

Pavia, gennaio 2004

Anna Rossi-Doria

## INVOCAZIONI DELLA MEMORIA E RAGIONI DELLA STORIA: A PROPOSITO DEL “GIORNO DELLA MEMORIA”<sup>1</sup>

### Premessa

Vorrei preliminarmente fugare il possibile equivoco che il titolo di questo intervento potrebbe suscitare: non intendo in alcun modo contestare l’opportunità e la grande utilità della celebrazione del Giorno della memoria le cui manifestazioni hanno, in questo quarto anno, raggiunto la massima diffusione e intensità in tutto il paese. Temo anzi che anche in questo caso si manifesti la tendenza tipica della attuale opinione pubblica (o forse bisognerebbe dire dell’opinione mediatica) alle oscillazioni violente, per cui in un primo momento ci si esalta per qualcosa e poco dopo si decreta, come già sta avvenendo in questo caso, che si è esagerato e, senza alcuna riflessione sui motivi del cambiamento, si passa ad esaltarsi per qualcosa d’altro. Vorrei invece dire qualcosa sui rischi presenti nei modi in cui viene celebrato il Giorno della memoria e sulle gravi difficoltà che si oppongono a un loro superamento, difficoltà che occorre anzitutto cercare di individuare.

### 1. Alcune ambivalenze

- Si deve interpretare la legge nel senso più lato e storico: lo sterminio degli ebrei, quello dei politici, degli zingari ecc. fanno capo ai **totalitarismi europei**, ognuno naturalmente con la coda dei suoi precedenti storici. La faccenda riguarda l’Europa, non il mondo, ed è legata al colonialismo.
- Per quanto si riferisce a coloro che si sono opposti al progetto di sterminio, si deve tener conto che troppi riconoscimenti creano un ingiustificato effetto di **assoluzione generale, ampiamente utilizzato dagli Italiani**.
- Non sono d’accordo sulla contraddizione, di cui a pag. 2, fra il ricordare e il non ricordare i deportati politici e militari, anche se perfino questi possono essere usati per sminuire fraudolentemente l’unicità della Shoah.
- Il compito primario deve essere l’educazione e non la commemorazione. Faccio presente che la situazione è peggiorata negli ultimi anni e sta peggiorando gravemente senza che ci sia nessuna iniziativa da parte delle Comunità ebraiche, tanto al disotto dei loro compiti da organizzare **la partita di football della Memoria**. Spetta dunque al singolo oratore cercare di raddrizzare gli errori.
- La riduzione della Shoah ad azione perpetrata da mostri diabolici è da tempo un fatto compiuto, contestuale alla deresponsabilizzazione degli Italiani e all’assorbimento dell’intera Guerra mondiale nella Shoah. Esempio: Fosse Ardeatine.
- Sono contrario a quasi tutti i documentari e al loro uso in generale, anche perché ripristinare la realtà storica richiede l’uso e la magia della parola pura.

---

<sup>1</sup> Intervento al seminario della Società Italiana di Sociologia, “Il tempo e le forme della memoria. Rappresentazioni del passato e discorso pubblico”, tenutosi il 27 febbraio 2004 presso l’Università di Pavia e i cui atti saranno pubblicati dall’editore Carocci.

- Per forza aveva ragione Hanna Arendt sulla non radicalità del male. Esso non può esser mai radicale, perché non è un'entità, come vogliono i cattolici con il loro Satanasso, ma "un'assenza di".
- Esiste **una formidabile richiesta di memoria della Shoah**, con alti e bassi e con punte di eccellenza come le scuole medie, e vuoti totali come l'Università. Occorre un'indagine in proposito, o almeno vorrei cercare di capirlo io.
- Enciclopedia della Shoah della UTET e altre iniziative editoriali: occorre sapere cosa sono.

Una prima ambivalenza riguarda il testo della legge in due articoli che ha istituito in Italia il Giorno della memoria, la n. 211 del 20 luglio 2000, pubblicata nella "Gazzetta ufficiale" n. 177 del 31 luglio 2000, il cui primo proponente, l'on. Furio Colombo, mirava soprattutto a ottenere l'unanimità anche a costo di qualche compromesso. Forse a causa di questo, il testo non è del tutto chiaro su un punto cruciale: se il 27 gennaio si debbano ricordare solo gli ebrei sterminati o anche tutti gli altri deportati nei campi nazisti. L'art. 1, infatti, recita: "La Repubblica italiana riconosce il giorno 27 gennaio, data dell'abbattimento dei cancelli di Auschwitz, 'Giorno della memoria', al fine di ricordare la *Shoah* (sterminio del popolo ebraico), le leggi razziali, la persecuzione italiana dei cittadini ebrei, gli italiani che hanno subito la deportazione, la prigionia, la morte, nonché coloro che, anche in campi e schieramenti diversi, si sono opposti al progetto di sterminio, ed a rischio della propria vita hanno salvato altre vite e protetto i perseguitati". E l'art. 2: "In occasione del 'Giorno della memoria' di cui all'art. 1, sono organizzati cerimonie, iniziative, incontri e momenti comuni, in particolare nelle scuole di ogni ordine e grado, su quanto è accaduto al popolo ebraico e ai deportati militari e politici italiani nei campi nazisti in modo da conservare nel futuro dell'Italia la memoria di un tragico e oscuro periodo della storia nel nostro Paese e in Europa, e affinché simili eventi non possano mai più accadere".

Queste formulazioni furono probabilmente il frutto di intensi dibattiti nei giorni precedenti l'approvazione della legge tra chi voleva salvaguardare la memoria specifica della shoah e chi voleva fare riferimento a tutti gli eccidi della seconda guerra mondiale. Quali che siano state le discussioni e le mediazioni, il risultato della incertezza originaria della legge si sta dimostrando grave nelle sue effettive applicazioni: sembra quasi che, se il 27 gennaio si ricordano anche i deportati politici e militari, si offenda in qualche modo la memoria della shoah; se non lo si fa, che si cancelli la memoria di quanti, non ebrei, soffrirono e morirono nei campi nazisti.

L'altro punto non del tutto chiaro è se il 27 gennaio debba essere un'occasione di ricordo o di conoscenza: le due cose ovviamente non coincidono. Va sottolineato il fatto che, a monte della legge italiana come di quelle analoghe in altri paesi, c'era stata una vasta iniziativa internazionale, culminata nel convegno tenutosi a Stoccolma dal 26 al 28 gennaio 2000, "The Stockholm International Forum on the Holocaust. A Conference on Education, Remembrance and Research", punto di arrivo di un lungo lavoro avviato dalla Task Force per la promozione della cooperazione internazionale su questo tema, istituita nel 1998 in virtù di un accordo tra il primo ministro svedese Persson, Blair e Clinton, cui in seguito aderirono i governi di Francia, Germania,

Israele, Italia, Olanda e Polonia. Dagli atti del Forum di Stoccolma<sup>2</sup> risulta chiaramente che l'intento primo del programma internazionale che là si avviava era quello dell'educazione - non a caso primo termine usato nel titolo del forum stesso - di cui la memoria doveva essere uno strumento, mentre in Italia ne è diventato il fine, con l'aggravante che il "Giorno della memoria" è andato via via assumendo la forma paradossale di una commemorazione che tuttavia non riesce ad essere veramente tale.

A questo si lega la seconda ambivalenza di cui si diceva: quella tra memoria e storia. Nelle celebrazioni del Giorno della memoria sempre più spesso non si distingue tra le due, o, ancora peggio, si sostituisce la prima alla seconda, decontestualizzando il discorso o la testimonianza<sup>3</sup> e rischiando continuamente di cadere nei due errori speculari della banalizzazione della Shoah o della sua riduzione a un'azione compiuta da mostri diabolici. La prima può derivare da quel generale abuso di termini, tra cui c'è oggi forse al primo posto proprio 'memoria', la cui continua ripetizione - che sembra quasi voler colmare un vuoto di ideologie e di valori che si sentono perduti - finisce col far loro perdere di senso. Valgono ancora, e forse più di allora, le parole pronunciate nel 1990 da John Gillis nella Introduzione a un seminario sulle commemorazioni e la politica dell'identità nazionale: "Memoria e identità sono due dei termini più frequentemente usati nel discorso contemporaneo [...] . Identità [...] ha assunto una così stupefacente varietà di significati da diventare [...] il più puro dei clichés. Anche memoria sembra stia perdendo un significato preciso in proporzione al suo crescente potere retorico"<sup>4</sup>. E Tzvetan Todorov, già autore di un libretto dal titolo *Gli abusi della memoria*, ha scritto più di recente, criticando il "culto della memoria", che non è affatto sicuro che i continui richiami agli orrori della seconda guerra mondiale abbiano effetti positivi: anzi, "nasce un dubbio: e se, come scrive l'analista americano Philip Gourevitch a proposito del Museo dell'Olocausto a Washington, 'essere messi in presenza della barbarie non fosse antidoto contro di essa?' ". La sua conclusione è che la memoria di per sé "non è né buona né cattiva"<sup>5</sup>.

Per quanto riguarda il pericolo di considerare la Shoah come frutto di un'azione demoniaca, mi riferisco all'idea, sottesa a molte celebrazioni del 27 gennaio, che vi sia una sorta di effetto pedagogico automatico nella visione di immagini terrificanti (ne abbiamo visti punteggiati in modo ripugnante i telegiornali) che come tali, invece, andrebbero evitate; esse, infatti, provocano nel caso peggiore un effetto di assuefazione e nel caso migliore un soprassalto emotivo che ricade su se

---

<sup>2</sup> Gli atti sono consultabili sul sito [www.holocaustforum.gov.se](http://www.holocaustforum.gov.se).

<sup>3</sup> Tra i numerosi appelli a non separare la memoria della shoah dalla storia del nazismo, cfr. E. Traverso, *Fare i conti col passato. Storicizzazione del nazismo e memoria dei vinti*, e A. Bravo, *Interrogare la memoria al presente*, in E. Traverso, a c. di, *Insegnare Auschwitz. Questioni etiche, storiografiche, educative della deportazione e dello sterminio*, Torino, IRSSAE Piemonte- Bollati Boringhieri, 1995.

<sup>4</sup> J. R. Gillis, *Introduction. Memory and Identity: the History of a Relationship*, in Id. ed., *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton and London 1994, p. 3.

<sup>5</sup> T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano 2001 [ed. or. 2000], pp. 193-195.

stesso, senza lasciare tracce, se non un'idea del male assoluto che colpisce la sensibilità etica dei giovani, ma può anche sviarla, non innestando processi né di conoscenza né di coscienza. E questo soprattutto perché l'idea del male assoluto è in sé un'idea sbagliata: scrive Hannah Arendt nella bellissima lettera di risposta a Scholem che aveva duramente criticato il suo *La banalità del male*: “Il male non è mai ‘radicale’, ma soltanto estremo, e non possiede né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. [...] il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua ‘banalità’. Solo il bene è profondo e può essere radicale”<sup>6</sup>.

La commemorazione non riesce ad essere veramente tale anche per un'altra ragione. Rispetto alla memoria, essa in generale dovrebbe rappresentare, come ha scritto un giovane storico, Simon Levis Sullam, in un bell'articolo sul Giorno della memoria del 2003, “un grado diverso del ricordo, più distaccato e formalizzato, più ritualizzato, non più basato soltanto sulla trasmissione e sul racconto interpersonale o intergenerazionale di un destino individuale e collettivo, ma sulla traduzione narrativa e simbolica di una vicenda che da quel momento riguarda e coinvolge tutti, per sempre”<sup>7</sup>, mentre nelle attuali celebrazioni la shoah appare come la vicenda tragica ed estrema di un gruppo particolare, quasi ‘etnico’”. Accade così - egli prosegue - che il compianto delle vittime e l'identificazione con esse siano alla base sia del successo del Giorno della memoria, sia del rischio di un tipo di identificazione che “è sì appagante, virtuosa, culturalmente e politicamente ‘corretta’, ma produce anche un senso di estraneità rispetto ad eventi come la Shoà che apparentemente hanno colpito solo una parte della popolazione: gli ebrei, appunto, e tutti gli altri ‘anormali’ (per dirla con Foucault)”. Centrale dovrebbe essere invece la conoscenza del fatto storico terribile che un regime abbia preteso, secondo una definizione che si trova ne *La banalità del male*, di “ ‘decidere chi dovesse e chi non dovesse abitare questo pianeta’: fatto che “riguarda ed interroga allo stesso tempo - come vittime, come spettatori, come carnefici [i tre termini usati da Raul Hilberg nel titolo del suo secondo libro, del 1992] - la memoria e la coscienza collettiva di tutti, per sempre”. Che era appunto la definizione iniziale di una vera commemorazione. Per poterla realizzare, innescando un processo di conoscenza storica, penso sia necessario affrontare talune difficoltà che qui provo soltanto a cominciare ad enunciare.

## 2. Alcuni caratteri e fraintendimenti della memoria ebraica della Shoah

- La Shoah era opaca anche quando era in corso. Da qui le difficoltà del linguaggio in ogni sua manifestazione.
- È merito dell'ebraismo non avere acquisito la Shoah nell'ambito della religione, ma nel mondo ebraico esistono pulsioni gravi e contraddizioni. Da un lato l'ipostatizzazione della sua unicità, dall'altro la sua estensione a ogni avvenimento del popolo ebraico come la lotta nel Medio Oriente. **Pluralità ebraica.**

---

<sup>6</sup> Lettera datata New York City, 24 luglio 1963 in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986, p. 227.

<sup>7</sup> S. Levis Sullam, 27 gennaio, *la memoria non è data*, “il manifesto”, 26 gennaio 2003.

Il generale processo di sostituzione della memoria alla storia e soprattutto dell'uso pubblico della memoria all'uso pubblico della storia (quest'ultimo termine fu coniato da Habermas non a caso nel corso dello *Historikerstreit*) che caratterizza l'ultima parte del Novecento<sup>8</sup>, con l'accentuazione seguita alla svolta del 1989, è da circa vent'anni al centro delle celebrazioni di molti anniversari della shoah. La memoria ebraica, che ha toccato punte di grande emozione collettiva nelle commemorazioni del cinquantenario, in particolare quella della deportazione del Vel d'Hiv a Parigi nel 1992 e quella della insurrezione del ghetto di Varsavia nel 1993, spesso, nelle attuali celebrazioni del Giorno della memoria, sembra egemone, ma in realtà è spesso fraintesa dai non ebrei. Si tratta di fraintendimenti di vario tipo su cui è opportuno fermarsi.

In primo luogo, va denunciato un mal celato fastidio (che in altri paesi è diventato spesso accesa polemica, fino all'uso dell'orrendo termine "giudeocentrismo", in occasioni importanti quali l'apertura del Museo dell'Olocausto di Washington o di quello di Berlino), che può manifestarsi in vari modi: uno dei più frequenti riguarda l'irritazione suscitata in molti dall'uso del termine ebraico invece di "olocausto" o "sterminio"; uno dei più pericolosi è rappresentato da varie forme di critica superficiale su una questione così complessa come quella della unicità o comparabilità della Shoah. A indicare la sterilità di questa contrapposizione, di cui non è questa la sede per parlare, cito solo il fatto che i sopravvissuti esprimono spesso una duplice paura: di non riuscire a comunicare quella esperienza proprio per la sua unicità, ma contemporaneamente di vederla ripetersi altrove, e quindi di volerla trasmettere come un monito per il futuro. Così Primo Levi nella sua ultima intervista ribadisce ancora una volta che la Shoah "è un *unicum* nella storia dell'umanità", ma nella conclusione de *I sommersi e i salvati* poco prima aveva scritto: "E' avvenuto, quindi può accadere di nuovo: questo è il nocciolo di quanto abbiamo da dire"<sup>9</sup>.

Nei fraintendimenti della memoria ebraica ha grande peso la questione del linguaggio. Uno dei maggiori storici della Shoah, Saul Friedländer (autore anche di un bellissimo scritto di memoria sulla sua infanzia e adolescenza di ebreo perseguitato), nella Introduzione a un convegno appunto dedicato a "una riflessione generale sulle difficoltà poste dalla rappresentazione" della Shoah, definiva come il dilemma più grave, nella lotta contro i relativismi di ogni tipo, il trovarsi "di fronte a due obblighi

---

<sup>8</sup> Tra i primi a segnalare con allarme il fenomeno della sostituzione della memoria alla storia, soprattutto rispetto al tema dell'identità nazionale, fu Pierre Nora, che intorno ad esso, e quindi a un tentativo di storicizzare la memoria, costruì i sette volumi di *Les lieux de mémoire* (Gallimard, Paris 1984-1992), alla cui pubblicazione seguì in Francia un dibattito sui caratteri e i pericoli di quella sostituzione.

<sup>9</sup> P. Levi, *Conversazioni e interviste*, a c. di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 1997, p. 246 e *Conclusione* de *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, p. 164.

potenzialmente opposti: il bisogno di ‘verità’ e i problemi sollevati dall’opacità degli eventi e dall’opacità del linguaggio in quanto tale”<sup>10</sup>.

E’ proprio di tali opacità che in tante celebrazioni del Giorno della memoria non si tiene conto, fidando nel fatto che le testimonianze, dirette o trasmesse con film e documentari, rappresentino da sole uno strumento efficace di conoscenza. Nel rapporto fra il testimone e chi lo ascolta è invece presente l’interferenza di un dubbio, che investe per chi ha vissuto quell’esperienza la possibilità stessa di dirla, per chi non l’ha vissuta la possibilità di conoscerla, o addirittura di volerla conoscere. Inoltre, anche se oggi si assiste a una sorta di esplosione delle testimonianze, legata alla imminente scomparsa dei sopravvissuti (basti pensare allo straordinario lavoro compiuto dalla Fondazione Spielberg, la Survivors of the Shoah Visual History Foundation), pesa ancora una sorta di eco del loro lungo silenzio, legato al mancato ascolto della società intorno a loro, che li lasciò soli fin dal momento del loro ritorno. Grande fu la loro solitudine, così simile a quella descritta da Maurice Halbwachs che nei Lager nazisti sarebbe morto: “Un uomo che si ricorda da solo di ciò di cui gli altri non si ricordano somiglia a chi vede quello che gli altri non vedono. Egli è, in un certo senso, un allucinato. [...] Poiché la società si irrita, egli tace”<sup>11</sup>. L’ombra di questo silenzio si proietta ancora sulle tante, spesso troppe, parole di oggi, insinuando continuamente il dubbio che le si ascolti troppo tardi.

L’esperienza della Shoah è difficile da comunicare anche per un’altra ragione: il significato della memoria nella tradizione ebraica, spesso ignorato o frainteso dai non ebrei. Quel significato è stato indicato da Yerushalmi in una millenaria divaricazione tra memoria e storia: all’imperativo *zakhòr*, “ricorda”, centrale già nel testo biblico, si contrappone fino all’età dell’emancipazione un disinteresse per la conoscenza storica. Le catastrofi del popolo ebraico vengono collocate in uno schema interpretativo fisso di distruzione-redenzione che si ripropone identico dalla caduta del primo tempio nel 586 a. C. alla cacciata dalla Spagna nel 1492 e oltre. La speranza di redenzione viene rifondata attraverso la fedeltà alla memoria: ciò che ogni volta si cerca non è “la storicità del passato, ma la sua eterna, immutabile contemporaneità”<sup>12</sup>. E al centro c’è il ricordo dei morti vittime delle persecuzioni nel passato e nel presente, e dei loro nomi, trasmessi per secoli nei libri delle comunità e raccolti di nuovo nei campi delle Displaced Persons alla fine della guerra. Così, ad esempio, l’inno *El malé Rahamim*, composto per celebrare nelle sinagoghe le vittime dei pogrom compiuti intorno al 1648 in Polonia, Lituania e Ucraina dai cosacchi di Chmielnitzki (a loro volta descritti dalle fonti ebraiche coeve come una ripetizione

---

<sup>10</sup> S. Friedländer, *Probing the Limits of Representation, Nazism and the “Final Solution”*, Harvard University Press, Cambridge Mass. and London 1992, p. 4. Il libro autobiografico è *Quand vient le souvenir ...*, Seuil, Paris 1978 (trad. it. *A poco a poco il ricordo*, Einaudi, Torino 1990).

<sup>11</sup> M. Halbwachs, *Les cadre sociaux de la mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1956 (1a edizione 1925), p. 167.

<sup>12</sup> Y. H. Yerushalmi, *Zakhòr. Storia ebraica e memoria ebraica*, Pratiche Editrice, Parma 1983, p. 107.

del martirio degli ebrei durante le crociate), veniva talvolta cantato dagli ebrei religiosi che andavano verso le camere a gas<sup>13</sup>.

Un'eco di quella tradizione continua a risuonare ancora oggi nel cuore degli ebrei anche i più laici ogni volta che sentono il lutto dei morti della Shoah, che si perpetua nella seconda e nella terza generazione<sup>14</sup>: un'espressione straordinaria ne è il fumetto *Maus* di Art Spiegelman. Opprime soprattutto il ricordo, forse più ancora che della malvagità dei nazisti e dei loro collaboratori, della indifferenza di quasi tutti gli altri; le parole degli ultimi messaggi nascosti o inviati dal ghetto di Varsavia insorto riaprono, ogni volta che le si rilegge, una ferita insanabile: "Il mondo tace; il mondo sa (non è pensabile il contrario), eppure tace. [...] Questo silenzio è incomprensibile e terrificante"<sup>15</sup>.

Ci sono poi motivi legati non alla memoria collettiva, ma a quella individuale per cui i figli e i nipoti di coloro che furono perseguitati sentono ancora la Shoah come una ferita che non si può rimarginare. E' stato scritto che "per la sua stessa definizione il progetto genocida dell'Olocausto decretava un destino collettivo per ogni individuo ebreo, che non poteva più rivendicare nessun'altra identità tranne quella di ebreo e il cui diritto all'esistenza, senza eccezioni, era revocato. Sta in questo la continuità del trauma trasmesso a coloro che sono venuti dopo"<sup>16</sup>.

Può accadere così che gli ebrei sentano la memoria della Shoah come una fedeltà, nel senso che il lutto non può e in fondo non deve essere elaborato, e che i non ebrei considerino proprio per questo quella memoria irrazionale, eccessiva, talvolta fanatica, e che, lungo la strada dei sinceri sentimenti di rispetto,

---

<sup>13</sup> Cfr. A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 254.

<sup>14</sup> Molti studiosi negli Stati Uniti hanno analizzato i rischi di un eccesso di identificazione: si vedano, tra gli altri, G. H. Hartman, *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust*, Indiana University Press, Bloomington 1996; M. Hirsch., *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Harvard University Press, Cambridge Ma. 1997; F. I. Zeitlin, *The Vicarious Witness. Belated Memory and Authorial Presence in Recent Holocaust Literature*, "History and Memory", X, 2, Fall 1998;; D. La Capra, *Writing History, Writing Trauma*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2000. Sulla memoria della seconda generazione, il principale riferimento è al libro della psicoterapeuta israeliana Dina Wardi *Le "candele della memoria". I figli dei sopravvissuti dell'Olocausto: traumi, angosce, terapia*, Sansoni, Firenze 1993 (ed. or. 1990). Sulla memoria della terza generazione, una giovane ebrea italiana ha scritto dei genitori, bambini al tempo della persecuzione in Italia: "Io sono una 'sopravvissuta' proprio come loro. [...] Il loro dolore diventa il mio; ogni tentativo di catarsi si infrange nel tentativo di recuperare quel passato, di avvicinarlo sempre di più alla loro speranza e, assumendola su di me, liberarli e liberarmi allo stesso tempo" (Franca Tagliacozzo Di Castro e Flavia Di Castro, *La memoria della persecuzione antiebraica: due generazioni a confronto*, "Parolechiave", n. 16, "Generazioni", 1998, p. 170). Sull stesso tema ha avviato una ricerca importante Raffaella Di Castro, che parla del "topos traumatico di rieferimento nella costruzione della mia identità: un'angoscia allo stesso tempo troppo vuota e troppo piena, troppo astratta e troppo intima" (dattiloscritto del suo progetto *La terza generazione della Shoah: 'testimoni del non provato'*, indirizzato al "Fondo di assistenza alle vittime della persecuzione nazista -L. 249/2000", p. 2).

<sup>15</sup> Cit. in B. Bettelheim, *L'olocausto una generazione dopo*, in *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano 1981 [ed. or. 1952], p. 101, n. 9.

<sup>16</sup> F. Zeitlin, *The Vicarious Witness* cit., pp. 35-36.

commiserazione e persino senso di colpa dei secondi nei confronti dei primi, si aprano all'improvviso inaspettati abissi sulle cui sponde separate gli uni e gli altri si ritrovano irreparabilmente divisi.

Per rendere la memoria della Shoah qualcosa di universale, e non di particolare, penso dunque sia necessaria una migliore conoscenza e comprensione del modo in cui gli ebrei la vivono. Ma l'altra cosa che mi sembra altrettanto indispensabile è il non limitarsi a quella memoria, ma riuscire a passare alla storia. Si tratta di una contraddizione fortissima tra due istanze entrambe imprescindibili, che per ora va assunta come tale, mantenendola aperta e cercando semmai di formularla il più chiaramente possibile. E' questo il punto più difficile, ma forse anche il più importante.

### 3. Il conflitto tra memoria e storia

- Circa il destino del conflitto fra memoria e storia, valga per tutti la fine che hanno fatto i Parchi della Rimembranza. Alla storia aggiungerei con forza l'arte.

- **Il giudizio severo dei testimoni è condiviso da tutti gli storici, a partire da Tuciddide, e io aggiungo che i testimoni hanno la pessima caratteristica, non solo di morire, ma anche quella di peggiorare mentre sono in vita, come faccio anche io.**

- L'arte presenta le sue difficoltà, salvo la sua sopravvivenza quasi eterna, che la fa diventare via maestra per salvare la memoria. Esistono capolavori assoluti come quello di Claude Lanzman, che hanno una caratteristica micidiale: non sono proiettabili. **Nessuno al mondo, che non sia uno squilibrato come noi, è in grado resistere alle 17 ore di "Shoah".**

- Bagno di realtà: al di là di quello che possono o non possono fare gli insegnanti, quello che fa lo storico o il testimone, è di parlare ogni anno per un'ora e rispondere per un'altra ora a domande che sono sempre le stesse, e, quasi sempre, stereotipe. **Esistono altri modi? Si tratta di seminare qualcosa nella speranza che germogli.**

Nel corso degli anni si è spesso manifestata una contrapposizione tra gli storici della Shoah - tra cui restano purtroppo molto rari i non ebrei - e i testimoni, forse perché vittime entrambi di quello che Omer Bartov ha definito "un qualche fallimento nella comunicazione e nella comprensione, un blocco emotivo che deriva da un eccesso di ansia, che deve essere indagato, per quanto debole sia la nostra speranza di raggiungerne le radici e portarlo interamente alla luce"<sup>17</sup>.

A questa ansia o a sentimenti simili va attribuita la lacerazione tra memoria e storia della Shoah, che si sono apparse reciprocamente la prima troppo emotiva, la seconda troppo arida. I testimoni hanno spesso sentito come un'offesa la freddezza della storia: Aaron Zeitlin, figlio di uno scrittore ucciso nella Shoah, ad esempio, in un articolo del 1962 su un giornale yiddish, "notava con tono rassegnato che si stava adattando la catastrofe ebraica a catastrofologia, facendone un campo di ricerca universitaria [e si pensi all'attuale moltiplicarsi negli Stati Uniti di corsi di Holocaust Studies!] [...] . Anche l'orrore più insostenibile sarebbe diventato, a tempo debito,

---

<sup>17</sup> O. Bartov, *Intellectuals on Auschwitz: Memory, History, and Truth*, "History and Memory", V, 1, spring-summer 1993, p. 90.



storia”<sup>18</sup>; Geoffrey Hartman, direttore della prima grande raccolta di videointerviste, prima di quella della Fondazione Spielberg, nel Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies nato nel 1982 presso l’Università di Yale, ha dichiarato che “l’immediatezza dei racconti in prima persona ha l’effetto del fuoco in quella gelida stanza che è la storia”<sup>19</sup>; Anita Tarsi, del gruppo di lavoro israeliano del Fortunoff, ricorda che uno dei più frequenti lamenti dei sopravvissuti intervistati è “il modo in cui l’olocausto viene ricordato nei libri di storia”<sup>20</sup>.

Dal canto loro, gli storici della Shoah hanno in genere ignorato o addirittura giudicato severamente i testimoni: “le trascrizioni delle testimonianze da me esaminate sono piene di errori per quanto concerne le date, i nomi delle persone, i luoghi, e mostrano con tutta evidenza una scorretta comprensione degli eventi stessi”<sup>21</sup>; “i ricordi angosciati dei sopravvissuti sono stati intessuti in una liturgia per quello che si è trasformato in un culto della rimembranza che [...] anche involontariamente, ha contribuito a separare la catastrofe ebraica dal suo contesto storico”<sup>22</sup>; “i sopravvissuti non costituiscono un campione delle comunità scomparse, [...] omettono in generale di collocare il quadro in cui si è svolto ciò che hanno vissuto, non nominano località precise. Il più delle volte [...] ho dovuto ricordarmi che quello che soprattutto cercavo essi non potevano darmelo”<sup>23</sup>. Queste ultime sono parole di Raul Hilberg, autore di una delle opere più importanti sulla Shoah<sup>24</sup>.

Forse questa lacerazione ha cominciato a sanarsi in una grande opera che non è ascrivibile né all’una né all’altra, ma le contiene entrambe: *Shoah* di Claude Lanzmann (1985), film di molte ore, non documentario, in cui molte narrazioni si incrociano, abolendo volutamente ogni distanza tra passato e presente. Le lodi di due grandi storici indicano forse una possibilità di riconciliazione tra memoria e storia della Shoah: Fiedländer ha parlato di “una qualche sorta di realismo allusivo o distanziato; la realtà è là nella sua durezza, ma percepita attraverso un filtro: quello della memoria (distanza nel tempo), quello della dislocazione spaziale, quello di una qualche sorta di margine narrativo che lascia l’indicibile non detto”<sup>25</sup>. E Pierre Vidal-Naquet: “Perché un film come *Shoah* è una grande opera storica e non, per esempio, un insieme di racconti? [...] le testimonianze si incastrano e si confermano a vicenda,

---

<sup>18</sup> Cit. in R. Hilberg, *La politique de la mémoire*, Gallimard, Paris 1996 [ed. or. 1994], p. 132.

<sup>19</sup> Cit. in A. Wieviorka, *L’era del testimone*, Raffaello Cortina, Milano 1998 [ed. or. 1997], p. 85.

<sup>20</sup> *Survivors’ Testimonies as a Channel of Communication between Generations*, in M. Cling e Y. Thanassekos sous la direction de, *Ces visages qui nous parlent*, Fondazione Auschwitz di Bruxelles, 1994, p. 149.

<sup>21</sup> L. Dawidowicz, *The Holocaust and the Historians*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1981, p. 177.

<sup>22</sup> A. Mayer, *On the Poverty of Remembering and Forgetting the Judeocide*, “Radical History Review”, 56, spring 1993, p. 16.

<sup>23</sup> R. Hilberg, *La politique de la mémoire* cit., p. 127.

<sup>24</sup> Cfr. R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d’Europa*, 2 voll., Einaudi, Torino 1995 (va sottolineato il ritardo della traduzione: la prima edizione, arricchita nella seconda del 1985, era uscita negli Stati Uniti nel 1961).

<sup>25</sup> S. Friedländer, *Probing the Limits* cit., p. 17.

nella nudità della parola e della voce. Abbiamo qui la prova assoluta che lo storico è anche un artista”<sup>26</sup>.

Questo film, come il fumetto *Maus* che ho prima ricordato, mostra che l’arte può essere una delle vie maestre per salvare la memoria. L’altra via è la storia, che oggi diventa, con un paradosso solo apparente, la vera custode e paladina della memoria proprio nella misura in cui se ne differenzia. La premessa di questo discorso, che accenno appena, è il fermo rifiuto di ogni idea di indicibilità della Shoah, analoga a quella di cui prima dicevo del male assoluto. E’ vero che la Shoah sfida le consuete categorie storiografiche, ma non per questo non deve essere oggetto di analisi storica: anzi, la storia si rivela sempre più indispensabile. Ha scritto François Bédarida: “La storia, scienza del relativo e del finito, si trova di fronte a un fenomeno radicalmente altro. Lo storico è afferrato dall’assoluto e dall’infinito: l’assoluto del male, [...] l’infinito della morte di massa. [...] Tuttavia, è indispensabile pensare storicamente Auschwitz, rifiutare di lasciarsi trascinare in un ‘buco nero’, fuori del tempo. Si deve integrarlo alla storia, invece di sottrarlo ad essa concedendo la shoah alla pura irrazionalità”<sup>27</sup>.

Questo è reso ancor più necessario dalla lotta contro il cosiddetto revisionismo, che da circa vent’anni si è andato sviluppando in forme sempre più sottili: di fronte agli “assassini della memoria”, la sua difesa non può non assumere la forma della storia, che riprende così compiti antichi di *pietas* e di riscatto. Proprio Yerushalmi che così bene aveva in *Zakhòr* distinto la storia dalla memoria collettiva, in un testo successivo, pur ribadendo che la storiografia ricostruisce sì “un passato perduto, ma non quello che ognuno sente di aver perduto”, la invoca: “La storiografia, continuo a insistere, non può fungere da sostituto della memoria collettiva [...]. Ma la dignità sostanziale della vocazione storica rimane e il suo imperativo morale mi sembra, oggi più che mai, pressante. Nel mondo in cui viviamo il problema da affrontare non è più solo il declino della memoria collettiva e la sempre minore consapevolezza del proprio passato; è la violazione brutale di quanto la memoria ancora conserva, la distorsione deliberata delle testimonianze storiche, l’invenzione di un passato mitico costruito per servire i poteri delle tenebre. Soltanto lo storico, con la sua rigorosa passione per i fatti, per le prove e le testimonianze, che sono determinanti nel suo fare, può realmente montare la guardia contro gli agenti di oblio, contro coloro che fanno a brandelli i documenti, contro gli assassini della memoria [...]. E’ lecito pensare che il contrario di ‘oblio’ non sia ‘memoria’ ma *giustizia?*”<sup>28</sup>.

Questa giustizia sarà possibile se e quando la storia della Shoah troverà, in un futuro forse lontano, le vie per riconciliarsi con la memoria. Nel frattempo, occorre cercare in ogni modo di fare di quest’ultima un uso rispettoso e corretto e di non nascondersi i gravi problemi che le stanno dietro.

---

<sup>26</sup> P. Vidal- Naquet, *Gli assassini della memoria* cit., p. 108.

<sup>27</sup> F. Bédarida, *La Shoah dans l’histoire: unicité, historicité, causalité* (comunicazione a un convegno a Tel Aviv del 1995), “Esprit”, n. 235, août-septembre 1997, p. 213.

<sup>28</sup> Y. H. Yerushalmi, *Riflessioni sull’oblio*, in Aa. Vv., *Usi dell’oblio*, Pratiche Editrice, Parma 1990, pp. 23-24.