

## Memoria culturale, violenza e paradigma vittimario

(Fabio Dei)

Tempi di guerra, Bologna, 14-16 novembre 2024

Premessa. Il mio intervento è legato alla prima formulazione del progetto di questo convegno, che era legato ai 30 anni di *In memory* e alla riflessione sulle eredità e sulle problematiche lasciate aperte da quella stagione degli studi. Le contingenze dell'attualità lo hanno trasformato giustamente in una più ampia riflessione sulla guerra, sul suo rapporto con la democrazia e con "l'ordine del mondo" attuale. Io resterò però sul piano originario, convinto comunque che le considerazioni sugli sviluppi del rapporto fra storia e memoria e il dibattito sul cosiddetto paradigma vittimario non siano privi di rapporto con questi scenari più ampi.

Il convegno in Memory del 1994 apre nuovi scenari nel pensare la Resistenza (o la guerra civile del 1943-45, come l'aveva chiamata Claudio Pavone in un libro che come pochi altri ha demarcato una nuova fase della storiografia). Il convegno poneva l'accento sulle stragi nazifasciste di civili come problema storiografico autonomo, e non come tema laterale a una storia già interamente scritta della resistenza armata. Le questioni che emergevano con maggior forza:

- a) Le vicende di quegli anni riguardavano diversi soggetti sociali che non erano riconducibili senza residuo al Bene e al Male, ai buoni partigiani da un lato e ai cattivi fascisti e nazisti dell'altro. Ci sono zone grigie, situazioni locali che vanno ricostruite volta per volta, e il cui senso etico - dove sta il Bene e il Male - non è deciso in anticipo dal generale posizionamento antifascista che la repubblica democratica, e con essa la storiografia, hanno assunto.
- b) Le vicende dei civili non sono state solo un effetto collaterale della lotta armata resistenziale, cioè della agency dei giovani maschi in armi che costituivano le brigate partigiane.
- c) In particolare, si "scopriva" che la violenza non stava tutta solo da una parte, ma rappresentava una dimensione pervasiva in quel contesto storico che coinvolgeva tutti i soggetti (si apre in quegli anni '90 un filone di studi sulla violenza partigiana da parte della stessa storiografia antifascista, ad esempio della rete degli istituti storici della resistenza, favorita naturalmente dal nuovo clima politico creato dalla fine della guerra fredda e, per l'Italia, dalla fine della prima repubblica. È un filone che crea qualche tensione con l'ANPI - una stagione forse di breve durata, che di fatto si interrompe quando la nuova destra berlusconiana decide, invece che accettare una de-ideologizzazione del tema, di riportarlo al centro della polemica politica, ereditando il vecchio repertorio della letteratura neofascista (i libri di Pansa etc.). Torno a breve sull'autonomia della categoria di violenza.
- d) Nel convegno e negli studi sulle stragi di civili che a partire da esso si sviluppano emerge infine il tema della separazione fra storia e

memoria. Le memorie delle donne di Civitella val di Chiana - il caso su cui il convegno era in particolare centrato - sembrano incommensurabili rispetto alle ricostruzioni storiografiche. Plasmate attorno al particolarismo dell'esperienza soggettiva, non tengono conto del contesto più ampio in cui l'eccidio si svolge, e presentano per di più lo scandalo della memoria divisa, di una attribuzione di colpa ai partigiani, ai soggetti buoni della storia, senza per questo esser classificabili come memorie neofasciste. Che farsene di queste memorie? Da un lato già alcuni contributi al convegno analizzavano i modi in cui erano state costruite e forgiate retoricamente e politicamente. Restava però il problema di ricostruire una memoria che potesse includerle. Pietro Clemente nel suo intervento ad Arezzo aveva raffrontato il rapporto con le memorie di Civitella a quello che Ernesto de Martino aveva costruito con le "plebi rustiche del mezzogiorno" nelle sue ricerche degli anni '50: comprendere lo scandalo delle loro credenze magiche, del lamento funebre o del tarantismo era un passo fondamentale per includere quelle contadine e quei contadini poveri nella nuova Italia repubblicana e democratica, dalla quale restavano altrimenti esclusi, "uomini senza stato", come li aveva chiamati Carlo Levi. Lo stesso per le donne di Civitella: occorre ricostruire una memoria culturale repubblicana che sia in grado di includere anche il loro racconto.

- e) Di conseguenza, il convegno proponeva la centralità delle visioni soggettive, della figura del testimone e delle fonti orali - riproponendo una alleanza fra storiografia e antropologia (un rapporto che aveva avuto una fase intensa e fortunata negli anni '60 e '70, con lo strutturalismo, con la scuola delle Annales e con la "storia delle mentalità" e della vita quotidiana, e che si era invece un po' perso nei decenni successivi).

La violenza. Intorno al volgere del millennio, queste tematiche che erano sorte dalla nuova stagione delle ricerche sugli eccidi di civili vanno a confluire in un diffuso discorso sul Novecento come secolo della violenza. Un certo wishful thinking porta a guardare come superati i vecchi conflitti che hanno infiammato il secolo, e anche l'idea dello scontro di civiltà, prima dell'11 settembre, resta sullo sfondo. In Europa si pone il problema di una memoria comune capace di unire i paesi che si sono combattuti nella prima parte del secolo, e soprattutto quelli che sono stati separati dalla cortina di ferro. L'affermazione del concetto di totalitarismo (vedi analisi di Leonardo Paggi) aiuta a vedere fascismo, nazismo e comunismo come parte di uno stesso problema. Li accomuna non solo il rifiuto della democrazia e la repressione violenta del dissenso, l'uso dei "campi" come tecnologia di governo, ma soprattutto - è ad esempio la visione di Zygmunt Bauman - l'utopia, ereditata dalla rivoluzione francese, della creazione di un uomo nuovo, una sorta di incondizionato illuminismo giacobino che pensa di potersi disfare della morale comune (interpretazione molto

discutibile peraltro, perché di illuminismo nel fascismo e nel nazismo ce n'è ben poco - come aveva visto Ernesto de Martino in una famosa osservazione - famosa per noi antropologi, almeno ... - su Hitler che "sciamanizzava" in Europa). In ogni caso, ne risultava una dicotomia diversa da quelle che avevano fino ad allora dominato le coscienze politiche e la memoria culturale. Non più le contrapposizioni etniche, né quelle fra capitalismo e comunismo, ma quella fra un popolo in sé pacifico e inerme da un lato e dall'altro i perpetratori della violenza, che rischiano di diventare soggetti in qualche modo metafisici, destoricizzati, portatori di un male assoluto che non si identifica con particolari idee politiche o insiemi di valori. È in questo contesto che la Shoah diventava l'emblema del male assoluto, e il principale evento irradiatore di senso della storia contemporanea. La giornata della memoria in Italia è istituita proprio nel 2000: centro propulsore di una memoria culturale che ha ormai abbandonato i modelli nazionalisti che l'avevano nutrita per oltre un secolo, mettendo in ombra le altre feste nazionali (resiste il 25 aprile, più che per la sua forza intrinseca, come reazione a un'operazione di revisionismo portata avanti dalla destra berlusconiana (non era scontato che la destra scegliesse, di fronte al disgelo delle contrapposte memorie, di recuperare il repertorio antiresistenziale dei neofascisti e la retorica anticomunista -sarebbe da capire il senso di questa operazione nell'ambito del berlusconismo).

È insomma qui che si consolida un progetto di memoria comune basato sullo status di vittime (e non su quello di eroi), figure di riferimento sostanzialmente apolitiche che hanno subito una violenza essenziale, come martiri laici. Violenza o "trauma", altro concetto essenziale il cui uso si generalizza in questi anni, portando con sé un significato psicologico che prende in parte il posto di quello politico.

Ecco dunque il *paradigma vittimario* - espressione che entrerà in uso in modo critico con lo sviluppo di una reazione critica contro di esso: reazione da parte della storiografia e di parte dell'opinione pubblica democratica e progressista, che inizia e prende corpo nella seconda decade del nuovo secolo. Il punto di partenza di questa critica è stato probabilmente il libro pubblicato nel 2011 da Giovanni De Luna, *La repubblica del dolore*. Si trattava appunto di una riflessione su quella che all'autore appariva una involuzione della memoria pubblica avvenuta in Italia, ma per molti versi anche nel resto d'Europa, attorno al volgere del secolo. Il quadro complessivo disegnato da De Luna era quello di un indebolimento del ruolo dello Stato nella gestione della memoria culturale. Nei primi decenni del secondo dopoguerra, malgrado i forti contrasti politici interni e le tensioni legate alla Guerra fredda, gli Stati europei avevano costruito narrazioni nel complesso compatte del passato, destinate a fondare forme unitarie di cittadinanza. Per l'Italia, tale era stato il ruolo dell'antifascismo, della Resistenza e della lotta di liberazione, e in parte quello dello sviluppo del lavoro e dei suoi valori su cui si concentra la

Costituzione. Un passato doloroso, il richiamo (nelle parole di Calamandrei) a un “popolo dei morti”, inteso però non come insieme di vittime innocenti e inconsapevoli, “bensì sottolineandone quei tratti di protagonismo attivo e cosciente essenziali per proporlo come fonte di una nuova legittimazione dello Stato”. Alla fine del Novecento il quadro cambia nel modo che abbiamo visto, e viene meno la capacità dello Stato e delle forze politiche del cosiddetto arco parlamentare di tener fermo un quadro di riferimento memoriale unitario. Le memorie si disgregano, diversi gruppi territoriali e componenti sociali rivendicano le proprie al di fuori di una cornice comune. Unico tratto che sembra caratterizzare ogni spinta memoriale è la rivendicazione del ruolo di vittima: un aspetto che si accentua con il passaggio al nuovo secolo e il diffondersi di una percezione del Novecento come il “secolo della violenza”. L’epoca che ci si lascia alle spalle non appare più contrassegnata da grandi movimenti ideali, da spinte emancipative e liberatorie, dal progresso nelle condizioni di vita: se ne evidenzia piuttosto l’aspetto genocidiario, la tendenza allo sviluppo di ideologie dell’odio e la capacità di porre le nuove potenti tecnologie al servizio di obiettivi di sterminio. Da qui la centralità della Shoah, e le giornate della memoria a scandire il tempo ciclico della testimonianza vittimaria. Memoria della Shoah, ma anche delle foibe, delle vittime della mafia, di quelle del terrorismo, e poi di quelle sul lavoro, di quelle della strada, e oggi di quelle del Covid-19. Per De Luna le caratteristiche di questa memoria sono: a) “il familismo, il prepotente riaffacciarsi delle famiglie e dei singoli individui in uno spazio pubblico colonizzato dal lutto e dal dolore”; b) “una fortissima carica rivendicativa, un’inesausta richiesta di risarcimento e di riparazione”; c) la soffocante presenza delle emozioni: odio, vendetta, perdono, pietà, compassione”; d) “e poi infine, mastodontica, la competizione fra le varie vittime, quasi che ognuna di loro, per veder riconosciuto il proprio dolore, debba sopravanzare quello delle altre”.

Con questo libro, De Luna dava voce a un disagio ormai diffuso degli storici nei confronti del boom della memoria nello spazio pubblico (che in parte è stato anche un disagio nei confronti degli approcci soggettivi al passato e anche di quelli antropologici e della storia orale – fronte, questo, che era già aperto dalla celebre polemica di Annette Wieviorka sull’ “era del testimone” e ancor prima dalla dicotomia tra storia e memoria teorizzata da Pierre Nora). Ma dava anche voce, nell’arena pubblica, a un mondo progressista che si era inizialmente lasciato trascinare dal nuovo paradigma (in definitiva, la Shoah non è sempre stato un tema forte della sinistra?), per trovarsi poi sommersi da una sorta di notte memoriale in cui tutte le vacche sono grigie e in cui non è più possibile esprimere valori chiari e una chiara visione del futuro. Si potrebbe dire che i tredici anni che ci separano dal libro di De Luna hanno visto una ulteriore accentuazione di questa tendenza, e non solo in Italia. Basta pensare alle politiche memoriali del Parlamento europeo, dove l’unico terreno d’intesa

possibile sembra essere il reciproco riconoscimento dei diversi stati come vittime degli opposti regimi dittatoriali, nazismo, fascismo e comunismo (rimando alle discussioni aperte dalla controversa risoluzione del PE del 19 settembre 2019 “sull’importanza della memoria europea per il futuro dell’Europa”, dove si afferma che “l’integrazione europea è stata una risposta alle sofferenze inflitte da due guerre mondiali e dalla tirannia nazista, che ha portato all’Olocausto, e all’espansione dei regimi comunisti totalitari e antidemocratici nell’Europa centrale e orientale”; e che “la memoria delle vittime dei regimi totalitari e autoritari, il riconoscimento del retaggio europeo comune dei crimini commessi dalla dittatura comunista, nazista e di altro tipo, nonché la sensibilizzazione a tale riguardo, sono di vitale importanza per l’unità dell’Europa e dei suoi cittadini...”). Ma ancora di più colpisce l’incorporazione del modello vittimario nell’evoluzione dei modelli e delle sensibilità politiche, a partire questa volta dal contesto statunitense: nel quale il “progressismo” (i movimenti *liberal* o radicali) consiste sempre più nelle rivendicazioni identitarie di diversi gruppi che si ritengono a vario titolo “subalterni” o “marginali” rispetto a un piano “egemonico” della società. I neri e altri gruppi “etnici”, le donne, i diversi segmenti queer (la “classe” è ormai decisamente meno importante) agiscono sulla scena pubblica insistendo non sulla propria capacità di agency ma sulla condizione di vittime di un potere altro e malvagio. Da qui una politica basata non sul raggiungimento di obiettivi per il futuro, ma su un repertorio di lamentele che riguardano il passato e danno senso al presente (quella che Robert Hughes già negli anni ’90 aveva chiamato la “cultura del piagnisteo” - *culture of complain* - e che viene oggi definita come *grievance* o - appunto - *victimhood* culture). “Paradigma vittimario” ha cominciato dunque a funzionare come nozione passpartout per una critica degli scenari politici attuali - bizzarramente, da “sinistra” in Europa e da “destra” negli Stati Uniti. In Italia, rappresentativo di una polemica radicale in questo senso è ad esempio il libro dello studioso di letteratura Daniele Giglioli, *Critica della vittima*: un pamphlet ricco di spunti ma al tempo stesso un po’ generico e confuso riguardo la natura del fenomeno che denuncia e le sue origini. Ne parla come di un fenomeno di mitopoiesi, o come una “macchina mitologica” (nel senso di Furio Jesi), che genera incessantemente figure vittimarie usate come strumento del potere. Da qui la “ossessione della memoria” e la centralità del testimone, cioè colui “che reca inscritto in sé, nel corpo prima ancora che nella mente, il peso dei processi da cui è stato affetto”. Da qui anche un rapporto con il tempo centrato “sulla ripetizione del passato,... [che] preclude ogni visione del futuro” e ogni “credibile, positiva idea di bene”. Da qui, ancora, la tendenza di ogni leader politico a presentarsi come vittima e ad agire sulla potente ma ambigua leva del risentimento; e la trasformazione della politica stessa in un “credo umanitario”, con la

“naturalizzazione vittimaria di intere popolazioni” e la competizione per presentarsi come più vittime di altri. Con la conseguenza, in ambito accademico, dell’affermazione di una “storiografia da beccamorti, ossessivamente intenta ai cadaveri, ai corpi dilaniati, alle mummie, alle reliquie, come non ci fosse più vita da raccontare”. La centralità della Shoah e della violenza assoluta nella rappresentazione del Novecento (ponendo in secondo piano tutte le conquiste scientifiche, materiali e civili del secolo) è un aspetto della mitopoiesi vittimaria: la stessa che spinge alcuni a cercare il successo contraffacendo una immagine vittimizzata di sé, come nel caso dello spagnolo Enric Marco che si è finto deportato nei campi di sterminio, narrato in un celebre libro di Javier Cercas.

Quale dunque l’origine di tutto questo? Quando e perché il paradigma eroico è stato soppiantato da quello vittimario? Beh, quale altra causa se non l’avvento del tardo capitalismo e della società dei consumi, dello spettacolo, dei simulacri, del postmoderno, della fine della storia etc.?

O il passaggio, nei termini lacaniani che Giglioli predilige, dal “discorso del padrone” al “discorso del capitalista”, con le sue caratteristiche di frammentazione e liquefazione dei legami sociali e della stessa soggettività? Al posto del soggetto - “colui che fa, media, si scontra e nel far ciò diviene” - decostruito da un cinquantennio di teoria postmoderna, si insedia un simulacro. “La mitologia della vittima è una risposta a quella che è stata chiamata la fine dei «grandi racconti» dell’emancipazione: [...] una risposta che anticipa e incorpora in sé la sconfitta”.

Queste critiche al paradigma vittimario pongono a loro volta però diversi problemi. Il primo mi sembra una certa difficoltà a comprendere la natura del cambiamento cui abbiamo assistito. Non mi sembra lo si possa ricondurre a un problema di sola riconfigurazione degli spazi politici, relativo a fenomeni pur di così grande portata come la fine della guerra fredda o della prima repubblica in Italia. E neppure alla “crisi dell’antifascismo”. Le premesse della svolta vittimaria esistevano già in precedenza; e l’antifascismo aveva già da tempo perduto, nella riflessione storiografica come in un diffuso sentire, la sua caratterizzazione “eroica”, accostandosi al pacifismo e alle riflessioni sull’uso della violenza politica che erano state a loro volta alimentate dai drammi e dai fallimenti della cosiddetta lotta armata.

Dunque, una origine più ampia o di lunga durata del fenomeno. Ma trovo non convincenti anche le posizioni di Giglioli, che rimanda a una presunta dissoluzione postmoderna del soggetto, alla società dello spettacolo, ai simulacri di Baudrillard etc. Tesi così generali e generiche che possono spiegare tutto e il contrario di tutto. Più interessanti le posizioni espresse da Fassin e Rechtman in un’opera ormai di quasi venti anni fa, del 2007 (ma tradotta solo di recente in italiano), *L’impero del trauma. Inchiesta*

*sulla condizione di vittima.* SI tratta di un'analisi genealogica del concetto di trauma, del suo passaggio dall'accezione di trauma fisico a quella di trauma psichico, che ha origine da un lato nello sviluppo dei saperi disciplinari, come quelli della psicologia (com'è noto, il concetto di nevrosi traumatica ha origine nelle analisi di Freud sulla coazione a ripetere dei soldati della Grande Guerra colpiti da *shell shock*), e viene elaborata dalla psichiatria in relazione al problema degli abusi sull'infanzia, fino all'inserimento della sindrome da personalità multipla nel DSM (Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders). Dall'altro lato, la nozione di trauma ha origine in pratiche sociali specifiche che accompagnano la modernità (secondo gli autori ha la sua prima formulazione nelle norme relative alla copertura assicurativa degli incidenti ferroviari nell'America dell'Ottocento), e prosegue poi con i dibattiti e le azioni repressive nei confronti dei soldati che si mostrano traumatizzati per sfuggire al fronte e gli stratagemmi per smascherare le loro finzioni, le procedure di validazione e certificazione dei racconti di tortura da parte dei richiedenti asilo, le testimonianze politiche di denuncia della violenza, e così via. È all'interno di simili attività sociali, che implicano aspetti giuridici, amministrativi, politici, morali, che i concetti di trauma e di vittima si forgiavano, oltre che nella riflessione e nella pratica psichiatrica.

Fassin e Rechtman non si pongono sullo stesso piano della letteratura critica del paradigma vittimario, perché considerano quest'ultima centrata su un atteggiamento morale e normativo, mentre il problema per loro è comprendere - più che giudicare - il modo in cui il concetto di soggetto-umano-come-vittima si è impiantato in profondità nella nostra visione del mondo. Capire come per dirla con una affermazione di Reinhardt Koselleck, il "senso della nostra storia collettiva e delle nostre storie individuali si è profondamente trasformato. Dal racconto dei vincitori, si è modificato in una "storia dei vinti; capire come il nostro rapporto con la storia sia diventato un rapporto tragico. Un cambiamento senza il quale ad esempio non capiremmo i modi in cui oggi il "campo umanitario" cerchi (riuscendovi) di sensibilizzare l'opinione pubblica internazionale su guerre, tragedie e sofferenze umane attraverso la riduzione di realtà politiche complesse al "trasporto affettivo"; offrendo ai sofferenti - a tutti, anche quando stanno dalle parti opposte di uno stesso conflitto - di riconoscersi come "pure vittime" - uno statuto che viene oggettivato e legittimato attraverso il linguaggio psicologico-psichiatrico del "trauma". Mi sembra evidente come questa analisi sia fondamentale per capire la postura morale - pratica e conoscitiva al tempo stesso - che noi abbiamo oggi nei confronti di alcune grandi tragedie del nostro tempo, come i migranti che muoiono nel Mediterraneo, e forse anche i morti di Gaza (e la asimmetria che percepiamo fra le vittime del 7 ottobre e quelle palestinesi, che non è

solo quantitativa) , forse anche il modo in cui è stata letta la guerra in Ucraina, e la difficoltà a connettere il piano umanitario con quello politico.

Ma non è questo il punto su cui vorrei insistere. Concludo piuttosto chiedendomi se il “paradigma vittimario” è stato solo una sorta di moda postmoderna passeggera, durata per i trent’anni che ci separano da *In memory*, e che sarebbe il caso oggi di mettere da parte, insieme a una eccessiva irruzione della soggettività nella storiografia, a un esagerato fascino per le fonti orali, per i testimoni e per l’antropologia. Come si sarà capito, non mi sembra questo il caso. Trovo che i cambiamenti aperti da quel convegno di 30 anni fa siano per molti aspetti irreversibili. Non possiamo tornare a un paradigma “eroico” e privo di zone grigie; così come, pur rifiutando la cosiddetta “post-verità”, non possiamo tornare a una visione meramente fattuale della storia. Mi viene in mente la collana “Fact Checking. La storia alla prova dei fatti” di Laterza, che ha pubblicato volumi molto utili e ragionevoli che hanno come punto in comune lo smontaggio sacrosanto di tesi revisioniste, ma non possono pretendere di farlo in nome della fattualità – semmai in nome di interpretazioni più contestuali, più ampie e razionali (il richiamo a fatti nudi e crudi è spesso invece proprio una caratteristica delle letture negazioniste e revisioniste). Spero anche che sia ormai superata la distinzione fra storia e memoria così come posta da Pierre Nora, come se si trattasse di una dicotomia tra l’oggettivo e il soggettivo, tra la ragione e i sentimenti. L’insegnamento di quella stagione di ricerca sulle stragi è proprio la necessità di integrare la memoria nella storia: di fronte alla memoria scandalosa delle donne di Civitella il problema non era criticarla sulla base di un fact-checking, ma costruire una storia in grado di comprenderla, insieme alla memoria dei partigiani e degli altri soggetti coinvolti. Per gli stessi motivi trovo poco convincente, nelle critiche al paradigma vittimario, il frequente richiamo a una filosofia della storia – come quando si dice che è impossibile costruire un racconto del passato senza una chiara visione del futuro. Quest’ultima, con i relativi valori etici e politici, sarebbe l’unico elemento in grado di conferire unitarietà a una narrazione storica, condannata altrimenti alla frammentarietà e all’inconcludenza.

Trovo invece importante contrastare gli effetti sociali del paradigma vittimario: in particolare la tendenza di quelle che si chiamano oggi politiche identitarie a centrare l’azione sociale sull’autorappresentazione di gruppi sempre più frammentati che fondano le loro rivendicazioni sullo statuto di vittime – rileggendo in questa chiave ad esempio i movimenti femministi e antirazzisti, nella cosiddetta terza ondata di questi movimenti, rappresentata ad esempio da Me Too e Black Lives Matter, che stanno al centro di quella che si chiama oggi cultura woke. Un punto che si potrebbe ricollegare al problema posto da Leonardo Paggi del riconoscimento. La



vittimizzazione porta a intendere il riconoscimento come “inclusione” di identità essenzializzate che rivendicano per sé lo statuto di vittime, di marginalizzati, di subalterni (con un uso disinvolto della nozione gramsciana), in una sorta di guerra intersezionale a chi è più vittima di altri. Una politica identitaria cui sarebbe forse utile contrapporre una idea di riconoscimento come uguaglianza.