

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Muovere, rimuovere: gli usi “difficili” del passato (coloniale e razzista), tra memoria e storia

Move, Remove: the “Difficult” Uses of the (Colonial and Racist)  
Past, between Memory and History

*Giovanni Ruocco*

giovanni.ruocco@uniroma1.it

Università La Sapienza, Roma

### A B S T R A C T

In quale rapporto sono oggi storia e memoria e in che modo esse agiscono nel discorso pubblico? Per comprenderlo bisogna analizzare il grande spazio che la memoria ha conquistato negli ultimi anni, mettendo al centro dell'attenzione pubblica il Novecento, come secolo tragico, e la Shoah. E interrogarsi sulla necessità di aprire una fase di riflessione più ampia sulle politiche della violenza agite tra Otto e Novecento dagli Stati in tutto il mondo, in primo luogo sul colonialismo. Un percorso che, solo, può consentire di ritrovare un giusto rapporto con la storia.

PAROLE CHIAVE: Memoria pubblica; Storia; Violenza politica; *Difficult heritage*; *Cancel culture*.

Which is the relationship between history and memory today and how do they act in public discourse? To understand this, we need to analyse the great space that memory has gained in recent years, placing the 20th century, as a tragic century, and the Shoah at the centre of public attention; and to question the need to open a broader phase of reflection on the policies of violence acted between the nineteenth and twentieth centuries by states all over the world, primarily colonialism. This is the only path that can enable us to rediscover a proper relationship with history.

KEYWORDS: Public memory; History; Political violence; *Difficult heritage*; *Cancel culture*.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXV, no. 68, 2023, pp. 161-176

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/17748>

ISSN: 1825-9618



L'unica cosa assolutamente certa è il futuro,  
perché il passato cambia costantemente  
(*Proverbio jugoslavo?*)

Introdurre un saggio con un'epigrafe sulle oscillazioni della conoscenza del passato, di cui non si ha certezza della fonte e dunque anche della sua autenticità, è una buona introduzione al problema della costruzione delle memorie pubbliche e al loro rapporto con la storia, intesa, questa, come insieme di eventi accaduti e, allo stesso tempo, come forma della loro conoscenza, come narrazione. Obiettivo critico fondamentale, in questo senso, è infatti provare a comprendere come quelle memorie si formino e in che modo esse determinino il dibattito pubblico, soprattutto quello non specialistico e accademico. Che si tratti quindi effettivamente di un proverbio jugoslavo o invece, come ho trovato altrove, di una vecchia battuta dell'epoca sovietica (in questo caso, il suo significato politico risulterebbe particolarmente evidente), ciò che quell'epigrafe ci trasmette è perfettamente inerente a quanto vorrei introdurre qui: lo sguardo sul passato è uno spazio politico polemico, in cui l'efficacia di una narrazione non è necessariamente connessa alla sua, più o meno evidente, veridicità.

Nella natura paradossale del rapporto tra passato e futuro che quella sentenza esprime a prevalere è senza dubbio il presente. Ma se essa è in grado di offrire soprattutto uno spunto provocatorio di riflessione, il riconoscimento di questa sua qualità prescindendo dall'autenticità e dalla conoscenza della sua origine non deve indurre a valutare i contenuti del dibattito pubblico esclusivamente in relazione alla loro efficacia polemica; è necessario invece stare in questo spazio continuando ad approfondire la conoscenza del passato, confrontandosi però sempre con la forma e gli strumenti di quel dibattito in una determinata epoca.

In questo senso, un approccio corretto al passato comporta oggi la necessità di rivedere le modalità attraverso le quali si considera oggi il rapporto tra *storia* e *memoria*.

### 1. Una relazione difficile

Che cosa caratterizza questi due ambiti della conoscenza del passato, così come sono stati definiti nel tempo, che cosa li unisce o li divide?

Secondo una visione radicata soprattutto tra gli storici, si tratta di due campi della conoscenza umana ben distinti. In questa prospettiva, se all'ambito della memoria appartengono in primo luogo i ricordi e le testimonianze degli attori o degli spettatori (più o meno) diretti degli eventi e ciò che essi hanno tramandato; la storia dovrebbe essere invece lo spazio di intervento di studiosi dotati di competenze, strumenti e capacità di analisi del passato, in linea di massima non coinvolti in esso



e capaci, quindi, di mantenere una “giusta distanza”, indispensabile ai fini della qualità del lavoro prodotto e della formulazione di interpretazioni corrette degli eventi. Quindi, se lo spazio della memoria è pensato per lo più come il prodotto dell’osservazione diretta, coinvolta materialmente e moralmente nei fatti del passato, il lavoro dello storico dovrebbe invece essere fondato su competenza e capacità di individuare, selezionare e leggere fonti (per esempio quelle archivistiche) - giudicate tradizionalmente come “oggettive” rispetto al carattere soggettivo delle testimonianze - e sulla capacità di riordinare ed organizzare quegli eventi lungo un filo di senso più ampio del tempo breve in cui si sono prodotti, un filo spesso che non può apparire così chiaro ai testimoni diretti - e di offrirne in tal modo una lettura attendibile, cioè “scientifica”.

Secondo Enzo Traverso, a mettere in luce per primo questa differenza sostanziale tra storia e memoria sarebbe stato Maurice Halbwachs, che avrebbe evidenziato come la loro reciproca distanza si determini nei processi che portano alla loro rispettiva costruzione nel tempo:

Per Halbwachs, la storia comincia là dove finisce la tradizione e “si decompone la memoria sociale”, perché tra le due vi sarebbe un’irriducibile soluzione di continuità. La storia presuppone uno sguardo esterno sugli eventi del passato, mentre la memoria dei protagonisti implica una relazione d’interiorità con i fatti narrati. La memoria perpetua il passato nel presente, mentre la storia lo fissa in un ordine temporale chiuso, ordinato e organizzato in base a procedimenti razionali che si collocano agli antipodi della sensibilità soggettiva del vissuto. La memoria attraversa le epoche, mentre la storia le separa. Infine, Halbwachs oppone la molteplicità delle memorie - legate agli individui e ai gruppi che le trasmettono e sempre elaborate all’interno di quadri sociali dati - al carattere unitario della storia, che si declina in storia nazionale o in storia universale, ma esclude la coesistenza in una stessa narrazione di diversi regimi di temporalità<sup>1</sup>.

Nel corso degli ultimi decenni, però, i campi della memoria e della storia, così intesi, hanno subito processi di trasformazione molto profondi, che hanno reso sempre più confusa e astratta la pretesa di definirli e distinguerli formalmente e rigorosamente. Come si è arrivati a questo punto e dove siamo ora?

Proviamo a ricostruire nei loro movimenti essenziali i percorsi seguiti in questi anni dall’uno e l’altro ambito. Già nel corso del Novecento la storia, come lettura e come interpretazione degli eventi umani (quindi come narrazione) e come

<sup>1</sup> E. TRAVERSO, *Il passato: istruzioni per l’uso. Storia, memoria, politica* (2005), Verona, Ombre Corte, 2006, p. 25. «Il fatto è che in generale la storia non comincia che nel momento in cui la tradizione finisce, cioè nel momento in cui la memoria sociale si estingue o si sfalda» (M. HALBWACHS, *La memoria collettiva* (1950), Milano, Unicopli, 2001, p. 155). In tal senso, l’antropologo francese non sembra ritenere che memoria e storia siano fatte di un materiale culturale e metodologico differente, come siamo invece abituati a pensare oggi, quanto piuttosto che esse agiscano in momenti umani diversi: «Così, il bisogno di scrivere la storia di un periodo, di una società, o di un personaggio, si desta solo nel momento in cui questi sono ormai troppo sprofondati nel passato per poter sperare ancora per molto di trovare accanto a sé molti testimoni che ne conservino qualche ricordo. Quando la memoria di una serie di fatti non ha più per supporto il gruppo che vi fu coinvolto o che ne subì le conseguenze, che ne fu spettatore o ne udì il racconto dalla voce di chi vi partecipò o li vide, quando questa memoria si disperde nelle menti di pochi individui isolati, persi in nuove società cui questi fatti non interessano più perché decisamente estranei, allora il solo mezzo per salvare questi ricordi è di fissarli per iscritto in un racconto» (*Ibidem*).

disciplina di studi, aveva perso senza dubbio molta della sicurezza rankiana di scienza in grado di descrivere “oggettivamente” i fatti, ma anche quell’autonomia di campo del sapere, che per due secoli ha creduto di individuare nelle vicende umane un senso unitario intimo: il filo di un destino srotolato dal passato verso il futuro, la Storia con la “s” maiuscola, compresa koselleckianamente nella tensione tra «spazio dell’esperienza» e «orizzonte d’aspettativa». Un approccio disciplinare che pretendeva di definire l’oggetto storico come distinto dalla sua narrazione, e che ha prodotto effetti distorsivi, come la tendenza teleologica e quella all’anacronismo, insieme alla pretesa di poter distinguere nel passato ciò che è “necessario” – rispetto al filo di quella narrazione – da quanto era giudicato invece accidentale e residuale<sup>2</sup>.

La crisi progressiva di questa visione e di questa percezione temporale del mondo, dovuta anche all’ascesa di narrazioni diverse, plurali e policentriche provenienti da luoghi geografici e mentali differenti da quelli dell’egemonia culturale occidentale ha di fatto sancito la fine di quel «regime di storicità»<sup>3</sup> lineare e orientato al futuro durato due secoli, ed ha aperto così un campo di osservazione e approfondimento sconfinato, ricco di materiali “presi” tutti contemporaneamente, tutti contenuti e sussunti nel presente.

Di “presentismo” come tratto pertinente del nostro tempo – un regime di storicità privo di linee di fuga verso il futuro, in cui la dimensione spaziale prevale su quella temporale – si parla ormai da tempo, come a caratterizzare un’epoca che sembra aver perso in tal modo la relazione con, e una giusta distanza dal passato. Ha scritto Eric Hobsbawm in un passo citato da Adriano Prosperi nel suo pamphlet dedicato a *Un tempo senza storia*:

La distruzione del passato, o meglio la distruzione dei meccanismi che connettono l’esperienza dei contemporanei a quella delle generazioni precedenti, è uno dei fenomeni più tipici e insieme più strani degli ultimi anni del Novecento. La maggior parte dei giovani alla fine del secolo è cresciuta in una sorta di presente permanente, nel quale manca ogni rapporto organico con il passato del tempo in cui essi vivono<sup>4</sup>.

Perduto questo vincolo, questa linea di continuità con il passato, il nostro tempo sembra quindi volgersi dietro di sé in una ricerca confusa di documenti storici, con un’attenzione insistente a quelli prodotti dal Novecento; sviluppando anche, in assenza di chiare linee di orientamento, una diffusa ossessione conservativa nei confronti di tutti i materiali ereditati, forte anche in ragione dello sviluppo del settore della conservazione dei beni culturali e della diffusione dei suoi principi ispiratori. Si è assistito, così, da un lato al rifiuto di accettare le inevitabili continuità del

<sup>2</sup> Un riferimento sempre utile è al saggio di M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 29-54.

<sup>3</sup> F. HARTOG, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo* (2003), Palermo, Sellerio, 2007. Di Hartog, cfr. anche 2005. *Tempi del mondo, storia e storiografia*. «900. Per una storia del tempo presente», numero monografico dedicato a *Le faglie della storia: l’Ottantanove*, 13/2005, pp. 149-156 e, da ultimo, *Chronos. L’occidente alle prese con il tempo* (2020), Torino, Einaudi, 2022.

<sup>4</sup> A. PROSPERI, *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Torino, Einaudi, 2021, p. 5.



passato nel presente, con una radicale presa di distanza da un periodo storico, il Novecento appunto, stigmatizzato come l'epoca del male assoluto, della violenza e delle ideologie e respinto nel suo complesso alle nostre spalle come ormai concluso, attraverso il passaggio "rigenerante" del 1989; dall'altro, a una spettacolarizzazione di questo passato recente, sintetizzato soprattutto nei suoi orrori, oggetto costante di attenzione morbosa e di giudizi di condanna più che di una ricerca profonda delle sue origini e delle sue ragioni. E, questo, tanto da parte degli studiosi, quanto nello spazio di costruzione della memoria pubblica, all'interno della quale si contrappongono posizioni politiche storicamente definite sulla misura della distanza di volta in volta dichiarata nei confronti dell'uno o dell'altro aspetto e momento di quel passato.

Se questo è quanto è accaduto alla storia, quali vicende hanno invece coinvolto, in questi anni, lo spazio della memoria? E, innanzitutto, cosa possiamo intendere con questo termine, in particolare con 'memoria collettiva'? Pierre Nora, richiamando in tal senso il lavoro pionieristico di Maurice Halbwachs sviluppato nella prima metà del secolo scorso, l'ha definita «le souvenir ou l'ensemble des souvenirs conscients ou non d'une expérience vécue et/ou mythifiée par la collectivité et dont le sentiment du passé fait partie intégrante de l'identité»<sup>5</sup>. Una definizione lineare e conclusiva che solleva però problemi interpretativi e applicativi.

Se con la parola "memoria" intendiamo ovviamente, in primo luogo, l'atto individuale, passivo o attivo, di ricordare attraverso immagini, cioè di far emergere qualcosa alla coscienza, quando poi riflettiamo sulla memoria come fatto o atto collettivo (la "memoria collettiva" essendo intesa appunto da Halbwachs come la memoria di un gruppo in un determinato momento della sua esistenza), restiamo in realtà condizionati da questa rappresentazione, come se la memoria collettiva costituisse questa stessa funzione del ricordo applicata però a un gruppo umano, il quale, al pari di una mente individuale, sembrerebbe in grado di trattenere e di dimenticare parti del suo vissuto<sup>6</sup>. Tecnicamente non è così, perché l'azione della memoria in quanto tale non può non essere un atto individuale, e poi perché di un evento vissuto e conservato collettivamente ognuno mantiene dentro di sé un ricordo comunque personale, probabilmente differente da quello vivo negli altri («ciascuna memoria individuale è un punto di vista su una memoria collettiva», sottolinea Halbwachs<sup>7</sup>); di molti eventi "ricordati" da un gruppo, poi, solo una parte dei suoi componenti ha avuto esperienza – perché "erano lì", fisicamente oppure

<sup>5</sup> P. NORA, *Entre mémoire et histoire: la problématique des Lieux*, in P. NORA (ed), *Les lieux de mémoire*, t. 1: *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XIX.

<sup>6</sup> Cfr. A. ASSMANN, *Sette modi di dimenticare* (2016), Bologna, il Mulino, 2019 e *Ricordare* (1999), Bologna, Il Mulino, 2002; cfr. anche P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio* (2000), Milano, Raffaello Cortina, 2003.

<sup>7</sup> M. HALBWACHS, *La memoria collettiva*, pp. 120-121.

perché li hanno conosciuti indirettamente, mentre per altri questo potrebbe essere stato impossibile, per esempio per ragioni generazionali – eppure il ricordo di quei fatti, come di tutti gli altri, appartiene alla memoria collettiva come patrimonio comune tramandato nel tempo, che identifica quel gruppo in un dato momento storico. Come ha scritto Ian Assmann, si tratta evidentemente di un uso metaforico del termine “memoria”, capace però di mettere in evidenza il punto fondamentale: che non può darsi cioè memoria individuale a prescindere da quel patrimonio condiviso di conoscenze. Così, «ricordare» ha scritto Paolo Jedlowski sintetizzando le tesi di Halbwachs, «è attualizzare la memoria di un gruppo»<sup>8</sup>.

Il termine ‘memoria’, in questa prospettiva rischia quindi di essere fuorviante, perché tende ad attrarre lo sguardo su una parte soltanto dei contenuti di quello che è un patrimonio culturale condiviso, conservato e rinnovato da un gruppo umano, individualmente e collettivamente, che invece è composto da, e utilizza congiuntamente, documenti del passato molto eterogenei, dai ricordi personali a quelli collettivi tramandati attraverso le generazioni, da tradizioni consolidate nel tempo a simboli e riti, regole e convenzioni, idee e valori, ecc.; un patrimonio che, nel suo insieme, costituisce e rappresenta l’identità di quel gruppo, come sua forma specifica di ricostruzione, di conoscenza e di condivisione di certe parti del passato, in un dato momento storico e in funzione del presente.

Se riportiamo poi questo patrimonio comune oltre i confini dei molti gruppi, comunicanti tra loro, di cui si compone una società – ciascuno di noi appartiene normalmente a più di uno di essi – e lo riconduciamo a quelli che Halbwachs definisce i “quadri sociali”<sup>9</sup> (e anche le «correnti di pensiero e di esperienza» sociali della società<sup>10</sup>), al di fuori dei quali non può darsi memoria individuale e all’interno dei quali si forma la memoria di un gruppo<sup>11</sup> (e le memorie individuali), giungeremo fino alla dimensione collettiva dell’intera società, e quindi alla sua “memoria sociale”, che orienta – ma non necessariamente assorbe e rappresenta in sé – tutte le diverse memorie dei gruppi presenti all’interno della società – e costituisce in tal senso il fondamento della “cultura nazionale”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> P. JEDLOWSKI, *Introduzione a M. HALBWACHS, La memoria collettiva*, p.31.

<sup>9</sup> M. HALBWACHS, *I quadri sociali della memoria* (1925), Napoli & Los Angeles, Ipermedium, 1997.

<sup>10</sup> M. HALBWACHS, *La memoria collettiva*, p. 139.

<sup>11</sup> «[...] ognuno, seguendo il suo temperamento particolare e le circostanze della propria vita, ha una memoria che non è simile a quella di nessun altro. Ma anche di ciò che sembra in apparenza riguardare in modo esclusivo il singolo, non si ha un ricordo durevole se non si riflette, se non lo si collega cioè ai pensieri che ci pervengono dal gruppo sociale. Non si può in effetti riflettere sugli eventi del proprio passato senza ragionare su di esso; ora, ragionare significa collegare in uno stesso sistema di idee le nostre opinioni e quelle del nostro ambiente; significa vedere in ciò che ci succede un’applicazione particolare dei fatti di cui il pensiero sociale ci ricorda in ogni istante il senso e la portata che rivestono per lui. Così i *quadri* della memoria collettiva incorniciano e collegano gli uni con gli altri i nostri ricordi più intimi. Non è necessario che il gruppo li conosca. È sufficiente che noi non possiamo ritrovarli se non partendo dal di fuori, cioè collocandoci al posto degli altri. Per ritrovarli, dobbiamo in sostanza seguire la stessa strada che al nostro posto essi avrebbero seguito» (M. HALBWACHS, *I quadri sociali della memoria*, p. 115).

<sup>12</sup> Introducendo un volume collettaneo sulla sociologia della memoria, Paolo Jedlowski fa sua la nozione di “memoria pubblica”, definendola come la memoria della sfera pubblica habermasiana («insieme dei discorsi riguardanti il passato che trovano spazio nella sfera pubblica) e la distingue poi dalla ‘memoria sociale’



È allora in questa forma che dobbiamo riconoscere il ruolo centrale assunto negli ultimi anni dalla memoria nello spazio pubblico delle nostre società. Anche a questo livello, la dimensione rituale tradizionale dei gruppi umani comunque non si dissolve; anzi, si rafforza nel comune riconoscimento della dimensione sacrale della nazione, quotidianamente riconfermata e rinnovata attraverso i suoi simboli (la bandiera o l'inno nazionale), le sue cerimonie (le celebrazioni solenni degli anniversari della sua storia eroica o tragica), la sua pedagogia pubblica e scolastica. Non deve essere mai dimenticato che oggi, dietro la sfera pubblica delle società contemporanee – troppo spesso celebrata, lungo l'interpretazione storica di Habermas, come il luogo illuminato del confronto culturale e politico razionale di una società – troviamo sempre molto forte il culto “primigenio” e intangibile della nazione.

Ancor più che di “era del testimone”, come Annette Wieviorka aveva definito il nostro tempo qualche anno fa<sup>13</sup>, mi sembra più comprensivo parlare invece di un’“era della memoria”, nella quale lo spazio pubblico della comunicazione appare invaso da una massa diffusa e confusa di materiali del passato, in parte composta dalle testimonianze dirette degli eventi evocati e solo parzialmente oggetto di un lavoro accurato degli storici, anch'essi, d'altra parte, coinvolti spesso in questi anni sulla ribalta polemica quotidiana. In un'epoca che concentra molto del suo interesse per il passato sulle memorie dei suoi grandi protagonisti e che, in generale, nutre un'ampia considerazione per i racconti autobiografici, nella convinzione diffusa che lì si celi la verità ultima delle cose, le testimonianze dirette degli eventi hanno un impatto fortissimo sulla sfera pubblica, nonostante gli storici abbiano in tanti casi dimostrato la loro inattendibilità e abbiamo mostrato come i singoli ricordi spesso non siano in grado di offrire una comprensione generale degli eventi.

I campi della storia e della memoria, se mai hanno potuto essere chiaramente delimitati, sembrano oggi presi quindi, nello spazio pubblico, in una morsa unica, schiacciati insieme in un presente che non sembra avere bisogno, né pazienza di cercare di approfondire e comprendere il passato e che al passato chiede solo, come sottolineato prima, di offrire conferme al presente. Il quadro del nostro tempo che Traverso suggerisce si mostra, in tal senso, confuso e aggrovigliato:

(costumi, tecniche del corpo, tradizioni alimentari, ecc) che non necessariamente trovano spazio nel discorso pubblico, dalla “memoria collettiva” (cioè la memoria specifica di un gruppo) e, infine, dalla “memoria comune”, «l'insieme dei ricordi che più individui condividono per essere stati esposti agli stessi ambienti, pur senza averli fatti oggetto di un'elaborazione comune» (P. JEDLOWSKI, *Prefazione. La memoria pubblica cos'è?*, in M. RAMPAZI – A.L. TOTA, *La memoria pubblica: trauma culturale, nuovi confini e identità nazionali*, Torino, Utet, 2007, pp.XIII-XIV); una classificazione che, se aiuta ad apprezzare separatamente le qualità specifiche dei materiali culturali provenienti da fonti umane e sociali diverse, limita al tempo stesso la possibilità di cogliere il modo in cui essi influenzano congiuntamente e agiscono, in modo più o meno diretto, nella sfera discorsiva pubblica, intendendo questa però non semplicemente come lo spazio del confronto tra discorsi (politici) razionali.

<sup>13</sup> A. WIEVIORKA, *L'era del testimone* (1998), Milano, Raffaello Cortina, 1999.

Non solo la storia ha le sue lacune, come la memoria, ma può anche costruirsi e trovare la sua ragion d'essere nella cancellazione di altre storie, nella negazione di altre memorie. [...] D'altra parte, bisognerebbe considerare l'influenza della storia sulla memoria stessa, perché non esiste una memoria letterale, originaria e incontaminata: i ricordi sono costantemente elaborati attraverso una memoria inscritta in uno spazio pubblico, sottoposta ai modi di pensare collettivamente e influenzata dai paradigmi scientifici dominanti di rappresentazione del passato<sup>14</sup>.

È evidente allora che la memoria sociale non è mai un deposito di materiali inerti, selezionati nel passaggio del tempo dall'intreccio delle memorie umane, quanto piuttosto un magma incandescente oggetto di scontri politici intorno a cosa e a come si dovrebbe ricordare nello spazio collettivo, dentro una battaglia furibonda tra "documenti" pubblici, siano essi i monumenti urbani, i musei, i testi e l'educazione nelle scuole, i discorsi ufficiali, le scelte onomastiche o la riproduzione ormai parossistica di giornate del ricordo (si pensi alla grottesca contrapposizione, introdotta in questi anni in Italia, del giorno del ricordo degli eccidi delle foibe a quello della memoria della Shoah). Si tratta di scontri che rivelano i tentativi costanti di costruire dall'alto politiche culturali egemoniche, con la pretesa che esse costituiscano forme di riconciliazione della memoria nazionale. Un modo di "stratonare" il nostro recente passato, con la pretesa quindi di assumere una distanza dai suoi orrori (dalle forme di governo totalitarie agli stermini e ai genocidi, da due guerre mondiali alle politiche razziste e alla violenza coloniale), nella difficoltà di riuscire a dire chi siamo noi oggi a partire da, e non solo contro e oltre quel passato, che si traduce nella pretesa di affermare chi non siamo e non saremo più. Ha scritto Henri Rousso:

[Questo] nuovo regime di storicità include l'idea abbastanza recente che le società contemporanee potrebbero e dovrebbero agire sul passato. Rimediare alla storia è diventato un moto fondamentale per le nostre generazioni. La memoria quale attività sociale non è più confinata a una minoranza di gruppi di attivisti, ad esempio associazioni di vittime o di veterani, come era ancora il caso prima del "boom della memoria". Oggi il concetto è realizzato da politiche pubbliche a livello nazionale e locale, europeo e internazionale<sup>15</sup>.

Come se l'ampliamento a dismisura dello spazio della memoria sociale e di quelle individuali potessero proteggerci dagli orrori che la storia, con le sue grandi narrazioni, pensiamo abbia prodotto, ed esorcizzare in tal modo il riprodursi della sua violenza. La sacralizzazione della memoria cristallizza in realtà il passato e irrigidisce il presente in una ritualità ossessiva che, nella perdita della profondità della storia, rinuncia a comprendere le cause lontane e progressive di quegli orrori e, in tal modo, a ricercare gli antidoti al suo continuo riproporsi nel nostro tempo. Ma questa lotta per la ricostruzione di memorie condivise, la cui sacralizzazione rappresenta appunto un momento decisivo, è sempre funzionale, come già detto, a

<sup>14</sup> E. TRAVERSO, *Il passato: istruzioni per l'uso*, pp. 27-28.

<sup>15</sup> M. FLORES, *Cattiva memoria. Perché è difficile fare i conti con la storia*, Bologna, Il Mulino, 2020, p. 111 (la citazione di H. ROUSSO è tratta da *Time, Memory and History: At the Crossroads of European Memory*, «Observing Memories», Jan. 25/2020).





progetti politici, finalizzati alla costruzione e al consolidamento dell'identità dei gruppi, oggi principalmente a quella degli Stati-nazione.

## 2. Un passato di violenze

Misurarsi in tal modo con il passato del Novecento ha voluto dire soprattutto confrontarsi con le forme di violenza di massa che esso ha prodotto, spesso attraverso fasi di transizione, a conclusione di eventi bellici o in seguito alla fine di regimi autoritari. Storia e memoria sono state mescolate nell'aspirazione principale di condannare, più che di capire, quel passato. Un'esigenza comunque comprensibile nel momento in cui si è espresso così il bisogno di sanare le ferite profonde di società traumatizzate dalla violenza attraversata, per cercare di farle ripartire con abiti nuovi; un bisogno denso comunque di ombre del passato e sul presente.

Si pensi, in questo senso, al lento avvio in Germania dopo la guerra di una riflessione sul passato nazista, ma anche sul dolore delle atrocità subite nel corso del secondo conflitto mondiale, cui, negli ultimi decenni, è seguito un totale rovesciamento di questo oscuramento, con una attenzione crescente ai fantasmi del passato e un'esposizione oggi quasi ossessiva dei simboli di quella memoria; o al periodo successivo alla fine delle dittature in America Latina che ha portato, soltanto in alcuni paesi però (Argentina e Cile, in particolare), a ricercare i responsabili di assassini e torture prodotti da quelle esperienze oppressive, seguendo l'esigenza complessa, insieme, di ricercare la verità, di vedere condannati dai tribunali gli autori di quelle violenze, di riuscire finalmente ad avere notizie di parenti e amici scomparsi, ma anche di comprendere il grado di connivenza, più o meno attiva, delle istituzioni e della società con quei regimi.

Altrove, questo bisogno umano di curare il corpo della società ha preso strade diverse, come nel caso ormai esemplare della Commissione per la verità e la riconciliazione (Trc) in Sudafrica, istituita dopo la fine del regime di apartheid, o la Commissione nazionale argentina sugli scomparsi (Conadep) che, a differenza di istituzioni analoghe in altri paesi, hanno messo al centro della loro attività il bisogno di sapere, di capire e di riconoscere, rinunciando nel loro lavoro a sottoporre a giudizio penale i protagonisti di quel passato e che costituiscono, in tal senso «esempi riusciti di ricostruzione mnemonica collettiva di un passato doloroso attraverso il paradigma della riconciliazione»<sup>16</sup>.

In tutti questi casi la memoria delle testimonianze di un passato violento, doloroso e divisivo della società ha svolto una funzione importantissima, nel far emergere quanto di quegli avvenimenti è stato occultato, cancellato, non creduto e

<sup>16</sup> M. VIGNOLA, *Memoria, narrazione e identità nella giustizia di transizione*, «Sociologia. Rivista quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali», 3/2016, p. 79-90.

rimosso, o respinto da ricostruzioni storiografiche revisioniste e negazioniste, seguendo la convinzione che ricordare, piuttosto che dimenticare, è una forma di cura umana e sociale primaria e fondamentale.

Di segno in parte diverso appaiono invece le esperienze nate dal processo storico di liberazione di un'ampia parte del mondo dai regimi coloniali occidentali, tra la fine della Grande guerra e gli anni Settanta del XX secolo. Se quelle costruite in Germania e in America Latina, o anche nei paesi del blocco ex-sovietico, appaiono memorie in linea di massima condivise rispetto a traumi interni a quelle società, nelle esperienze postcoloniali si è sviluppata invece una forte ambiguità, non tanto nei paesi liberati, quanto nelle ex-madrepatrie coloniali, dove con forme e intensità diverse si è assistito nel tempo alla condanna della violenza perpetrata ai danni di quelle popolazioni, senza che questo abbia prodotto, però, una vera lacerazione nelle memorie nazionali europee; con forme di continuità neanche troppo velata nella celebrazione di passati imperiali gloriosi, generosi portatori di "civiltà" a realtà "arretrate", e in molti casi conservando in quelle zone, un tempo oppresse e amministrate direttamente, interessi commerciali, nonostante la loro provenienza violenta.

Un lavoro di scrittura (e riscrittura) della memoria in questa direzione comunque c'è stato ed è tuttora in corso, ma appare spesso come un tentativo al più di ritoccare le proprie foto di famiglia, non certo di scattarne di nuove. Sembra riproporsi così, sul piano dell'ambiguità delle memorie, la tragica scoperta da parte dell'Europa della violenza del colonialismo dentro di sé, nell'esperienza nazista appena conclusa<sup>17</sup>, messa in luce da Aimé Césaire negli anni successivi alla fine della guerra<sup>18</sup>. Un insegnamento di cui l'Europa non sembra invece aver fatto tesoro, se, nella ricostruzione della sua memoria, continua a separare il racconto della tragedia del suo passato da quello delle pratiche coloniali di oppressione e sterminio da essa attuate per secoli nel mondo.

In questo modo, l'opera di costruzione di memorie di comunità nazionali pacificate al proprio interno rispetto al passato diventa condizione per l'esclusione di chi i costruttori di quelle memorie continuano a considerare e a percepire come "esterni", siano esse le popolazioni ex-colonizzate, ma anche alcune minoranze interne. Con modalità molto diverse a seconda dei casi, mi sembra si realizzi così un passaggio problematico e decisivo dalla *memoria della violenza* alla *violenza della memoria*<sup>19</sup>, attraverso un processo di selezione delle rilevanze di ciò che nello spazio pubblico deve essere ricordato, e di occultamento di ciò che invece resta rimosso

<sup>17</sup> E. TRAVERSO, *La violenza nazista. Una genealogia*, Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>18</sup> A. CÉSAIRE, *Discorso sul colonialismo* (1950) seguito da *Discorso sulla negritudine*, Verona, ombre corte, 2010.

<sup>19</sup> La questione è tematizzata, con riferimento comunque specifico a casi particolari, come quello di Israele nei confronti della Palestina, nella ricerca collettanea curata da A. TRIULZI, *Dopo la violenza. Costruzioni di memoria nel mondo contemporaneo*, Napoli, L'ancora, 2005.



o va separato, rispetto al quale l'esigenza di conoscere passa decisamente in secondo piano di fronte al bisogno di consolidare così la propria identità collettiva nazionale.

Si è delineato così nel tempo un circolo vizioso della memoria, ben rappresentato, per esempio, dal Memoriale inaugurato nel 1988 a Caen, nel nord della Francia, dedicato in particolare alla Seconda guerra mondiale, costruito con l'obiettivo di ricollegare questo evento traumatico al tema della pace, e quindi al processo di edificazione di un progetto comune europeo nel secondo dopoguerra: nel memoriale la ricostruzione di questo Novecento tragico riassorbe implicitamente dentro di sé, senza tematizzarlo, il trauma vissuto con la frattura imposta dal nazismo, attraverso la successiva riammissione della Germania nel consesso europeo; sorvola sugli effetti nefasti e decisivi dello sviluppo di tutti i nazionalismi tra Ottocento e Novecento; e fa i conti con il suo passato di violenza, concentrandolo soprattutto nell'esposizione e nella condanna dell'orrore della Shoah, come grande colpa collettiva. Il resto del mondo, oggetto principale della storia del lungo Ottocento, teatro fondamentale di una guerra europea condotta con altri mezzi ed esternalizzata nell'altro lungo periodo di pace vissuto dall'Europa, tra il 1870-71 e il 1914-15, compare solo come spazio fisico di un evento bellico di fatto tutto occidentale.

In realtà tutto o quasi lo spazio pubblico della memoria dell'Europa è stato occupato in questi anni dal confronto con il genocidio nazista degli ebrei, appunto come bisogno di risanare una ferita percepita comunque come interna al nostro continente, nonostante abbia riguardato una popolazione da secoli messa ai margini e costantemente vessata e perseguitata dalle società europee. E se il ricordo di quel passato, oppure celebri atti, come la decisione di Willy Brandt, nel 1970, di inginocchiarsi davanti a un monumento in onore della resistenza del ghetto di Varsavia, o, ancora, le commemorazioni e le giornate del ricordo sempre più centrali, nel corso del tempo, nel discorso pubblico europeo, hanno determinato la possibilità di avviare una importantissima revisione critica del nostro passato, è al tempo stesso vero che tutti questi dispositivi culturali hanno prodotto anche la conseguenza opposta di circoscrivere questo passato in uno spazio chiuso, sacro appunto, condizionando in tal modo lo sviluppo ulteriore di una dimensione critica, limitando l'agibilità della tante domande che da quei terribili eventi sono sorte sulle molteplici cause che, nel tempo lungo dell'Otto e Novecento, li hanno determinati.

Come se tutta la violenza esercitata dall'Europa e al suo interno fosse stata sintetizzata, al fine di esorcizzarla, nel suo evento parossistico ed oggi emblematico, nella Shoah. A tutti gli altri orrori, anch'essi razzisti e genocidari, parte della stessa storia europea, è stato riservato uno spazio comunque secondario e subordinato<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Sul recente dibattito in Germania intorno all'unicità della Shoah e sulla sacralizzazione della sua memoria, cfr. E. TRAVERSO, *Olocausto e memorie anticoloniali*, «Jacobin Italia», 11 giugno, 2022

Eppure il monito assoluto «mai più» («nunca más» è il titolo dei rapporti prodotti dalla Conadep in Argentina), che ha accompagnato in questi anni ogni momento di commemorazione, rischia di rimanere una figura retorica se si ferma al principio dell'unicità della Shoah, come vertice tragico della persecuzione degli ebrei nei secoli. Per essere persuasivo ed efficace avremmo invece bisogno di una comprensione profonda del carattere storicamente discriminatorio e razzista delle politiche degli stati europei nel corso dei secoli.

### 3. *Un problema di cancel culture?*

Fortunatamente negli ultimi decenni un ampio e articolato dibattito è stato avviato su questa rimozione dell'esperienza coloniale europea. Sono tanti ormai in tutto il mondo, trasversali a diversi ambiti disciplinari, gli studi che mettono al centro questa parte di passato, rivedendola secondo i criteri appena evidenziati, anche se essi restano, tutto sommato, minoritari, chiusi in uno spazio a sé. E se le idee e le parole del colonialismo, anche quando sono state scritte, potrebbero forse essere dimenticate e abbandonate al passato da chi quel passato finge di ignorarlo e soprattutto non vuole ricordarlo, restano comunque simboli e monumenti di quella enorme violenza ad ingombrare il nostro immaginario e, soprattutto, le nostre città, impedendoci fisicamente di ignorarlo; dimostrando in tal modo, concretamente, quanto quel passato sia parte integrante delle nostre memorie e culture nazionali.

Musei storici ed etnografici, nomi delle strade che percorriamo, monumenti commemorativi, sono al centro oggi di importanti ricerche che riaprono con domande concrete una ferita di cui spesso fingiamo di ignorare l'esistenza: i beni sottratti in secoli di colonialismo devono essere restituiti? Eccidi e saccheggi perpetrati laggiù dovrebbero essere oggetto almeno di scuse ufficiali ed eventualmente anche di risarcimenti? E poi: dobbiamo modificare l'odonomastica urbana europea o almeno integrarla con nomi che evocano gli oppressi di quel colonialismo, come già si sta facendo in alcune parti del mondo? E quindi anche abbattere le statue di Cristoforo Colombo, come già è stato fatto, oppure "integrarle" con epigrafi che raccontino la vicenda coloniale, contestualizzando quei monumenti, o possiamo pensare invece di trasferirle in altri luoghi, al fine di renderle oggetti museali e non più simboli rappresentativi dell'identità nazionale?

(<https://jacobinitalia.it/olocausto-e-memorie-anticoloniali/>). A proposito del modo in cui la riflessione sulla Shoah ha polarizzato politicamente in questo modo il dibattito pubblico negli ultimi decenni, hanno scritto Jedlowski e Siebert: «Sappiamo che la memoria dell'Olocausto – rispetto a cui la nozione di trauma culturale è stata elaborata – non si sviluppò facilmente: la sua emersione nella sfera pubblica è stata dovuta alla pressione di varie minoranze attive (veri "imprenditori della memoria", per usare l'espressione di Gérard Namer). A farla emergere sono state anche le vittime: i sopravvissuti non hanno taciuto e la loro voce col tempo si è fatta forte e riconosciuta abbastanza da incontrare ascolto. Ma le vittime del colonialismo sono per lo più "di colore". In generale è stato loro difficile costituirsi in Europa come "imprenditori della memoria"» (P. JEDLOWSKI - R. SIEBERT, in A. MAMMONE - N. TRANFAGLIA - G.A. VELTRI (eds), *Un paese normale? Saggi sull'Italia contemporanea*, Milano, Dalai, 2011).



Sono domande aperte, che a mio avviso ne introducono però, all'opposto, molte altre: se decidiamo di restituire i beni sottratti, o comunque, simbolicamente, alcuni di essi (si pensi alla questione aperta in questi anni sulla restituzione dei bronzi del Benin), o se accettiamo l'idea di offrire risarcimenti per le violenze arrecate alle popolazioni da noi colonizzate (come nel caso degli Herero e dei Nama, massacrati dalle forze coloniali tedesche all'inizio del secolo scorso), siamo sicuri di sapere a chi restituire e chi risarcire? In che misura i governi di quei territori ex-coloniali sono i legittimi titolari di quei beni e di quei diritti violati? non corriamo così, ancora una volta, il rischio di cedere alla logica proprietaria e territoriale del confronto tra Stati-nazione<sup>21</sup>? Infine: restituire e risarcire rischiano di essere atti rituali e simbolici chiusi in sé, o sono invece in grado di avviare il percorso di una nuova narrazione del passato?

Le memorie coloniali sono sempre state parte integrante di quelle nazionali, le quali, soprattutto nei loro profili più esplicitamente celebrativi, sono da sempre memorie che esprimono un ideale di appartenenza collettiva attraverso la dimensione della gloria, della vittoria, del primato. Solo oggi, dopo la fine del colonialismo, sono diventate un'eredità scomoda, che si vorrebbe mettere da un lato per il timore di vedere intaccata quella autorappresentazione della potenza della propria nazione. Fare davvero i conti con queste memorie è possibile solo mettendo in discussione la dimensione egoista ed esclusiva degli Stati-nazione, che però costituisce il loro stesso fondamento e la loro narrazione storica. Le memorie nazionali tendono oggi ad occupare totalmente, ad egemonizzare lo spazio del discorso pubblico. Ma l'impossibilità di prescindere da questo riferimento storico-morale condiziona la possibilità di far evolvere la riflessione sui contenuti e sulla funzione sociale della memoria, e anche sulla sua relazione con la storia.

La *cancel culture* si dipana, necessariamente, su diverse temporalità. È *cancel culture* l'abbattimento di alcuni simboli fascisti alla caduta di Mussolini? O l'abbattimento del muro di Berlino al crollo dei regimi comunisti? O delle statue di Ceausescu alla morte del leader rumeno? È *cancel culture* la reazione di alcune frange della società civile nel momento in cui si rompe, si spezza un seppur contestato ordine sociale, un regime morale? O forse la *cancel culture* subentra nel momento in cui, nella valutazione e nel giudizio *ex post* di alcuni eventi storici si impone un gesto censorio che intende riscrivere la storia eliminando i vincitori e ridistribuendo ruoli all'interno di un percorso storico, culturale e sociale in cui finalmente i vinti prendono la parola e occupano le piazze? Perché la distinzione fra vincitori e vinti è anche ciò che distingue, mi pare la *dannatio memoriae* dalla *cancel culture*. Storicamente, sono i vincitori che impongono la *dannatio memoriae*, relegando personaggi ed eventi nell'oblio; la *cancel culture*, invece, per definizione, è una richiesta di cancellazione di alcuni personaggi

<sup>21</sup> «Negoziano le scuse con la Namibia, senza riconoscere le associazioni delle minoranze Nama ed Herero di quel paese, la Germania banalizza il suo passato coloniale (e le sue vittime) facendone oggetto della ragion di Stato, non della memoria collettiva. L'Olocausto è "unico" e merita di essere espriato; lo sterminio degli Herero e dei Nama è un genocidio coloniale "ordinario" per il quale bastano le scuse e un risarcimento onnicomprensivo, negoziato con la Namibia senza ascoltare i rappresentanti delle vittime» (E. TRAVERSO, *Olocausto e memorie anticoloniali*, p. 12).

dalla storia, e dalla sua rappresentazione plastica, da parte di coloro che nel corso dei secoli o dei decenni sono stati i vinti, gli sconfitti, i danneggiati, gli esclusi<sup>22</sup>.

Penso che il dibattito attuale intorno a quella che negli ultimi anni è stata definita come *cancel culture* non sia un fenomeno polemico semplicemente mediatico, accademico, in alcuni casi con conseguenze politiche e sociali, soprattutto negli Stati Uniti, ben poco condivisibili; e che la sua virulenza sia soprattutto la spia di una questione più profonda, che rivela esigenze opposte rispetto alla domanda su cosa, come e perché ricordare, conservare e trasmettere. Al di là dei contenuti più estremi che questo dibattito ha veicolato e polarizzato, da una parte e dall'altra, dietro di essi si percepisce tanto un'esigenza diffusa di rompere l'immobilità asfittica della narrazione del presente, di mostrare le contraddizioni che lo attraversano in relazione al passato, quanto la forte resistenza verso questa stessa esigenza di cambiamento.

La *cancel culture* si situa solo apparentemente sulla superficie pubblica della storia, mentre agisce in realtà ben più in profondità, riscrivendo i significanti storici che fanno da supporto a quella che possiamo definire memoria collettiva. Nella memoria collettiva si sedimenta il patrimonio culturale ereditato dal passato, nelle forme e nei contenuti fissati da quella lotta per la *doxa* storica cui abbiamo accennato sopra. Pur non essendo un nuovo paradigma storiografico, non c'è dubbio che la *cancel culture* abbia però inaugurato un nuovo modo di scrivere la storia che intende mettere radicalmente in discussione il patrimonio culturale delle società occidentali. Se Friedrich Nietzsche suggeriva di filosofare con il martello, le giovani generazioni *woke* il martello lo hanno usato per emendare la storia occidentale dei suoi peccati originali e soprattutto dai suoi vuoti di memoria<sup>23</sup>.

È arrivato il momento allora di rivedere questa tensione ossessiva verso il passato recente, verso il Novecento dell'Europa come epoca tragica, unica e assoluta, e questo violento attaccamento ad esso nel momento stesso in cui, sbagliando, pensiamo sia ormai lontanissimo, per ritrovare quella giusta distanza dello storico che ci aiuti davvero a capire dove oggi siamo; operando nei confronti dei documenti visivi del passato forme di risemantizzazione che attualizzino il significato della loro presenza, invece di sacralizzarli, come una sorta di *ex libris* capaci di dare ad essi una collocazione stabile nella nostra libreria; e, soprattutto, riconoscendo pazientemente la stratificazione storica sedimentata su di essi nel tempo: come a Berlino è lo spazio oggi vuoto della Topografia del terrore, là dov'era appunto il "pieno" del governo nazista, o a Fossoli, in Emilia, la presenza vivente dell'incredibile sovrapposizione storica di utilizzi diversi di quel campo di prigionia nel corso dei decenni, durante e dopo la seconda guerra mondiale.

<sup>22</sup> A. IUSO, *Cancellare, riscrivere. Cancel culture, riscrittura della storia e difficult heritage*, «Rivista di antropologia contemporanea», 2/2021, p. 201. «E in chi si immedesima lo storico storicista? Benjamin rispondeva senza esitazioni: nei vincitori di ogni tempo, i quali gettano nel tritacarne del "patrimonio culturale" gli oppressi e i vinti, ridotti a materiale di scarto della storia, la cui progressione si lascia alle spalle macerie che ne nascondono in verità gli orrori. Immedesimarsi nel passato, sviluppare un atteggiamento "comprendente" verso il suo patrimonio culturale e valoriale, finisce così per giustificare il presente che, in un'ottica storicistica, di quel passato sarebbe il logico compimento. Il presente apparirebbe, in altri termini, come ciò che deve essere e non potrebbe essere altrimenti, perché è il portato di uno sviluppo storico che, per statuto, è progressivo e non giudicabile» (M. CENTO, *Passare a contrappello la storia: note sul mestiere di storico ai tempi della cancel culture*, «ParadoXa», 2/2022, p. 83).

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 80-81.



La forza della proposta della ricerca di Sharon McDonald sulla *difficult heritage*<sup>24</sup> dell'uso nazista della città di Norimberga, non a caso opera di un'antropologa, l'approccio che a mio avviso consente meglio oggi la comprensione analitica di questo nostra confusa epoca di ogni possibile *post*, è proprio nel meticoloso lavoro di analisi e ricostruzione degli strati storici e semantici che si sono depositati nel tempo nella città tedesca, in particolare sul campo dei raduni del partito nazional-socialista, nella capacità di decifrazione delle negoziazioni di cui gli usi di quello spazio sono stati oggetto nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale, fino ai giorni nostri. Non a caso, McDonald evoca più volte nel libro l'opera artistica di Anselm Kiefer, che a Norimberga ha dedicato alcuni suoi lavori, per rappresentare visivamente quella sedimentazione storica in uno spazio fisico.

Rather than revealing universally shared patterns, my own more modest aim is to highlight elements of a repertoire of possible approaches to difficult heritage and to chart some of their implications. That is, I seek to identify a non-exhaustive range of negotiating frames and tactics through which some kinds of past are evoked and engaged within public culture. Unlike the universalist approach to historical consciousness, mine here is not concerned with presumed shared mental patterns but addresses the social and cultural situations and frames in which heritage – and difficult heritage – is assembled and negotiated<sup>25</sup>.

Questo approccio, in cui lo studioso, osservatore coinvolto ma libero dal pregiudizio su cosa vogliamo far dire al Novecento, interroga la stratificazione del passato per comprenderne i significati molteplici, è in grado di interrogarci sulle ragioni profonde per le quali oggi ricordiamo e pensiamo in questo modo il passato.

Una risposta alle nostre difficoltà attuali possiamo forse trovarla in una riflessione di Vincenzo Lavenia in colloquio con Adriano Prosperi, quando attribuisce la distanza dal passato (e l'attaccamento ossessivo ad esso), e l'impasse di un tempo senza storia, alla perdita del futuro:

A trent'anni dalla cesura del 1989 la domanda che viene da porsi è che cosa bisogna attendere perché si metta in campo un progetto, affinché torni il futuro e con esso il passato e il bisogno di storia per le donne e gli uomini delle società occidentali. Perché questo mi pare il nodo fondamentale: senza un reale conflitto tra interessi divergenti e tra opposte visioni, senza che

<sup>24</sup> McDonald definisce *difficult heritage* «a past that is recognised as meaningful in the present but that is also contested and awkward for public reconciliation with a positive, self-affirming contemporary identity. “Difficult heritage” may also be troublesome because it threatens to break through into the present in disruptive ways, opening up social divisions, perhaps by playing into imagined, even nightmarish, futures. By looking at heritage that is unsettling and awkward, rather than at that which can be celebrated or at least comfortably acknowledged as part of a nation's or city's valued history, my aim is to throw into relief some of the dilemmas about its public representation and reception. Doing so highlights and unsettles cultural assumptions about and entanglements between identity and memory, and past, present and future. It also raises questions about practices of selection, preservation, cultural comparison and witnessing – practices which are at least partly shared by anthropologists and other researchers of culture and social life» (S. MCDONALD, *Difficult Heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, London & New York, Routledge, 2009, p. 1). La studiosa è tornata qualche anno dopo sul tema con un intervento: *Is 'Difficult Heritage' Still 'Difficult'? Why Public Acknowledgment of Past Perpetration May No Longer Be So Unsettling to Collective Identities*, «Museum International», 265-268/2016, pp. 6-22.

<sup>25</sup> S. MCDONALD, *Difficult Heritage*, p. 4.

assolva alla sua funzione di sapere che vivifica la comunità politica, che ce ne facciamo della storia, del passato, dei morti?<sup>26</sup>.

Per ritrovare una giusta distanza dal passato, bisogna quindi recuperare la dimensione conflittuale della storia, appiattita oggi nel grigiore ideologico della narrazione di pacificazioni sociali nazionali realizzate, lavorando, in tal senso, per uscire dall'epoca (dell'epica) delle memorie condivise, e tornare a interrogare il presente e, attraverso questo, il futuro<sup>27</sup>; sottraendoci così all'ossessione del passato e ritornando al mestiere della storia, ma rinunciando probabilmente, al tempo stesso, alle narrazioni storiche universali che ci hanno condotto fino a qui.

<sup>26</sup> V. LAVENIA - A. PROSPERI, *Smemorati e senza storia? Un dialogo su* Un tempo senza storia. La distruzione del passato *di Adriano Prosperi*, «Frontiere della psicoanalisi», 1/2021, p. 176.

<sup>27</sup> Cfr., in questo senso, l'interessante prospettiva del saggio di P. JEDŁOWSKI, *Memorie del futuro*, in A.L. TOTA - L. LUCHETTI - T. HAGEN (eds), *Sociologie della memoria. Verso un'ecologia del passato*, Roma, Carocci, 2018, pp. 57-72, che dedica ovviamente uno spazio importante alla riflessione di Benjamin e di Bloch.