



Rivista di estetica

45 | 2010
il paradosso del testimone

Il testimone necessario. Memoria della shoah e costruzioni identitarie

Giovanni Leghissa



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/estetica/1741>
DOI: 10.4000/estetica.1741
ISSN: 2421-5864

Editore

Rosenberg & Sellier

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 dicembre 2010
Paginazione: 45-64
ISSN: 0035-6212

Notizia bibliografica digitale

Giovanni Leghissa, « Il testimone necessario. Memoria della shoah e costruzioni identitarie », *Rivista di estetica* [Online], 45 | 2010, online dal 30 novembre 2015, consultato il 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/estetica/1741> ; DOI : 10.4000/estetica.1741



Rivista di Estetica è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

Giovanni Leghissa

IL TESTIMONE NECESSARIO.

MEMORIA DELLA SHOAH E COSTRUZIONI IDENTITARIE

Abstract

The article discusses three issues that are strictly interwoven with each other. The first is the relation between the eyewitnesses' memories of past events, the recording of such memories in institutionalized archives, and the historical reconstructions thereof. The issue is treated within a systematic perspective, in order to clarify in which sense eyewitnesses constitute the basic pillars of any historical work.

The second is the role played by eyewitness of the Shoah, which is related to the "politics of memory". The social function of such a politics is important not as a form of monumentalization of the past, but rather as an attempt to improve a shared memory for an event – the Shoah – whose cultural and political meaning concerns the European heritage as a whole and not only the history of the Jewish people.

The third is an attempt to read the Shoah as an expression of biopolitics – in the foucauldian sense of the term. That will provide a framework for a discussion about contemporary forms of social and institutionalized violence, under the assumption that the scope of the Holocaust Studies and their methodology reach far beyond the phenomena related to the Shoah.

Da dove viene l'ingiunzione a parlare ancora della macchina di sterminio nazionalsocialista? Ora che il dossier storiografico sullo sterminio è praticamente chiuso, ora che giornate della memoria, musei e memoriali della Shoah, gite scolastiche ad Auschwitz-Birkenau sono in grado di gestire il ricordo dello sterminio in maniera istituzionale, ora che i negazionisti dello sterminio finiscono in tribunale con gran clamore mediatico, perché sollevare ancora la questione della Shoah? Non si rischia, parlandone con eccessiva enfasi, di mettere in pericolo l'equilibrio così difficilmente raggiunto tra vittime concorrenti, equilibrio che ha permesso di affiancare, entro la retorica che regola le politiche della memoria, al genocidio perpetrato dai nazisti gli altri genocidi che hanno costellato

la storia moderna? Tuttavia, ci sono buone ragioni per le quali oggi ha ancora senso focalizzare la nostra attenzione sullo sterminio degli ebrei perpetrato dal movimento nazionalsocialista. Ne individuo tre, la cui articolazione costituisce lo scopo del presente saggio. La prima riguarda il nostro rapporto con i testimoni. La seconda riguarda la necessità di ridefinire, in modo più articolato e complesso di quanto sia avvenuto sino a ora, il rapporto tra identità collettive e politiche della memoria. La terza, infine, parte dalla necessità di prendere sul serio la sfida che proviene dal modello religioso ed etico-politico che sta alla base del progetto di sterminio. Prendere sul serio questa sfida significa chiedersi quali modificazioni debbano subire quei modelli di razionalità sui quali facciamo affidamento per costruire ordinamenti politici condivisi, al fine di rendere almeno la vita difficile a quanti volessero riproporre il modello antropologico che ha trovato espressione nella pratica dello sterminio. Il che non significa solo chiedersi come fare per diminuire il numero e la portata – in termini di vittime – degli stermini a venire. Ciò significa soprattutto interrogare la possibilità di articolare un pensiero che non sia complice di pratiche di violenza estreme. Un obiettivo forse minimale, tuttavia degno di essere perseguito.

1. Il testimone e la verità storica

Il testimone della Shoah, scrivendo le sue memorie, andando per le scuole a raccontare quello che ha vissuto, oppure facendosi intervistare da coloro che, opportunamente istruiti sul caso, lavorano per i *Fortunoff Video Archives for Holocaust* gestiti dalla Yale University e per la fondazione creata all'uopo da Steven Spielberg nel 1994, si rivolge al proprio uditorio con intenzioni precise, ciascuna delle quali caratterizza in modo peculiare il suo agire comunicativo. Innanzitutto, afferma che è importante credergli, anche se magari non si ricorda più esattamente cosa davvero ha visto e provato, anche se tutti – noi che non eravamo presenti allora e lui che invece c'era – sappiamo che la sua testimonianza, da sola, non è sufficiente a ricostruire i fatti in modo rigoroso e quindi utilizzabile al fine di istituire un sapere condiviso in merito a quegli stessi fatti. Afferma inoltre che è importante serbare memoria di coloro che non sono sopravvissuti e in nome dei quali lui o lei ora sta parlando. Infine, ci invita a meditare su quanto è accaduto, affinché eventi simili non si ripetano più. Ciascuno di questi aspetti, che nell'insieme formano l'invito all'ascolto che ci viene rivolto dal testimone, merita di essere trattato con attenzione.

In primo luogo c'è la questione della sua credibilità, la questione del credito che possiamo concedere alla sua testimonianza quale fonte da utilizzare per ricostruire i fatti di cui è stato testimone. Sarebbe insensato basare la ricostruzione dello sterminio solo e unicamente a partire dalla testimonianza dei sopravvissuti¹. Vale la

¹ Ciò sia detto in rapporto a tutti i fenomeni genocidari, non solo in rapporto alla Shoah. Cfr. per esempio Totten 1999: 241-243.

pena ricordare che qui ci troviamo di fronte a un caso particolare di una questione più generale, che riguarda il rapporto tra sapere storico e autopsia. Il protostorico Erodoto (nonché protogeografo e protoetnologo) si sforza di avvertire con cura il lettore-ascoltatore che di alcuni fatti è stato testimone oculare, mentre altri gli sono stati semplicemente narrati. Eppure, sappiamo da tempo che la sua opera ci deve interessare non per i fatti che racconta, bensì per il quadro che essa ci fornisce dell'immaginario greco, ovvero del modo in cui i Greci della sua epoca collocavano se stessi all'interno di una topografia immaginaria in virtù della quale poter nominare la differenza tra se stessi e i non Greci². Almeno dai tempi in cui Nicolas Fréret e i suoi colleghi dell'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres discettevano sulle origini di Roma, l'operazione storica si definisce come critica delle fonti, con l'intento sia di difendere il proprio statuto epistemico rispetto alle altre discipline dell'enciclopedia, sia di stabilire la natura della certezza a cui si può pervenire in virtù delle sue prestazioni³. Nessuna testimonianza diretta può essere accolta da sola, senza il confronto con altri documenti contenuti in archivio, siano essi liste della spesa o trattati internazionali. Se la testimonianza in questione appartiene al genere autobiografico, rischia di voler offrire una ricostruzione valida anche sul piano letterario, rischia cioè di allontanarsi dal mero resoconto dei fatti; infine, va aggiunto che la testimonianza *in quanto tale* rischia di essere imprecisa e falsante, a causa di quel carattere costitutivamente difettoso e impreciso della memoria individuale del quale si sono occupati a lungo i filosofi prima, gli psicologi poi – e tanto ai primi quanto ai secondi non è mai sfuggita la stretta parentela tra memoria e immaginazione. Al pari del giudice o del membro di una giuria, lo storico sa insomma che la testimonianza va sempre filtrata, o per lo meno confrontata con altre fonti documentarie.

Posto che lo storico sia l'interlocutore più diretto e importante del testimone, in quanto a lui si chiede di mettere alla prova il contenuto della testimonianza, ha dunque poco senso rimproverare allo storico di essere sospettoso, oppure poco attento nei confronti del pathos che caratterizza la narrazione di eventi traumatici, tali da evocare orrore e sgomento. Come non avrebbe alcun senso muovere un rimprovero più generale, secondo cui lo storico sarebbe colui che contribuisce a un'archiviazione del passato che ha la forma di una sepoltura: proprio il fatto che la scrittura della storia renda disponibili unicamente nello spazio archiviale i fatti passati permette a questi ultimi di presentarsi a noi nella forma del *mortuum*, ovvero quale alterità con cui confrontarsi in vista di una ridefinizione della nostra identità di eredi e continuatori del passato⁴.

Tuttavia, enfatizzare i limiti della testimonianza per esaltare le prestazioni della ricostruzione storiografica risulta altrettanto insensato – e politicamente pericoloso, vorrei aggiungere. La testimonianza intrattiene un rapporto essenziale con

² Cfr. Hartog 1992.

³ Cfr. Fréret 1996, Borghero 1983, Raskolnikoff 1992, Leghissa 2007.

⁴ Cfr. De Certeau 2006: 25-120.

l'operazione storica nel suo complesso, ne sta anzi alla base, ed è la sola istanza che permette a quest'ultima di essere ricostruzione credibile di fatti veramente accaduti. Ma è bene chiarire con maggior precisione cosa significhi qui "stare alla base" e "ricostruire". Proporrei di farlo anche grazie all'ausilio fornito dalle riflessioni contenute in un'opera di Paul Ricoeur intitolata *La storia, la memoria, l'oblio* – un libro, tra l'altro, che potrebbe essere letto anche come un tentativo di interrogare i limiti del discorso storico quando questo si confronta con la Shoah, intesa come quel complesso di eventi che sfida ogni possibile rappresentazione. Si tratta di riflessioni che mettono in chiaro quale nesso sussista tra la testimonianza, l'archiviazione della memoria e la circolazione dei testi storici quali parte integrante del discorso pubblico.

Per risorgere nella forma del ricordo, l'evento passato deve essersi prima inscritto da qualche parte, e tale iscrizione è la principale condizione di possibilità dell'esistenza dei fatti di cui i testimoni narrano una volta che quei fatti abbiano avuto compimento e siano trascorsi. Ciò vale, in primo luogo, in rapporto alla loro memoria individuale, nel senso che senza le tracce mnestiche di ciò che è stato vissuto nessuno potrebbe dire di ricordare alcunché. Ma vale anche in rapporto al ruolo che viene attribuito ai testimoni quali custodi della memoria, nel senso che senza la volontà di raccogliere la testimonianza da parte del pubblico a cui il testimone si rivolge, di ascoltarla, di archivarla, di riprodurla, di farla circolare, i testimoni non potrebbero ergersi a monumenti viventi, rovine parlanti di traumi individuali e collettivi. Potremmo allora dire, con maggior precisione, che la testimonianza, ovvero il fatto di poter dire "io c'ero e ho visto quello che è davvero accaduto", in questo senso sia un oggetto sociale, il quale, come tutti gli oggetti sociali, ha la proprietà di essere iscritto⁵. Sin dal proprio inserimento nel processo di ricostruzione storiografica, che ha il compito di vagliare tutte le testimonianze e di metterle al confronto con altre fonti documentali, interrogandone la credibilità e facendole "parlare" al di là dell'intenzione che animava in origine colui o colei che ha trasmesso la propria esperienza, la testimonianza si presenta dunque quale documento scritto, quale elemento di un archivio. E non diversamente, come vedremo subito, sono operazioni di scrittura anche tutte le altre fasi del processo che porta a rendere la ricostruzione storica del passato parte integrante di un discorso condiviso non solo dalla ristretta comunità scientifica degli storici, ma anche dall'intero corpo sociale composto da cittadini informati.

Dopo l'archiviazione delle testimonianze e di ogni altra sorta di documenti, che può essere stata compiuta da anonimi amministratori o, come nel caso delle testimonianze dello sterminio, da volenterosi intervistatori, lo storico inizia a mettere mano agli archivi, inizia a sfruttare le risorse della critica, al fine di stabilire l'attendibilità di ciascun documento inteso quale fonte di verità. È a questo livello, secondo Ricoeur, che si costruisce il fatto storico propriamente

⁵ Sugli oggetti sociali quali oggetti iscritti, cfr. Ferraris 2009.

detto, in quanto “contenuto di un enunciato che mira a rappresentarlo”⁶. Se qui si parla di costruzione, non si ha affatto di mira la sparizione o la cancellazione della referenza, al contrario; semplicemente, si tratta di mettere in chiaro in che senso i documenti, che istituiscono il fatto storico *nachträglich*, debbano essere trasformati attraverso quelle procedure che sono tipiche della critica storica per divenire ciò di cui si parla, oggetto cioè di un’enunciazione che avrà la proprietà di essere vera o falsa. Significativamente, Ricœur osserva che è a questo livello che può essere condotta la battaglia contro coloro che negano l’esistenza delle camere a gas.

Solo operando con un insieme di enunciati che rimandano ai documenti archiviati, che permettono però anche un distacco dall’immediata referenza di un singolo documento con un singolo evento, l’operazione storica può farsi spiegazione storica. Ricœur a tal proposito ci invita, in modo opportuno, a mettere da parte la tradizionale dicotomia che contrapponeva spiegazione e comprensione, in quanto l’atto della spiegazione è sia ricostruzione di nessi causali, sia tentativo di rendere comprensibili orizzonti esperienziali distanti da quelli del soggetto del sapere in quanto lontani nel tempo e nello spazio.

A un terzo livello, l’operazione storica è infine rappresentazione, ovvero esposizione narrativa di un insieme di eventi. L’operazione storica diviene così parte integrante del discorso pubblico, si rende accessibile attraverso l’articolo o il volume, che chiunque può acquistare e leggere con lo scopo di esercitare quella facoltà di giudizio che permette a tutti i membri di una collettività di appropriarsi in maniera critica del proprio passato. Solo esponendosi al confronto con una comunità di lettori, in quanto prodotto finale del lavoro di ricostruzione storiografica, la storia diviene processo di revisione e rielaborazione della memoria condivisa del passato. E sottopone pure se stessa a un continuo processo di revisione, che è sia ricezione del lavoro storico entro la comunità degli storici, sia esposizione dello stesso entro la cornice più vasta costituita dalla collettività.

Sarebbe un errore però intendere queste tre fasi come componenti distinte dell’operazione storica: Ricœur ribadisce con forza il fatto che esse debbano essere colte nel loro intreccio⁷. Seguire Ricœur su questo punto ci permette di cogliere bene la centralità della testimonianza, il fatto che la testimonianza, cioè, non viene in alcun modo “tolta” da una dialettica che finirebbe con il renderla inoperante una volta che si sia giunti al punto in cui l’operazione storica si fa rappresentazione. Sulla storia pesa sempre il sospetto che la dimensione narrativa, che pure le inerisce in modo costitutivo, rischi di renderla “nulla più che una narrazione”, in cui per esempio la “Shoah” si presenta a noi come la figura centrale di quelle grandi narrazioni che portano la firma di un Hilberg o di un Friedländer, non diversamente da come il “Mediterraneo” potrebbe sembrare il protagonista del “romanzo” firmato a suo tempo da Braudel. Ma la storia può

⁶ Ricœur 2003: 253.

⁷ Cfr. *ivi*: 336.

legittimamente offrirsi a noi come ricostruzione vera del passato perché alla base del proprio operare vi è il racconto del testimone, di colui o colei che afferma: “1) io c’ero; 2) credetemi; 3) se non mi credete, domandate a qualcun altro”. È certo sempre possibile prendersi gioco del realismo ingenuo della testimonianza, ma così facendo si dimenticherebbe «che il germe della critica è impiantato sulla testimonianza viva, laddove la critica della testimonianza guadagna passo a passo l’intera sfera dei documenti, fino all’ultimo enigma di ciò che si dà, sotto il nome di traccia, come l’effetto-segno della sua causa». In questo senso, «non abbiamo niente di meglio della testimonianza e della critica per accreditare la rappresentazione storica del passato»⁸.

Chiarito in che senso vada compreso il nesso che lega il testimone all’operazione storica, al di là delle facili svalutazioni della testimonianza nelle quali si ama indulgere non appena si ponga quest’ultima di fronte alla complessità del lavoro storiografico, oppure quando si osserva che essa risulterebbe legata al carattere idiosincratico di un singolo evento e dipendente dagli scherzi che la facoltà di rimemorazione può giocare al testimone, vorrei ora mostrare come possa essere articolato in modo produttivo l’ascolto di un testimone che ci invita a ricordare, attraverso il proprio racconto, coloro che non sono riusciti a scampare allo sterminio.

Una prima reazione di fronte a questo invito potrebbe consistere in una sorta di benevola condiscendenza. Quei morti sono dopotutto i “suoi” morti, a noi ascoltatori importa poco il tipo di relazione che il testimone può aver intrattenuto con loro. La nostra attenzione, in modo direi istintivo, si rivolge principalmente agli orrori a cui il testimone è scampato. Infine, l’enfasi sulla memoria dei morti potrebbe essere percepita anche come una caratteristica “ebraica”, almeno da parte di chi ha una vaga idea dei riti ebraici – il venerdì sera, durante la cerimonia che accoglie lo Shabbath, prima di recitare il kaddish non c’è forse sempre qualcuno che ricorda il nome di qualcun altro che non è più tra i vivi? Atteggiamenti di questo tipo mancano però di cogliere il punto essenziale. Che il testimone parli in nome dei morti è un elemento costitutivo della memoria della Shoah, la quale è stata patita da un numero enorme di vittime con la speranza che qualcuno dei sopravvissuti potesse poi raccontare quello che è successo nei ghetti o nei campi. Non si tratta del fatto che i morti, attraverso la testimonianza, godono di una vita postuma – spettrale come quella dello scrittore che, richiamandosi al *non omnis moriar* cantato da Orazio, si augura la sola sopravvivenza concessa ai mortali grazie all’atto della lettura delle proprie opere compiuto da coloro che gli sopravvivranno. Qui è in gioco un’altra questione: chi non è sopravvissuto, consegnando a coloro che sperava gli sopravvivessero l’ingiunzione a non dimenticare e a testimoniare, aveva in molti casi la netta percezione di essere stato coinvolto in una macchina di sterminio dai tratti assolutamente inediti; da qui l’urgenza di essere investiti del ruolo di testimoni indiretti, per interposta

⁸ *Ivi*: 402.

persona, attraverso la testimonianza di quei pochi che allo sterminio sono scampati. C'è da ricordare infine un fatto apparentemente banale, ma che racchiude tutta l'enormità della Shoah: affermare che i sopravvissuti parlano in nome dei morti, è anche un modo per ribadire che i sopravvissuti sono stati testimoni di una serie di eccidi (per altro inimmaginabile in termini i numerici), i quali, per il modo in cui sono stati perpetrati, avevano anche lo scopo di trasformare coloro che erano stati condannati alla sparizione in una sorta di massa inerte, amorfa, irricognoscibile in quanto insieme formato da esseri umani. Testimoniare allora diviene anche un modo per restituire dignità ai morti in quanto morti: se ci si sforza di ricordarli per nome, si riesce a percepire che sono stati trasformati in carcasse e ceneri non di animali, ma di esseri umani.

Infine, mi limito qui a fornire solo un accenno dell'ultimo punto fissato sopra, in apertura del presente paragrafo, punto che riguarda il compito che il testimone si assume quale custode di una memoria che si vuole capace, *in quanto* memoria, di ammonire, di educare, di contribuire a far risuonare il grido "mai più!". Vi accenno soltanto perché una trattazione di questo aspetto del discorso del testimone richiede che si getti uno sguardo più ampio sul problema della testimonianza in quanto parte integrante delle politiche della memoria, le quali, a loro volta, possono essere comprese solo se interpretate con l'ausilio di quei concetti di cui ci serviamo abitualmente per comprendere le formazioni identitarie.

2. Identità collettive e traumatismo

La gestione istituzionale di pratiche sociali, spesso densamente ritualizzate, volte a elaborare eventi traumatici occorsi in un passato più o meno lontano, è divenuta parte integrante del vissuto collettivo di molte nazioni, e questo ben al di là della sfera euroamericana del pianeta. È importante partire da questa constatazione per comprendere in quale contesto globale vada oggi inserita la memoria della Shoah – o, meglio, la gestione pubblica di questa memoria. A rendere così diffusa la pratica consistente nel proporre, attraverso rituali istituzionali opportunamente amplificati attraverso i media, una riflessione collettiva su eventi traumatici del proprio passato, vi è in primo luogo la maggiore diffusione di una sensibilità condivisa che tende a provare ripugnanza verso stermini collettivi e genocidi – compresi quelli occorsi nel proprio paese in un passato sufficientemente lontano. In un rapporto di reciproca compenetrazione con tale sensibilità vi sono gli indubbi progressi compiuti su scala globale sia dai processi di democratizzazione, sia dal diritto internazionale – si ricordi a tal proposito il peso, anche simbolico, che può essere attribuito all'esistenza del Tribunale Internazionale dell'Aia chiamato a giudicare i colpevoli dei crimini commessi nell'ex Jugoslavia e di quello istituito ad Arusha, in Tanzania, per giudicare i crimini commessi in Ruanda⁹. Il semplice fatto di svolgere processi che vedono come imputati perpetratori di crimini contro

⁹ Cfr. Triuzi 2005.

l'umanità – abbiano essi luogo di fronte a una corte internazionale, oppure vengano svolti entro la giurisdizione di un singolo paese (il quale beninteso abbia accolto nel proprio ordinamento giuridico l'imprescrittibilità di tali crimini) – gioca in tale contesto un ruolo importante: trattandosi di processi ai quali i media usualmente danno un risalto notevole, essi contribuiscono in modo essenziale al diffondersi di una coscienza collettiva capace di schierarsi, in modo simpatetico, a favore della difesa a ogni costo della dignità umana, dell'eguaglianza dei diritti, della pace. Tra l'altro, tale ruolo quale plasmatori di una coscienza collettiva pronta a provare ripugnanza per come di violenza smisurate e in qualche modo ingiustificate viene giocato dai tribunali anche quando non si dovesse giungere a condanne dei perpetratori eque o esemplari. All'interno di tale ragionamento, si pensi alla Commissione per la Verità e la Riconciliazione istituita nel Sudafrica del dopo apartheid: lì si è verificata l'esplicita rinuncia a portare dei colpevoli davanti a un tribunale per giudicare i loro crimini, ma in cambio di tale rinuncia si è cercato di creare un clima favorevole all'elaborazione di lutti e traumi collettivi, in vista di una possibile riconciliazione nazionale. Sono non pochi i problemi che suscita tale scenario, qui esposto in modo succinto – per lo meno se si vuole considerare la questione dei traumi collettivi e della loro elaborazione a partire da una prospettiva che tenga conto del testimone quale attore primario e irrinunciabile.

Consideriamo dapprima le cose da un punto di vista generale, per poi chiederci, in modo più specifico, che relazione abbia tutto ciò rispetto alla memoria della Shoah. In ogni rituale collettivo che si prefigga di ricordare eventi quali stermini di massa o genocidi, siano essi giornate della memoria o processi penali, il ruolo del testimone è decisivo. Il sopravvissuto, in questi casi, è davvero l'ospite d'onore, una figura che non può mancare pena l'insuccesso dell'intero rituale collettivo. E qui ci si scontra con un evidente paradosso: mentre il testimone è lì per invitare chi lo ascolta a non dimenticare, mai e a nessun costo, il luogo istituzionale in cui è inserito ha la precisa funzione di gestire un misurato ma efficace oblio dei crimini da lui (o da lei) evocati. Le varie giornate della memoria, così come l'accertamento della verità in merito alla perpetrazione di crimini contro l'umanità, serve principalmente a produrre una presa di distanza collettiva da eventi percepiti come traumatici. Ciò accade vuoi perché essi risultano insopportabili, ovvero difficilmente inseribili nell'orizzonte cognitivo che delimita lo spazio di azione abituale degli attori sociali, vuoi perché lo sforzo di elaborare un pensiero coerente circa il nesso che li lega al presente risulta superiore alle capacità cognitive di un numero non irrisorio di persone. Altrettanto difficile da elaborare, in modo volutamente consapevole, è la domanda che ogni politica della memoria non superficiale dovrebbe suscitare, ovvero: "Ma io, se fossi stato presente allora, cosa avrei fatto per aiutare le vittime e fermare il massacro?"¹⁰. Da questo punto di vista, non deve stupire più di tanto il fatto che

¹⁰Trattandosi di una domanda a cui non è possibile dare risposte se non puramente ipotetiche, potrebbe sembrare una domanda priva di senso. Tuttavia, già l'esperimento mentale da essa

attori istituzionali di varia natura e rilievo si assumano oggi l'incarico di gestire una memoria condivisa che favorisca in primo luogo una forma di oblio, inteso come lenta e progressiva consegna al passato di eventi che non sono misurabili con i parametri abitualmente forniti dal comune senso di giustizia oppure dal buon gusto¹¹. Resta insolubile però il paradosso enunciato sopra, che riguarda la costitutiva discrasia tra testimonianza e politiche istituzionali della memoria. Deplorare l'esistenza di questa situazione paradossale serve a poco: più utile, mi sembra, è cercare di cogliere quelli che sono gli aspetti comunque positivi delle politiche della memoria. Molto dipende, infatti, dal *modo* in cui esse vengono gestite, in termini comunicativi e, in senso lato, pedagogici.

Importante, innanzi tutto, è tener fermo il dato strutturale enunciato sopra, secondo cui una collettività affronta gli eventi traumatici del passato attraverso specifiche modalità di elaborazione che allontanano dal presente l'evento traumatico o ritenuto comunque espressione di una violenza smisurata. Ora, questo allontanamento può avere sia la forma della rimozione totale, sia quella dell'elaborazione di una memoria condivisa, più o meno consapevole, favorita attraverso rituali specifici. Risulta palese che vi è una differenza notevole tra la rimozione pura e semplice e l'istituzione di rituali collettivi volti a incorniciare simbolicamente traumi e violenze passate. Sarebbe assurdo affermare che questi ultimi sono *a priori* votati allo scacco. Se la loro messa in opera viene gestita da un ceto politico sinceramente animato da ideali democratici, il quale fa in modo che trovino spazio, sulla scena pubblica, sia la parola di storici, sociologi, antropologi, sia quella dei testimoni, è ragionevole supporre che si inneschi un meccanismo in virtù del quale l'indignazione e la partecipazione emotiva verso le vittime di pratiche genocidarie possano tradursi in riflessione critica sul passato. A tal proposito, non si sottolineerà mai abbastanza la portata, in termini pedagogici, che può avere proprio il racconto dei sopravvissuti: la vista di un insieme di immagini, fotografiche o filmiche, che mostrano mucchi di cadaveri, corpi che portano i segni della tortura, volti che esprimono un terrore muto e impotente, celle di detenzione e via di seguito, non potrà mai risultare tanto efficace quanto può esserlo l'ascolto di un racconto fatto da chi è scampato a un genocidio o a uno sterminio di massa. Ciò non perché da tempo i mass media hanno prodotto una tale mole di immagini che suscitano orrore da far sì che una fetta consistente di pubblico si sia abituata a consumarle. Tali immagini, in realtà, continuano a essere apprezzate proprio perché permettono allo spettatore di esperire almeno uno dei due seguenti stati emotivi (oppure tutti e due assieme, dipende dallo psichismo individuale): provare piacere davanti allo spettacolo della sofferenza altrui; compiacersi del fatto di essere capaci di provare compassione per le disgrazie altrui. Il punto è che solo un racconto, in virtù del diverso tipo di coinvolgimento che esso suscita, può indurre (eventualmente) una

suscitato contribuisce alla formazione di una personalità in cui trovano posto la compassione e, eventualmente, l'impegno per la giustizia.

¹¹ In questa sede non ho modo di giustificare questo accostamento, che ritengo essenziale, tra senso di giustizia e buon gusto.

riflessione critica sugli eventi passati. «Il problema – osserva a tal proposito Susan Sontag – non sta nel fatto che ricordiamo grazie alle fotografie, ma che ricordiamo solo quelle. Il ricordo attraverso le fotografie eclissa altre forme di comprensione, e di ricordo. [...] Le foto strazianti [...] non sono di grande aiuto se il nostro compito è quello di capire. Una narrazione può farci capire. Le fotografie fanno qualcos'altro: ci ossessionano»¹². Grazie al potere della narrazione, dunque, tale riflessione critica si mescola in modo psicologicamente equilibrato con quei sentimenti morali senza i quali diventa insostenibile la lotta per l'affermazione dei diritti umani fondamentali¹³.

Se ora rivolgiamo la nostra attenzione alla gestione pubblica e istituzionale di quello specifico insieme di eventi che chiamiamo Shoah, alle considerazioni appena svolte se ne devono aggiungere altre. I testimoni della Shoah, nel recente passato, hanno dovuto confrontarsi non solo con lo stupore (ingiustificabile, dal loro punto di vista) suscitato dalla constatazione che il pubblico a cui si rivolgevano era incline a dimenticare, o comunque a fare un uso della memoria non conseguente o politicamente inefficace. Si sono pure dovuti confrontare con l'entrata in scena di vittime concorrenti, con i sopravvissuti cioè di altri massacri e di altri eventi genocidari. Ciò ha avuto una conseguenza assai deplorabile, e non solo dal punto di vista del testimone. Mi riferisco al fatto che oggi si tende a porre la narrazione della Shoah accanto alla narrazione di altri eventi genocidari, in modo tale da far sparire dalla vista l'unicità attribuibile alla Shoah. Ipotizzo che ciò sia dovuto non solo alla percezione distratta di quanti assistono alla spettacolarizzazione dell'umana violenza, la quale finisce per rendere simili tra loro i vari genocidi e massacri di massa. Più in profondità, ciò è dovuto al fatto che non è facile comunicare a una platea vasta e articolata i risultati a cui sono pervenuti gli *Holocaust Studies* negli ultimi anni in merito all'unicità della Shoah. Vale la pena ricordare che tale unicità è stata affermata non ribadendo – come era frequente fare in passato – l'incomparabilità della Shoah, ma proprio attraverso specifiche pratiche di comparazione. Molti sono i parametri che permettono di definire la differenza specifica di un genocidio. In primo luogo è essenziale la presenza di un'autorità statale che abbia la volontà non solo di sterminare un gruppo, ma anche di definire e classificare (in termini razziali, ideologici, religiosi o altro) sia il gruppo che i suoi membri. Poi devono essere presenti almeno in parte le seguenti pratiche di sterminio: deportazione, carestia, freddo, debilitazione estrema provocata dal lavoro, morte causata da armi da fuoco, marce della morte, camere a gas. Il genocidio nazista degli ebrei europei aveva per l'appunto la peculiarità di riunire in sé tutte le caratteristiche appena menzionate. Tale peculiarità lo rende unico, mentre è chiaro che alla classificazione di tali caratteristiche lo storico può pervenire solo comparando i vari genocidi tra loro¹⁴.

¹² Sontag 2003: 77 ss.

¹³ Cfr. Nussbaum 2004.

¹⁴ Cfr. Bruneteau 2005.

In tale contesto, potrà forse apparire scomposta la reazione del testimone che insistesse per veder riconosciuta l'eccezionalità dello sterminio nazista – eccezionalità che magari può anche essere ribadita, da parte sua, in modo poco rigoroso, senza far ricorso cioè agli argomenti tratti dagli *Holocaust Studies* appena menzionati. Sarebbe un grave errore, però, voler vedere in tale insistenza una sorta di indebito appello ai buoni sentimenti, come se al testimone premesse più di essere compatito che di essere creduto. Un caso esemplare di tale fraintendimento mi pare venga offerto da Annette Wieviorka, la quale parla di un «patto di compassione» che il testimone stringerebbe con il suo pubblico, in quanto a motivare la sua azione vi sarebbe semplicemente la volontà di parlare al «cuore, e non alla ragione»¹⁵. L'esplicita conclusione che l'autrice trae dalla propria interpretazione dell'azione testimoniale consiste nel ribadire la necessità di subordinare la ricezione delle testimonianze a quella delle opere scritte dagli storici. Ora, nel paragrafo precedente si è sottolineato in modo sufficiente, credo, quanto poco opportuna sia qualsivoglia contrapposizione fine a se stessa tra testimonianza e ricostruzione storiografica. Qui sottolineerei perciò un altro aspetto: innanzi tutto, con quale certezza affermiamo di sapere che il testimone si rivolgerebbe al cuore e non alla ragione? Come facciamo a stabilire dove passa – non solo in riferimento alla testimonianza, ma in generale – la linea che è supposta separare sentimenti, affetti e razionalità? Lasciamo stare, per non rendere l'argomentazione troppo complicata, il rimando (che in tale contesto non sarebbe per altro del tutto inappropriato) ai risultati acquisiti dalle neuroscienze, che ormai rendono difficilmente sostenibile la concezione di un'attività neocorticale del tutto separata dalle emozioni elaborate in sede ipotalamica. Mi limito perciò a osservare che risulta alquanto problematica la pretesa di voler dominare, con un unico gesto dirimente, gli statuti discorsivi in virtù dei quali una tradizione (per esempio la nostra) gestisce la distinzione tra pathos e razionalità, tra metafora e concetto, tra sentimenti e calcolo, tra retorica e filosofia. Ci sono ottime ragioni per guardare con sospetto tale pretesa, motivate non dal desiderio di capovolgere una supposta repressione dei sentimenti da parte di una ragione calcolante, a sua volta supposta essere la causa di tutti i mali del mondo (chi così pensasse, dovrebbe fare i conti con le giuste pretese avanzate a suo tempo da Kant contro le varie forme di *Schwärmerei*), bensì dalla constatazione che *ogni* operazione discorsiva volta a ricostruire eventi passati di natura traumatica induce l'uditore a provare una gamma di sentimenti che vanno dall'orrore alla compassione per le vittime, dallo sdegno alla volontà di impegnarsi affinché simili eventi non si ripetano. I resoconti dello sterminio di Hilberg¹⁶, Arad¹⁷, Friedländer¹⁸ sono scritti senza compiacimenti emotivi, senza lasciar trasparire la volontà di far

¹⁵Wieviorka 1999: 153.

¹⁶Hilberg 1999.

¹⁷Arad 1987.

¹⁸Friedländer 2009.

appello ai sentimenti del lettore – trattandosi di libri di storia, è del resto ovvio che sia così. Ma chi potrebbe restare indifferente di fronte a quanto vi è narrato? Certo, possiamo sempre supporre sia che una fetta degli storici che si occupano del genocidio perpetrato dai nazisti lo faccia per puro amore della ricerca, o perché pensa che occuparsi di certi temi renda più agevole il prosieguo della propria carriera accademica, sia che vi sia una fetta di lettori che trae addirittura diletto dalla narrazione dello sterminio¹⁹. Ma è indubbio che la funzione dello storico – assolutamente al pari di quella del testimone – consista *anche* nel contribuire a rinforzare quel clima culturale e politico all'interno del quale la memoria della Shoah diviene punto di partenza per una riflessione consapevole se non sul male radicale, almeno sulla necessità di bandire le pratiche genocidarie.

Vi è un ulteriore aspetto da considerare quando si punta il dito sul fatto che la narrazione del testimone è intrisa di pathos. Tale narrazione, in modo abbastanza ovvio, si svolge facendo riferimento alle sofferenze provate dalle vittime della Shoah; ciò dipende dal fatto che la testimonianza in prima persona non può sottrarsi alle regole del genere autobiografico, il quale comporta necessariamente un uso calibrato di vari registri emotivi. Ed è bene ricordare che una precisa strumentazione retorica regola anche quel racconto che intendesse presentarsi come “asciutto” e privo di pathos: in tal caso, l'intenzione del narratore è probabilmente quella di evocare gli effetti disumanizzanti delle pratiche a cui erano sottoposte le vittime dello sterminio – tanto nei ghetti quanto nei campi, infatti, era essenziale giungere alla trasformazione degli esseri umani votati alla morte in esseri non riconoscibili più come umani, se non altro per facilitare ai perpetratori il compito di eseguirne la liquidazione²⁰.

Ora, tutto ciò basta a relegare la testimonianza nell'ambito della produzione letteraria, al fine di rendere possibile – per altra via – la subordinazione dell'opera del testimone a quella dello storico? La risposta, anche in questo caso, deve essere negativa. L'opera del testimone, a differenza di un'opera letteraria – fosse pure un romanzo storico – ha un rapporto di referenzialità con fatti realmente accaduti. E a suscitare l'auspicabile indignazione nel pubblico dei lettori (o ascoltatori) non è il modo in cui si svolge la narrazione (anche se questo gioca un ruolo non trascurabile), ma l'enormità dei fatti narrati.

Se si perde di vista questa referenzialità, non ha nessun senso parlare di politiche della memoria, non ha cioè nessun senso ipotizzare che la monumentalizzazione del passato a cui queste inevitabilmente tendono possa comunque essere dotata di un qualche valore pedagogico. Ricordare la Shoah non è solo un atto di *pietas*

¹⁹ L'antisemitismo non sembra destinato a scomparire in tempi brevi, tanto più che le sue origini rimontano addirittura a epoche precristiane. Su quest'ultimo punto, cfr. per esempio Cracco Ruggini 1980: 16-101.

²⁰ Su quest'ultimo punto, vale la pena citare un brano dell'intervista a Franz Stangl, il Comandante di Sobibor e Treblinka, condotta da Gitta Sereny nel carcere di Düsseldorf in cui questi era rinchiuso dopo il processo avvenuto nel 1970: «Visto che li avreste uccisi tutti, dissi a Stangl, che senso avevano le umiliazioni, le crudeltà?» «Per condizionare quelli che dovevano eseguire materialmente le operazioni» disse. «Per rendergli possibile fare ciò che facevano.» (Sereny 2005: 135)

collettiva volto a onorare la memoria degli ebrei uccisi in vario modo nel periodo in cui regnava, in buona parte d'Europa, il regime di terrore nazionalsocialista; ricordare la Shoah serve a capire cosa abbia significato, per la cultura moderna, mettere in moto una macchina di sterminio che effettivamente è riuscita nell'intento di configurare un nuovo modello di interazione tra soggetti umani. Nessuno al di fuori del testimone può contribuire a darci una vaga idea delle conseguenze che ciò ha comportato. E nessuno, al di fuori del testimone, può darci un'idea di come abbia potuto plasmarsi, entro il campo o il ghetto, un nuovo tipo di soggettività, che ha saputo resistere alla disumanizzazione totale voluta e perseguita dai perpetratori adottando strategie di sopravvivenza e di riconfigurazione della propria identità probabilmente mai sperimentate sino ad allora²¹.

3. *Modelli di sapere e modelli politici dopo la Shoah*

Le osservazioni conclusive del paragrafo precedente ci permettono di spostare ora lo sguardo verso il rapporto che la testimonianza della Shoah intrattiene con una riflessione più articolata di quella resa possibile dalle politiche della memoria sul lascito politico e antropologico del nazionalsocialismo. A questo punto, ipotizziamo che il testimone possa cessare di rivolgersi a quella fetta ristretta di studiosi che sono gli storici, oppure al più vasto pubblico dei cittadini democratici, per rivolgersi alla filosofia e alle scienze umane.

Al pari della Shoah, ha subito ormai un processo di archiviazione anche il modo in cui nella seconda metà del Novecento la riflessione filosofica ha fatto i conti con la Shoah²². A conti fatti, non si può non restare colpiti da quanto sia esiguo il numero di filosofi che abbiano posto la Shoah al centro di un pensiero il cui fine fosse quello di interrogare le trasformazioni cui devono essere sottoposte categorie come quelle di umanità, di giustizia, di razionalità dopo quanto è accaduto in Germania e nei territori occupati dai tedeschi dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale. Molti di coloro che in parte si sono assunti questo compito avevano tra l'altro un legame con la tradizione ebraica, e questo ha forse contribuito a relegare le loro riflessioni entro quel dominio disciplinare che si è votato allo studio del pensiero ebraico novecentesco²³. Un ruolo non secondario, infine, è stato giocato dal fatto che gli autori di riferimento, in questo contesto, abitino quella parte del palcoscenico filosofico che va sotto il nome di *Continental Philosophy*, la quale, per il proprio stile argomentativo, non sempre viene presa sul serio da quegli autori del mondo anglosassone che dominano invece le scene sulle quali si discute "seriamente" di teorie della razionalità e della giustizia.

²¹ Su quest'ultimo punto si insiste in Galle 2003: 161-183.

²² Per uno sguardo d'insieme, si vedano i saggi raccolti in Amodio, De Maio, Lissa 1998. Assai utile anche Traverso 2004.

²³ Cfr. per esempio Morgan 2007: 274-298.

Se gettiamo uno sguardo d'insieme sul versante complessivo delle scienze umane, non sembra che la situazione sia dopotutto migliore. Sulla scia di studi compiuti da psicologi come Bandura, Zimbardo, Milgram, Staub, o da sociologi come Goffman, si è capito meglio come una persona qualunque avesse potuto trasformarsi in un volenteroso carnefice, abbassando progressivamente la soglia dei propri codici morali se sottoposta a un'adeguata pressione proveniente da attori istituzionali ai quali era stata previamente conferita autorità²⁴. L'interesse che lo studioso della Shoah ha nei confronti delle violenze perpetrate dai nazisti si incrocia qui con un campo di studi che, seppure al di fuori di una prospettiva storica, aiuta a fare luce su quegli aspetti della personalità dei carnefici che fino a poco tempo fa si tendeva a considerare come frutto dell'irrazionalità umana. Inoltre, dalle analisi appena menzionate emerge come le situazioni in cui un individuo sia indotto ad abbassare la soglia di quei parametri morali che normalmente gli impediscono di compiere azioni violente possono ripresentarsi in contesti organizzativi o istituzionali di varia natura, che non necessariamente devono essere inseriti entro la cornice determinata da uno stato totalitario o da un regime di terrore. Una considerazione, questa, che potrebbe indurre a gettare un ponte tra l'interesse scientifico per la Shoah e la necessità di dirigere lo sguardo delle scienze umane verso quei territori in cui si ha ragione di supporre che forme di violenza estrema e ingiustificata possano covare nelle pieghe di apparati istituzionali e relazioni di potere non qualificabili come totalitari. Questo ponte, in realtà, è lungi dall'essere in via di costruzione. Da un lato, lo studio della violenza estrema, che ha di mira non solo l'annientamento delle vittime, ma anche la riduzione ai minimi termini delle loro capacità di reazione emotiva e intellettuale, si presenta per lo più come una sorta di sottosezione della psicologia della personalità o della psicologia sociale. D'altro lato, coloro che affermano che lo stato d'eccezione è diventato ormai la norma, e che quindi sarebbero anche disposti a interpretare alcune forme di interazione tipiche del nostro presente alla luce della violenza che aveva determinato la Shoah, tendono a compiere almeno uno dei due errori seguenti (oppure tutti e due assieme): o svolgono le proprie argomentazioni senza tenere nel minimo conto i risultati ottenuti dalle scienze psicologiche e sociali, oppure spingono il nesso tra il presente e la Shoah così in là da far sembrare plausibile l'uso della nozione di campo quale metafora attraverso cui comprendere e descrivere fenomeni attuali di violenza che nemmeno lontanamente sono paragonabili a ciò che è stato vissuto dalle vittime della Shoah. Un simile gesto, oltre a non tener conto dei risultati ottenuti dagli *Holocaust Studies* richiamati sopra, risulta anche quanto meno lesivo della dignità dei morti per mano nazista, oltre che di quella dei sopravvissuti.

Una via che permetterebbe di trovare uno sbocco alternativo consiste nel rivedere le categorie con le quali abitualmente si interpretano e si descrivono sia

²⁴ Un'ottima ed esaustiva introduzione a questo ambito di ricerche si ha in Ravenna 2004.

lo spazio politico, sia il soggetto che all'interno di quest'ultimo si muove e agisce, avendo di mira una ricognizione delle rotture che in tale ambito sono state prodotte dall'avvento del nazionalsocialismo. Di grande aiuto, in questo senso, possono essere senz'altro le nozioni foucaultiane di biopolitica e di governamentalità. Pur di fronte al silenzio che anche Foucault aveva mantenuto di fronte alla Shoah, non mancano gli spunti per utilizzare il suo pensiero in direzione di una ontologia dell'attualità – per usare un'espressione cara allo stesso Foucault – che permetta di valutare criticamente quanto i modelli di razionalità in base ai quali il governo delle vite viene gestito siano o meno in grado di scongiurare l'attuazione di pratiche biopolitiche in qualche modo simili a quelle messe in opera dal regime nazionalsocialista.

Come vorrei mostrare tra breve, non basta tuttavia usare la nozione di biopolitica per analizzare il modo in cui i perpetratori della Shoah siano passati dall'esclusione morale degli ebrei europei al loro sterminio. Una simile analisi ha certo il pregio di mostrare con maggior efficacia rispetto ad altre griglie di intelligibilità in che senso la macchina dello sterminio nazista abbia attuato una riduzione delle proprie vittime a mero materiale vivente, da utilizzare in alcuni casi fino allo sfinimento per la produzione di quei beni di cui necessitava il Reich in vista dello sforzo bellico, in altri al mero scopo di rendere evidente la non appartenenza alla specie umana di quella "razza ebraica" che, quale fattore "infettante", andava eliminata – con l'idea, tra l'altro, di svolgere un "lavoro" verso cui le altre nazioni europee si sarebbero mostrate prima o poi riconoscenti. Attraverso una serie di complesse procedure giuridiche e amministrative, culminate nella costruzione delle camere a gas nel momento in cui era chiaro che solo la guerra con il nemico interno (gli ebrei appunto) poteva essere vinta, lo stato nazionalsocialista ha reso disponibile quel gruppo socio-antropologico di cui aveva bisogno sia per rinsaldare l'identità della *Volksgemeinschaft* ariana, sia per educare almeno i membri della propria élite a gestire i rapporti con gli *Untermenschen* al di fuori di qualsiasi schema morale ereditato dalla tradizione. Analizzare questo fenomeno in termini di governamentalità significa accettare la sfida che consiste nel rinunciare a spiegazioni monocausali, significa gettare uno sguardo fine e attento sul modo in cui l'azione di varie istituzioni, governative (i vari dicasteri di ministeri come quello dei trasporti, delle finanze, della giustizia) ed extragovernative (come il partito nazionalsocialista, il RSHA e le sue varie ramificazioni, le banche, le aziende che utilizzavano manodopera proveniente dai campi), si è intrecciata con quella di singoli individui, chiese, associazioni, gruppi di pressione (interni o esterni al Reich), al fine di rendere possibile lo sterminio sia direttamente che indirettamente, ovvero attraverso un consenso più o meno tacito. Individuare la matrice biopolitica di questo tipo di governamentalità significa poter interpretare lo sterminio e, soprattutto, le modalità attraverso cui è stato perpetrato non come momenti accessori della pratica di potere nazionalsocialista, ma come il nucleo portante della stessa: che all'ebreo venga riservata la sorte di sparire come essere umano non è un fatto

che dipende dalla mera volontà di annientare un elemento percepito come nocivo, nemico, estraneo, subumano, ma è un fatto che dipende dalla struttura di un potere – quello nazionalsocialista – che produce se stesso attraverso la produzione di un materiale vivente su cui va esercitata una “presa” illimitata. In altre parole, che la vita di ogni singolo ebreo venga progressivamente spogliata di ogni attributo umano per essere poi ridotta al livello di un “pezzo” (*Stück*) da eliminare con la mitragliatrice o con il gas, si trova in un rapporto strettamente funzionale con la messa in opera del modello antropologico, etico, religioso e giuridico-politico concepito dal movimento nazionalsocialista.

Il principale merito che può essere attribuito a qualsiasi tentativo di comprendere la Shoah entro la cornice della governamentalità biopolitica nazionalsocialista consiste nel fatto che tale tentativo offre la possibilità di prendere sul serio la sfida etico-politica costituita dallo stesso progetto nazionalsocialista. In un’ottica foucaultiana, infatti, non si possono comprendere le pratiche separandole da quell’altro polo che concorre alla formazione di un dispositivo di potere, polo che è costituito da specifiche formazioni discorsive (discipline scientifiche, propaganda, visioni del mondo sedimentate nel senso comune ecc.); di conseguenza, se lo sterminio come pratica di potere aveva un senso, questo va cercato nell’insieme delle formazioni discorsive prodotte dall’intero movimento nazionalsocialista, e – aspetto, questo, decisivo – tali formazioni discorsive andranno lette non per la verità che pretendevano di comunicare, bensì per gli *effetti di verità* che hanno di fatto prodotto. Di questi effetti, il primo e il più rilevante, in termini sia storici che antropologici, è la messa in movimento di un complesso processo di soggettivazione che ha contribuito – *nello stesso tempo* – sia a formare la personalità dei perpetratori, sia a indurre quei tentativi di resistenza messi in opera dalle vittime che intendevano sottrarsi, là dove ciò era possibile, alla disumanizzazione a cui erano soggetti. Senza voler nulla togliere a questo merito, non si può sfuggire all’impressione che in tal modo ci si limiti però a fornire una cornice teorica più raffinata a quanto comunque era già emerso dalla più avanzata ricerca storiografica sul nazionalsocialismo e sulla Shoah. Adottare una prospettiva che cerchi di cogliere la portata biopolitica della Shoah significa invece sforzarsi di abbracciare con un unico sguardo l’intero complesso epocale – all’interno del quale siamo ancora pienamente inseriti – che è stato determinato da ciò che Foucault chiama “governamentalizzazione dello stato” moderno e che nell’utilizzo della vita quale campo di azione di interventi di varia natura politico-istituzionale trova la sua caratteristica peculiare. Così operando, non si giungerebbe né a ridurre la Shoah a uno dei tanti episodi collocati all’interno della storia moderna letta *more biopolitico*, né a trasformarla nel paradigma di ogni intervento governamentale di tipo biopolitico. Più semplicemente – e più produttivamente – si tratterebbe di inserire la Shoah entro il *continuum* delle mutazioni subite dalla biopolitica moderna, fino a giungere al nostro presente.

Lo sguardo che insomma proporrei di adottare nei confronti della Shoah intesa quale frutto di un complesso di azioni sorrette da una logica specificamente

biopolitica sarebbe nel contempo individualizzante e generalizzante. Individualizzante, perché aspira a non mettere in discussione l'unicità della Shoah nel senso individuato sopra, allorché si è fatto riferimento ai risultati euristici ottenuti dagli *Holocaust* e *Genocide Studies* degli ultimi anni. Generalizzante, perché propone di mettere la Shoah in relazione con tutti quegli ambiti del mondo della vita in cui specifiche forme di violenza istituzionale e simbolica hanno come effetto la costruzione di una soggettività degradata, cioè non percepibile come pienamente umana. Tale opera di generalizzazione può venir anche letta come la proposta di portare a compimento un'etnografia della violenza, adatta a individuare tutti quei processi di soggettivazione che prevedono il ricorso alla violenza quale elemento costitutivo delle relazioni tra soggetti. Si tratta di processi di soggettivazione che hanno luogo in contesti istituzionali chiamati a gestire sia varie forme di marginalità, sia la riproduzione materiale e simbolica del corpo sociale "sano" e "integrato" – carceri, centri di permanenza temporanea per immigrati, campi profughi, manicomi, ospedali, case di riposo per anziani, caserme, campi di addestramento militari e paramilitari, aziende, fabbriche, uffici, scuole, centri di formazione. Una simile etnografia della violenza – che per certi versi ci permetterebbe di puntare nuovamente il dito sui "crimini di pace" a suo tempo individuati da Basaglia²⁵ – dovrebbe stare attenta a distinguere bene tra i diversi gradi di esposizione alla violenza a cui sono sottoposti i soggetti, in modo da non giungere a semplificazioni e forzature. Ancora una volta, bisogna guardarsi dal rischio di considerare le società contemporanee sottoposte alla governamentalità neoliberale come un grande insieme di zone, più o meno extraterritoriali, più o meno sottratte alla *rule of law*, nelle quali si producono e si perpetuano varie forme di esclusione; molto più produttivo è invece quello sguardo che mira a cogliere il *continuum* che lega inclusione ed esclusione, sovranità esercitata su cittadini e imposizione di norme restrittive a individui che dispongono solo della propria nuda vita²⁶. Una volta adottata una simile cautela, l'etnografia della violenza qui proposta avrebbe il pregio di renderci attenti al funzionamento di tutti quei contesti istituzionali in cui sono percepibili e riscontrabili le premesse per le uccisioni di massa, posto che queste ultime non cadano dal cielo entro uno spazio simbolico e istituzionale vuoto, culturalmente e politicamente neutro. Come suggerisce l'antropologa Nancy Scheper-Hughes, si possono rendere visibili i primi segnali di pericolo, che annunciano la possibilità che abbiano poi luogo stermini e genocidi, solo se si presta attenzione a fenomeni ben presenti nelle società contemporanee quali la «*svalutazione di alcune forme di vita umana e di stili di vita*», il «*rifiuto di aiuti sociali e di attenzione umana per gruppi sociali vulnerabili e stigmatizzati visti come parassiti sociali*», la «*militarizzazione del quotidiano*», il «*timore sociale* (cioè la percezione del povero, dell'escluso, del declassato oppure di certi gruppi etnici

²⁵ Cfr. Basaglia e Ongaro Basaglia 1975.

²⁶ Cfr. Ong 2006: 196 s.

o razziali come pericolosi nemici pubblici)», il «*sensu invertito di vittimizzazione*, per cui classi e gruppi sociali dominanti richiedono interventi violenti da parte della polizia per rimettere i gruppi trasgressori al loro posto»²⁷.

Ciò che si avrebbe da guadagnare, in tal modo, sarebbe una politicizzazione dell'intero complesso epistemico costituito dalle scienze umane, intesa non come presa di posizione gratuita e ideologicamente avventata, tale da inficiare il rigore del proprio operare, ma come inserimento della pratica di ricerca nell'ambito più vasto del mondo della vita, nel quale ciascun studioso opera come cittadino del mondo animato dalla volontà di contribuire alla costruzione della pace perpetua. Soprattutto, l'etnografia della violenza di cui ho qui sommariamente offerto i contorni potrebbe guardare non con sufficienza e sussiego, ma con partecipazione e comprensione il testimone della Shoah. Quello che costui (o costei) ha da dire al complesso dei saperi riuniti nell'enciclopedia, infatti, si lascia ben riassumere nel grido, niente affatto patetico, "mai più!". Come si è cercato di mostrare sin qui, tale grido non può risuonare dai monumenti eretti nei luoghi dello sterminio, ma è attingibile solo dalla scrittura con cui a noi si consegna la testimonianza dei sopravvissuti. Sciolto dalla retorica che ne incornicia la performatività, esso acquista un'intelligibilità che va al di là della volontà di ricordare il passato per fare segno, piuttosto, verso un presente che, forse, contiene i germi di ciò che, nel passato, aveva reso possibile la distruzione degli ebrei d'Europa.

²⁷ Scheper-Hughes 2006: 290 (corsivi dell'Autrice).

Bibliografia

- AMODIO, P., DE MAIO, R., LISSA, G.
– 1998 (a c. di), *La Sho'ah. Tra interpretazione e memoria*, Napoli, Vivarium
- ARAD, Y.
– 1987, *Belzec, Sobibor, Treblinka: the "Operation Reinhard" Death Camps*, Bloomington, Indiana University Press
- BASAGLIA, F. e ONGARO BASAGLIA, F.
– 1975 (a c. di), *Crimini di pace*, Torino, Einaudi
- BORGHERO, C.
– 1983, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli
- BRUNETEAU, B.
– 2005, *Il secolo dei genocidi*, Bologna, il Mulino
- CRACCO RUGGINI, L.
– 1980, *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo: Gli Ebrei nell'Alto Medioevo, 30 marzo-5 aprile 1978*, tomo I, Spoleto
- DE CERTEAU, M.
– 2006, *La scrittura della storia*, Milano, Jaca Book
- FERRARIS, M.
– 2009, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza
- FRÉRET, N.
– 1996, *Mémoires académiques*, a c. di C. Volpillac-Augier, Paris, Fayard
- FRIEDLÄNDER, S.
– 2009, *Gli anni dello sterminio. La Germania nazista e gli ebrei: 1939-1945*, Milano, Garzanti
- GALLE, H.
– 2003, *Das Subjekt angesichts des Äußersten. Zeugnisse von Holocaust-Opfern als Dokumente für die Widerständigkeit von Subjektivität*, in S. Deines (a c. di), *Historisierte Subjekte – Subjektivierte Historie. Zur Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit der Geschichte*, Berlin, De Gruyter
- HARTOG, F.
– 1992, *Lo specchio di Erodoto*, Milano, il Saggiatore.
- HILBERG, R.
– 1999, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, 2 voll., Torino, Einaudi
- LEGHISSA, G.
– 2007, *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione della modernità*, Milano, Mimesis
- MORGAN, M.L.
– 2007, *Jewish Thought, Philosophy, and the Holocaust*, in A. Gotzmann e C. Weise (a c. di), *Modern Judaism and Historical Consciousness*, Leiden, Brill
- NUSSBAUM, M.
– 2004, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino
- ONG, A.
– 2006, *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Durham - London, Duke University Press

RASKOLNIKOFF, M.

– 1992, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières. La naissance de l'hypercritique dans l'historiographie de la Rome antique*, Roma, École Française de Rome

RAVENNA, M.

– 2004, *Carnefici e vittime. Le radici psicosociali della Shoah e delle atrocità sociali*, Bologna, il Mulino

RICCEUR, P.

– 2003, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina

SCHEPER-HUGHES, N.

– 2006, *Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio*, in F. Dei (a c. di), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi

SERENY, G.

– 2005, *In quelle tenebre*, Milano, Adelphi

SONTAG, S.

– 2003, *Davanti al dolore degli altri*, Milano, Mondadori

TOTTEN, S.

– 1999, *First-Person Accounts of Genocide*, in Charny, I.W., *Encyclopedia of Genocide*, Santa Barbara, ABC-Clio, vol. I., A-H

TRAVERSO, E.

– 2004, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, il Mulino

TRIUZI, A.

– 2005 (a c. di), *Dopo la violenza. Costruzioni di memoria nel mondo contemporaneo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo

WIEVIORKA, A.

– 1999, *L'era del testimone*, Milano, Raffaello Cortina