gedächtnis und Erinnerung: ein interdisziplinäres Lexikon*, Reinbek, Rowohlt, 2001; trad. it. *Dizionario della memoria e del ricordo*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- Pezzetti, M., *La rappresentazione della Shoah nel cinema europeo del primo dopoguerra (1945-1969)*, http://www.pacioli.net/ftp/shoah/la_rappresentazione_della_shoah.html.
- Pezzini, I., *Architetture sensibili. Il Museo Ebraico e il Monumento alle Vittime dell'Olocausto a Berlino*, «EC», rivista on-line dell'Associazione Italiana Studi Semiotici.
- Picart, C. J. (a cura di), *The Holocaust Film Sourcebook. I Fiction; II, Documentary and Propaganda*, Westport-London, Praeger, 2004.
- Pisanty, V., *A busi di memoria. Negare, banalizzare, sacralizzare la Shoah*, Milano-Torino, Bruno Mondadori, 2012.
- Poggio, P., *Nazismo e revisionismo storico*, Roma, manifesto libri, 1997.
- Poliakov, L., *Il mito ariano. Storia di un'antropologia negativa*, Milano, Rizzoli, 1976.
- Poliakov, L., *Storia dell'antisemitismo*, Torino, Einaudi, 1977.
- Proctor, R. N., *The Nazi War on Cancer*, Princeton, Princeton University Press, 1999; trad. it. *La guerra di Hitler al cancro*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.
- Prosperi, A., *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Einaudi, 2009.
- Pugiotto, A., *Quando (e perché) la memoria si fa legge*, «Quaderni costituzionali», 1/2009.
- Rampazi, M., *Questioni di spazio: cornici, confini e memorie*, in L. Migliorati, L. Mori (a cura di), *L'enigma della memoria collettiva. Politica, istituzioni, conflitti*, Verona, QuiEdit, 2001.
- Rassinier, P., *Le drame des Juifs Européens*, Paris, Le Sept Couleurs, 1964; trad. it. *Il dramma degli ebrei europei*, Roma, Edizioni Europa, 1967.
- Rassinier, P., *Le Mensonge d'Ulysse*, 1950; trad. it. *La menzogna di Ulisse*, Genova, Graphos, 1996.

- Regin, R., *I fantasmi della storia: il passato europeo e le trappole della memoria*, Verona, Ombre Corte, 2005.
- Revelli, M., *Oltre il Novecento*, Torino, Einaudi, 2001.
- Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000; trad. it. *La memoria, la storia e l'oblio*, Milano, Cortina, 2003.
- Rinaldi, G., *Storia e memoria (2.0)*.
- Ringelblum, E., *Notes from the Warsaw Ghetto*, New York, McGraw-Hill, 1958; trad. it. *Sepolti a Varsavia. Appunti dal ghetto*, Milano, il Saggiatore, 1965.
- Rosati, M., *Le rappresentazioni sociali della Shoah in Italia, in Rammemorare la Shoah. 27 gennaio e identità europea*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2009.
- Rosati, M., *Rito, trauma e solidarietà europea, in Rammemorare la Shoah. 27 gennaio e identità europea*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2009.
- Rosati, M., *Memoria della Shoah, identità europea e comunità religiose, in Rammemorare la Shoah. 27 gennaio e identità europea*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2009.
- Rosenberg, A., *Der Mythos des XX Jahrhunderts*, München, Hoheneichen, 1930; trad. it. *Il mito del XX secolo*, Genova, Il melangolo, 1981.
- Rossi, A., *L'architettura della città*, Padova, Marsilio Editore, 1973.
- Rossi-Doria, A., *Memoria e storia: il caso della deportazione*, Soveria Mannelli, Rubettino, 1998.
- Rossi-Doria, A., *Invocazioni della memoria e ragioni della storia: a proposito del "Giorno della memoria"*, in *Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico*, Roma, Carocci, 2005.
- Rossi-Doria, A., *Sul ricordo della Shoah*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2010.
- Ruggieri Tricoli, M. C., *Trauma. Memoriali e musei fra tragedia e controversia*, Santarcangelo di Romagna (RN), Maggioli Editore, 2009.
- Rusconi, G. E., *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1987.
- Sabini, J. R., Silver, M., *Destroyng the Innocent With a Clear Conscience: a Sociopsycology of the Holocaust*, in *Survivor Victims, Perpetrators: Essay on the Nazi Holocaust*, a cura di J. E. Dinsdale, Washington, Emisphere Publishing Company, 1980.
- Salomoni, A., *I libri sulla Shoah. Una guida storiografica suddivisa per periodi e per temi*, «Storicamente», 26 gennaio 2009.

- Santambrogio, A., *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Santambrogio, A., *Introduzione*, in *Rammemorare la Shoah. 27 gennaio e identità europea*, a cura di RI.LE.S, Rubettino, Soveria Mannelli, 2009.
- Sarfatti, M., *La Shoah in Italia. La persecuzione degli ebrei sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 2005.
- Schäfer, P., *Judeophobia. Attitudes Towards the Jews in the Ancient World*, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1997; trad. it. *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma, Carocci, 1999.
- Schlogel, K., *Leggere il tempo nello spazio. Saggi di storia e geopolitica*, Milano, Bruno Mondadori, 2009.
- Schwarz-Bart, A., *Le dernier des justes*, Paris, Seuil, 1959; trad. it. *L'ultimo dei giusti*, Milano, Feltrinelli, 1960.
- Sechi, M., Santoro, G., Santoro, M. A., *L'ombra lunga dell'esilio. Ebraismo e memoria*, Firenze, Giuntina, 2002.
- Segev, T., *The Seventh Million*, New York, Hill & Wang, 1993.
- Sémelin, J., *Sans armes face à Hitler. La résistance civile en Europe 1939-1945*, Paris, Payot, 2002.
- Sémelin, J., *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Seuil, 2005; trad. it. *Purificare e distruggere. Usi politici dei massacri e dei genocidi*, Torino, Einaudi, 2007.
- Sessi, F., *Attorno ad un capolavoro. Annotazione su Shoah di Claude Lanzmann*, in F. Monicelli, C. Saletti (a cura di), *Il racconto della catastrofe. Il cinema di fronte ad Auschwitz*, Verona, Cierre, 1988.
- Sessi, F., *Auschwitz 1940-1945*, Milano, Rizzoli, 1999.
- Shandler, J., *While America Watches: Televising the Holocaust*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Shermer, M., Grobman, A., *Denying History. Who says the Holocaust Never Happened and Why Do They Say It*, Berkeley (CA.), University of California Press, 2002; trad. it. *Negare la storia. L'Olocausto non è mai avvenuto: chi lo dice e perché*, Roma, Editori, Riuniti, 2002.
- Simmel, G., *Filosofia del denaro*, in T. Maldonado, *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, Milano Feltrinelli, 1991.
- Solomon Wistrich, R., *The Holocaust Encyclopedia*, New Haven, Yale University Press, 2001; trad. it. *Negazionismo*, in W. Laqueur (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, a cura di A. Cavaglio, Torino, Einaudi, 2004, pp. 492-503.

- Sontag, S., *Reflection on the Deputy*, in E. Bentley (a cura di), *The storm over the Deputy*, New York, Grove Press, 1964, pp. 118-123.
- Sorrentino, F. (a cura di), *Il senso dello spazio. Lo spatial turn nei metodi e nelle teorie letterarie*, Roma, Armando, 2010.
- Sullam Calimani, A. V., *I nomi dello sterminio*, Torino, Einaudi, 2001.
- Taylor, Ch., *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi, 1991; trad. it. *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Tec, N., *La resistenza ebraica: definizioni e interpretazioni storiche*, in M. Cattaruzza, M. Flores (a cura di), *Storia della shoah: la crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, vol. I, Torino, Utet, 2005.
- Tec, N., *Jewish Resistance: Fact Omissions and Distortion*, Research Institute of the United State Holocaust Memorial museum Washington DC, 1997.
- Tec, N., *When Light Pierced the Darkness*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Ternon, Y., *L'État criminel. Les génocides au XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1995; trad. it. *Lo Stato criminale. I genocidi del XX secolo*, Milano, Corbaccio, 1997.
- Thion, S., *Verité historique ou verité politique?*, Paris, La Vieille Taupe, 1980.
- Thorn, L., *Out of the Ashes. The Story of a Survivor*, New York, Rosenber Press, 1961.
- Tillion, G., *Ravensbruck*, Paris, Seuil, 1988.
- Todorov, T., *Gli abusi della memoria*, Napoli, Ipermedium libri, 2001.
- Tota, A. L., *Sociologie dell'arte. Dal Museo tradizionale all'arte multimediale*, Roma, Carocci, 1999.
- Tota, A. L., *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*, Milano, FrancoAngeli, 2001.
- Traverso, E., *La violenza nazista. Una genealogia*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Traverso, E., *Auschwitz e gli intellettuali. La shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Traverso, E., *Fare i conti col passato. Storicizzazione del nazismo e memoria dei vinti*, in AA.VV., *Insegnare Auschwitz*, in id. (a cura di), Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- Traverso, E., *La singolarità storica di Auschwitz*, in www.popolorumprogressio.org.
- Trigano, S., *Un non-monumento per Auschwitz*, in *Pensare Auschwitz*, trad. it. "Pardès", 1989, nn.9-10 (Atti del Convegno tenuto a Parigi 5-7/11/1988), Milano, Tranchida, 1995, pp. 17-18.

- Trunk, *Judenrat: The Jewish Councils in Eastern Europe under German Occupation*, London, Macmillan Company, 1972.
- Vercelli, C., *Nominare l'innominabile. Dall'evento alla sua rappresentazione: della Shoah nella bibliografia più recente*, <http://www.oloocaustos.org/saggi/saggi/evento.htm>.
- Vidal-Naquet, P., *Les assassins de la mémoire, "Un Eichmann de papier" et autres essais sur le révisionnisme*, Paris, La Découverte, 1987; trad. it. *Gli assassini della memoria*, Roma, Editori Riuniti, 1993.
- Vinci, D., Zucal, S. (a cura di), *La parola giusta: linguaggio e comunicazione tra etica ed ermeneutica*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2008.
- Violi, P., *Ricordare il futuro. I musei della memoria e il loro ruolo nella costruzione delle identità culturali*, disponibile all'indirizzo: http://www.trame.unibo.it/NR/rdonlyres/74AF3C39-9BC7-4D99-B3CDB72A3F37A85C/168057/violi_9_06_09.pdf [data di accesso: 9/09/2012].
- Weber, M., *Politik als Beruf*, 1921; trad. it. "La politica come professione", in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1980.
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922; trad. it. *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1980.
- Weinreich, M., *Hitler's Professors. The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People*, New York, Yiddish Scientific Institute-YIVO, 1946; trad. it. *I professori di Hitler. Il ruolo dell'Università nei crimini contro gli ebrei*, Milano, il Saggiatore, 2003.
- Weinrich, H., *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München, Beck, 1997; trad. it. *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Weiss, A., *Jewish Leadership in Occupied Poland: Postures and Attitudes*, «Yad Vashem Studies», 12, 1977, pp. 335-365.
- Werbner, R. (a cura di), *Memory and Postcolony*, London, Zed Books, 1998.
- Wieviorka, A., *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 1992.
- Wieviorka, A., *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998; trad. it. di F. Sossi, *L'era del testimone*, Milano, Raffaello Cortina, 1999.
- Williams, R., *Responses to the Holocaust. Discussing Jewish identity through the perspective of social construction*, in J. M. Gerson, D. L. Wolf (a cura di), *Sociology confronts the Holocaust. Memories and Identities in Jewish Diaspora*, Durham-London, Duke University Press, 2007.

- Wormser-Migot, O., *Le Systeme concentrationnaire nazi 1933-1945*, Paris, 1968.
- Yerushalmi, Y. H., *Assimilation and Racial Anti-Semitism: the Iberian and the German Models*, New York, Leo Baeck Institute, 1982.
- Yerushalmi, Y. H., *Zakhor. Jewish Memory and Jewish History*, Seattle, University of Washington Press, 1982; trad. it. *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche editrice, 1983.
- Yerushalmi, Y. H., *Réflexion sur l'oubli*, in *Usages de l'oubli*, contributions au Colloque de Royamont 1987, Paris, Seuil, 1988; trad. it. *Riflessioni sull'oblio*, in AA.VV. *Usi dell'oblio*, Parma, Pratiche Editrice, 1990.
- Yerushalmi, Y. H., *Serviteurs des rois et non serviteurs des serviteurs*, éd. Allia, 2011; trad. it. *Servitori di re e non servitori di servitori: alcuni aspetti della storia politica degli ebrei*, Firenze, Giuntina, 2013.
- Young, J. E., *The texture of memory holocaust memorials and meaning*, New Haven, Yale University Press.
- Zagrebel'sky, G., *Il "crucifige!" e la democrazia*, Torino, Einaudi, 2007.
- Zertal, I., *Ha' Umah ve Ha' Mavet, Historia, Zikaron, Politika*, Tel Aviv, Dvir, 2002; trad. it. *Israele e la Shoah. La nazione e il culto della tragedia*, Torino, Einaudi, 2007.
- Zevi, A., *Fosse Ardeatine, Roma*, Universale di Architettura, Testo & Immagine, 2000.
- Zevi, A., *Arte in Memoria*, cataloghi disponibili all'indirizzo: <http://www.arteinmemoria.com/cataloghi.htm> [data di accesso: 02/10/2012].
- Zevi, A., *Una memoria "storicamente scorretta"*, «Arte in Memoria», vol. 1.
- Zevi, L., *Conservazione dell'avvenire. Il progetto oltre gli abusi di identità e memori*, Macerata, Quodlibet, 2011.