

“ALLA MEMORIA DEI SENZA NOME È CONSACRATA LA COSTRUZIONE DELLA STORIA”. UNA RILETTURA DEL NOVECENTO COME CAMPO DI BATTAGLIA.

Posted on 29 Marzo 2013 by Storia e Futuro



Categories: [Numero 31 - Marzo 2013](#), [Numero 31 - Percorsi](#), [Numero 31 - Rubriche](#), [Percorsi](#)

Tag: [Antifascismo](#)



di **Andrea Girometti**

L'ultimo testo di Enzo Traverso – *Il secolo armato. Interpretare le violenze del Novecento* (Milano, Feltrinelli 2012 traduzione de *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle*, Éditions La Découverte, Paris 2011) – è un tentativo di dar conto di una concezione della storia come campo di battaglia, assumendo come *oggetto* di riflessione il Novecento, o alcune sue *sezioni* ritenute più sensibili. Sin dall'introduzione "il trapasso del Novecento" (p. 9), fotografato da Eric Hobsbawm in *The Age of Extremes* (Hobsbawm 1995), è il punto d'inizio delle argomentazioni di Traverso. La cesura dell'89, simbolicamente e concretamente condensata nella caduta del Muro di Berlino e nell'implosione del "socialismo reale", decreta la fine del "secolo breve", "il *momentum* di un'epoca di transizione" (p. 10). Di fatto mutano "le coordinate politiche ed epistemiche" che alimentano *le letture* della storia – letture che si danno sempre al presente – creando un nuovo *sensu comune*, esito di rapporti di forza mutati e dei relativi processi egemonici. *Coordinate* che Traverso identifica nell'antitotalitarismo liberale, nell'umanitarismo consensuale e nella naturalizzazione dell'ordine dominante (p. 11) e *mutamenti* (nel pensare e scrivere la storia) che si condensano nella "nascita della storia globale", nel "ritorno dell'evento" e nell'"emergere della memoria" (p. 11). Il venir meno dell'antagonismo dettato dalla "guerra fredda" ha in tal senso liberato la prospettiva storica, moltiplicando i punti d'osservazione ed intrecciandoli in una dimensione spaziale che si è fatta sempre più estesa. Con un'innegabile "provincializzazione" dell'approccio eurocentrico (Chakrabarty 2004). A ciò si è associata, valorizzando anche un'osservazione retrospettiva, una rivalutazione dell'evento come *scarto* e *via di fuga* rispetto ad un *disegno* che privilegiava un'intelaiatura tendenzialmente deterministica in cui l'evento – ricorda l'autore citando Braudel – si manifestava come "agitazione in superficie", tassello di una trama in gran parte (pre)scritta e non *sensoria* di mutamenti improvvisi, per quanto non scissi da sommovimenti strutturali, condensati in quelle "biforcazioni", "crisi" e "cataclismi storici (guerre, rivoluzioni, violenze di massa)" che hanno costellato il Novecento. Senza che fosse possibile coglierne *ex ante* lo svolgimento e gli esiti. Da ciò l'esigenza di riflettere sull'"intreccio delle [diverse] temporalità storiche" (p. 13). Di più: sull'incontro tra memoria e storia, su *come* – per riprendere una formulazione del filosofo marxista Daniel Bensaïd (alla cui memoria Traverso ha dedicato il libro) – "le falde freatiche della memoria collettiva" hanno impattato sullo "scintillio simbolico dell'evento storico" (Bensaïd 2010). È in effetti il (ri)fiorire di memorie rimosse e considerate irrilevanti che ha indubbiamente caratterizzato la fine del XX secolo. Allargando il campo di ricerca e le fonti da cui attingere, senza tacere sui rischi di un'assimilazione o di una dicotomizzazione inappellabile tra ambiti – storia e memoria – irriducibili. Dalla svalorizzazione delle memorie *impure*, in quanto segnate dall'aspetto soggettivo, rispetto al rigoroso discorso che si vuole scientifico, alla "ossessione della memoria" che *dimentica* gli scenari e le trame complesse in cui era (ed è) *presa*. Come cercare di coniugare narrazione storica e ri-memorizzazione se non avvalendosi di una storia critica dei concetti (in cui forse si può cogliere un'affinità con l'epistemologia storica francese. Cutro 2010)? S'impone, pertanto, una disamina degli strumenti che si decide di *mettere al lavoro*, – in un'analisi che non può ridursi a

mera contestualizzazione, né all'applicazione di strumenti che si vogliono già predisposti ed utilizzabili in ogni caso o, ancora, secondo criteri che subordinano la lettura del passato alle *lenti* attuali. Di fatto – sostiene l'autore – si assisterebbe ad un impoverimento dell'ermeneutica storica. Il metodo utilizzato da Traverso pone in sequenza almeno quattro momenti tra loro interconnessi: contestualizzazione, storicismo critico, comparativismo, concettualizzazione. Esso è peraltro inscindibile da un'"influenza sotterranea" esercitata dall'opera di Walter Benjamin. Dalla sua riflessione sull'indissociabilità di passato e presente nell'ottica di un critica dello storicismo positivista, del "tempo omogeneo e vuoto" che lo contraddistingue, manifestandosi, in modo più o meno consapevole, sotto forma di apologia dei vincitori. Temporalità, quest'ultima, in cui teleologia, ineluttabilità e *chiusura* del passato si contrappongono ad "una visione della storia come processo aperto" (p. 18), alla riattivazione/irruzione del passato (incompiuto) nel presente, alla *potenza* del ricordo come "promessa di redenzione" inappagata. Per questo assumere la posizione dei vinti significa mantenere sul passato "uno sguardo più penetrante e critico" (p. 19). E, dunque, anche epistemologicamente più denso di *effetti* euristici. È a partire da questi assunti, da una critica delle illusioni storiciste, così come dalla presa d'atto dell'esaurimento delle utopie intrinseche ai processi rivoluzionari – in altri termini dalla storia ridotta a "campo di rovine" dopo Auschwitz e dall'ingenua rottura "messianica" che ha *incontrato* "l'arcipelago Gulag" – che l'autore muove le sue analisi. Mantenendo l'inevitabile inquietudine di non riconciliato con l'ordine esistente.

Il primo capitolo (pp. 23-44) è dedicato alla figura complessa dello storico inglese Eric Hobsbawm. Ai punti di forza e ai limiti (e alle contraddizioni) che ne hanno costellato la produzione teorica. Occorre precisare che il saggio è stato redatto prima della scomparsa dello storico inglese. Ed una versione ridotta era già stata pubblicata nel 2009 su "La Revue des Livres et des Ideas". L'opera di più vasta eco di Hobsbawm – *Il secolo breve* – in qualche modo rappresenta una *matrice* delle narrazioni di fine secolo. L'ultimo momento di una tetralogia (non pianificata) che nei suoi primi tre volumi – *Le rivoluzioni borghesi: 1789-1848; Il trionfo della borghesia: 1848. 1875; L'età degli imperi: 1875-1914* – ha identificato l'esistenza di un "lungo XIX secolo": compreso nell'arco temporale che va "dalla rivoluzione francese alle trincee del 1914" (p. 25). Traverso, peraltro, individua almeno "due" Hobsbawm: l'autore dedito alla storia sociale, che "dal basso" analizza e *dà voce* alle classi lavoratrici e alla "resistenza contadina alle *enclosures*" (p. 26), e il redattore delle grandi sintesi storiche che guarda la storia "dall'alto", *errore* imputato dallo stesso Hobsbawm alla storiografia tradizionale del movimento operaio. In tal senso i limiti della tetralogia sono di natura diversa: dall'accenno, non analizzato, della *sfasatura* tra rivoluzioni sociali borghesi e persistente conservatorismo politico aristocratico, alla centralità attribuita alle rivoluzioni industriali e ai processi di modernizzazione che in realtà si affermeranno come tendenza generale solo nell'ultima fase del "lungo" XIX secolo in un'Europa che nel suo complesso rimaneva rurale. Sino al carattere eurocentrico delle periodizzazioni proposte, e, dunque, non generalizzabili in una prospettiva di storia *globale*. Quanto, ad esempio, rappresentano autentiche rotture o mutamenti di fase la rivoluzione francese o la Grande guerra per la storia dell'Africa rispetto al Congresso di Berlino o agli anni della

decolonizzazione (1960)? E la stessa "età dell'oro" (1945-1973), corrispondente all'espansione dei consumi e delle politiche di *welfare*, quanto è effettivamente *normativa* se al di fuori dell'Occidente riguardò esclusivamente il Giappone? Su ciò che queste periodizzazioni *dimenticano* Traverso è molto netto:

benché rifiuti qualsiasi atteggiamento condiscendente ed etnocentrico nei confronti dei paesi "poveri e arretrati", Hobsbawm fa della loro subalternità un truismo che a tratti ricorda la tesi classica di Engels (di origine hegeliana) sui "popoli senza storia". A suo parere, questi paesi hanno conosciuto dinamiche "derivate e non originali". La storia si ridurrebbe sostanzialmente ai tentativi delle loro élite "di imitare il modello da loro sperimentato in Occidente", vale a dire lo sviluppo industriale e tecnico-scientifico "nella variante capitalista o socialista". Analogamente, Hobsbawm sembra giustificare il culto della personalità instaurato da Stalin in Urss, considerandolo adatto ad una popolazione contadina la cui mentalità sarebbe stata simile a quella delle plebi occidentali dell'anno Mille" (p. 31)

Critiche peraltro rintracciabili in altri autori come i rappresentanti dei *Subaltern Studies* – in particolare Traverso cita Ranajit Guha – o, ancora, in Edward Said, del tutto sorpreso di come uno studioso che si è distinto per aver criticato l'eurocentrismo della storiografia tradizionale ed esplorato le "tradizioni inventate" abbia potuto rappresentare le società non occidentali come ambiti in cui opera una storia "derivata e non originale". Quasi a vedere ricalcata l'ambivalente posizione marxiana di denuncia dell'imperialismo britannico, pur intravedendovi una "missione" *oggettivamente* civilizzatrice. I milioni di morti per carestie, non derubricabili a fenomeni naturali, passano in secondo piano e non sembrano l'effetto diretto dell'impresa coloniale. Nasce il mito dell'"inferiorità" degli imperi asiatici, quando in realtà la "superiorità" occidentale è definibile – brutalmente – nel fatto che "gli europei diventarono molto più bravi ad uccidere" (Bayly 2007). Periodizzare, dunque, diventa un atto opinabile, da sottoporre costantemente a critica. Allo stesso tempo – ricorda Traverso citando il politologo norvegese Tobjorn L. Kuntsen – se si prova ad accostare la rilettura del socialismo sovietico data da Hobsbawm nel *Secolo breve* con quella di Furet ne *Il passato di un'illusione*, i registri di scrittura ricalcano, nel primo caso, la tragedia, nel secondo, la commedia. Per Furet comunismo e fascismo sono *parentesi* destinate a perire quando ne viene smascherata l'insussistenza, restaurando ciò che volevano distruggere: la democrazia liberale. Una sorta di orizzonte ultimo che coincide con l'*happy end*. Per Hobsbawm, pur non tacendo sugli orrori del socialismo reale, quest'ultimo diventa *impossibile altrimenti*. Fallito come alternativa di sistema, paradossalmente ha soccorso e salvato più volte il suo nemico – il liberalismo –, concorrendo a trasformarlo grazie all'affermazione del *welfare state* e del suffragio universale. Conquiste, a dire il vero, sempre più a rischio di svuotamento progressivo... Una missione salvifica e sacrificale quella giocata dal "socialismo reale". Criticabile ma ineluttabile nel suo dispiegarsi, dove l'*evento* – il gulag (ma anche Auschwitz) – si stempera nella "lunga durata". Sussulto in una linea che sembra già tracciata.

Il secondo capitolo – *Rivoluzioni* (pp. 45-64) – prova a ricostruire – *dopo* il 1989 – le *cesure* determinate dal 1789 e dal 1917 sulla base delle letture che ne hanno dato François Furet e Arno Mayer. Il primo declina la sua interpretazione della rivoluzione francese e del bolscevismo privilegiando la matrice ideologica alla base di ogni regime. L'“ideocrazia” come fattore essenziale (e destoricizzante) che spiega i fenomeni storici. Sfuma, dunque, la contrapposizione tra il momento costruttivo (1789) e quello distruttivo (1793) della rivoluzione, già sostenuta da Furet in studi precedenti, in nome di un indissolubile legame dei due “momenti” a loro volta *pars destruens* di un processo (provvidenziale) già segnato nel cammino verso la democrazia liberale, “destino naturale del mondo occidentale” (p. 48). L'*incontro* con storici conservatori come Tocqueville e Cochin è alla base di tale svolta. La rottura rivoluzionaria altro non è che il risultato della *specificità francese* – dell'“accentramento politico patologico e dei privilegi eccessivi concessi all'aristocrazia e alla chiesa” (p. 47) –, non certo l'esito di uno scontro storico tra forze sociali antagoniste. Alla teleologia marxista, o di una *corrente* maggioritaria del marxismo, che legge il susseguirsi di rotture rivoluzionarie come processo *necessario* ed ineluttabile, determinato dalla dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione, si preferisce il dispiegamento di processi di “lunga durata” con un *telos* a dettarne l'approdo. Sicuro. La rivoluzione, dunque, priva di ancoraggi *materiali* nelle pieghe socio-economiche di una determinata formazione sociale, si (auto)alimenta solo su un *solipsistico* piano politico-ideale – “la filosofia dell'Illuminismo e il suo progetto di rigenerazione dell'uomo” (p. 48) – *destinato* a perire. L'invenzione dell'ideocrazia diventa la matrice della rivoluzione francese, come noterà anche Patrice Gueniffey (Gueniffey 2000), ma in questo caso l'ideologia ne sarà il prodotto e non la forza propulsiva. È la rivoluzione in quanto tale – qualsiasi rivoluzione – che porta *in sé* il germe del Terrore, il suo esito “naturale”. Il giacobinismo ne rappresenta l'archetipo applicabile anche al bolscevismo. Destoricizzata, nel suo carattere ad un tempo *singolare* e *interrelato*, la rivoluzione agisce solo sul piano di una *meccanica concettuale*. Difficile non intravedervi, afferma Traverso, la riedizione di una “metafisica” del Terrore. Di più: la tentazione di una spiegazione moncausale di un fenomeno storico complesso e *aleatorio* in cui l'ideologia smette di essere “un fattore che interagisce con altri in un dato processo storico” (p. 50) e si compatta in una “logica totalitaria” che si pone – indistintamente – alla base delle tragedie rivoluzionarie. Logica totalitaria che invece va distinta dal “dispotismo della libertà” come logica specifica che *attraversa* il Terrore ed avrà come esito la rimessa in discussione del progetto di liberazione originario. Esito non prevedibile *ex ante*, ma frutto dell'incontro/scontro tra rivoluzione e contro-rivoluzione. A questo punto la rivoluzione per Furet non può che diventare “il trionfo dell'illusione della politica” e “la parabola del comunismo [...] l'evoluzione autarchica di un concetto, in cui la storia sociale si ritira per lasciare il posto all'ascesa e al crollo di un'illusione” (p. 52). Paradossalmente, dopo la caduta del Muro di Berlino – osserva Traverso –, lo stesso finalismo marxista, che faceva del giacobinismo un *momento* dell'epopea rivoluzionaria giunta a compimento nell'Ottobre, viene assunto seppur mutato di segno: il Gulag (a questo è ridotto il progetto comunista) e il Terrore si richiamano a vicenda, inscindibilmente. Non ci sono scarti, né via di fuga possibili. Pertanto, l'implosione del “socialismo reale” consente a Furet di recuperare il liberalismo “dal suo retaggio rivoluzionario [...] consacrandolo infine come orizzonte

insuperabile della storia" (p. 52).

Qual è invece la lettura che fornisce Arno Mayer? Di sicuro non vi è una condanna della rivoluzione come in Tocqueville e Furet, ma il suo carattere di "furia" fa sì che il terrore ne diventi "un momento consustanziale, strutturante, ineludibile" (p. 54). Il paradigma è costituito dal 1789. Con esso emerge il carattere di *nuovo ordine* prodotto da un rivolgimento piuttosto che il ritorno all'ordine antico. Un nuovo ordine che va a colmare un vuoto di potere al "culmine di una crisi sociale e politica" (*Ibidem*). All'influenza machiavelliana citata da Mayer si associa, secondo Traverso con più forza, quella esercitata da Carl Schmitt. In altri termini vi s'intravede un esempio di "dittatura sovrana" come "potere costituente radicalmente sovversivo, fondatore di una nuova legittimità" (*Ibidem*), in cui la violenza svolge un ruolo essenziale, seppure non assimilabile alla violenza restauratrice dell'antico ordine. Per Mayer non c'è rivoluzione senza contro-rivoluzione, e quest'ultima non è il mero ritorno, idealizzato, allo *status quo*, ma (*re*)azione attiva, in cui si coinvolgono le folle, diventando essa stessa sovversiva e a suo modo "rivoluzionaria". Il terrore diventa il *risultato* di questo scontro ed è esercitato *in primis* dal basso. I giacobini avevano tentato di organizzare la violenza rivoluzionaria, ma, secondo Mayer, è la sua esteriorizzazione nelle guerre napoleoniche a rappresentarne la principale ricaduta, diffondendone le conquiste sociali e politiche. Allo stesso modo per l'Unione Sovietica la violenza rivoluzionaria è indissociabile dal "terrore bianco", e l'affermazione staliniana – vista l'impossibilità di esportare il socialismo – non poteva che avviare l'"internalizzazione" del processo rivoluzionario. Caratterizzato da un ripiegamento all'insegna di una "modernizzazione autoritaria" che prolungherà il terrore sino alla fine della seconda guerra mondiale. In quest'ottica, osserva Traverso, i processi rivoluzionari (e contro-rivoluzionari) vengono letti come *blocchi monolitici* (p. 60). Non si danno autentiche *rottture* ma solo diversi passaggi di un unico percorso. Si considera ineluttabile l'avvento sia dell'Impero napoleonico sia del totalitarismo staliniano. Per stare solo a quest'ultimo, si ritengono inessenziali i dibattiti che dividevano i rivoluzionari russi in merito alla dittatura, alle libertà pubbliche, al rapporto tra partito e soviet, tra democrazia e pianificazione. Una storicizzazione della rivoluzione diventa invece necessaria per non rimanere prigionieri dei miti (così come di spiegazioni mono-causali o tendenzialmente monolitiche), anche se eliminarli non basta e probabilmente risulterebbe impossibile. Le tendenze emancipatrici e totalitarie che hanno attraversato, intrecciandosi, il Novecento, le ritroviamo nel *complesso* movimento comunista. In particolare l'attrazione che provocò nella sua prima sequenza è indiscutibile, se è vero che un ex comunista come Arthur Koestler ricordando – nella sua autobiografia (Koestler 1990) – di aver sbagliato per "ragioni giuste", non esitava ad aggiungere: "coloro che schernirono la Rivoluzione russa sin dall'inizio lo fecero per ragioni meno onorevoli dei nostri errori. C'è un mare di differenza tra un innamorato deluso e persone incapaci di amare" (p. 64)

Il terzo capitolo – *Fascismi* (pp. 65-86) – si sofferma su tre storici – George L. Mosse, Zeev Sternhell ed Emilio Gentile – che hanno fortemente innovato l'interpretazione dei fascismi, occupandosi prioritariamente di singole esperienze, seppure vincolati da una prospettiva comparativa. Innominato, nel titolo del capitolo, ma in qualche modo *trait d'union* essenziale, è lo storico Renzo De

Felice, che già nel 1983 – sottolinea Traverso – “indicava in Mosse, Sternhell e Gentile [allievo dello stesso De Felice], oltre al sociologo argentino Gino Germani, gli studiosi che avevano fornito i contributi più importanti e innovativi all'analisi del fascismo dalla fine degli anni sessanta” (p. 67). Analisi ed interpretazioni centrate sulla priorità riservata alla dimensione ideologico-culturale e “dall'interno” dei fascismi, in opposizione alle correnti storiografiche antifasciste – esterne – ritenute epistemologicamente povere. Ciò che accomuna i tre storici, nella lettura che danno del fascismo, è considerare quest'ultimo, ad un tempo, “una rivoluzione, un'ideologia, una visione del mondo e una cultura” (*Ibidem*). Esso, in effetti, intendeva costruire una “società nuova” tramite una “rivoluzione di destra” (Gentile 2005) con alla base le classi medie; riformulava l'ideologia nazionalista in una prospettiva alternativa al conservatorismo, al liberalismo, e, ovviamente, al marxismo; si declinava come visione del mondo *specificata*: s'inscriveva in una filosofia della storia centrata sull'idea di “uomo nuovo”, presentandosi come “destino provvidenziale della nazione”; infine era una cultura perché si prefiggeva di “trasformare l'immaginario collettivo, modificare gli stili di vita, eliminare qualsiasi frattura tra sfera pubblica e privata” (*Ibidem*). Ma esiste una concezione “autonoma” e coerente del fascismo, non improntata in chiave meramente antagonista? È quello che tentano di dimostrare i tre storici, smarcandosi, ad esempio, dalle posizioni di Norberto Bobbio che vi vedeva un amalgama di enunciazioni *in negativo* coniugate con il recupero di valori autoritari e conservatori, dunque tutt'altro che moderni e rivoluzionari: “ordine, gerarchia, obbedienza”. Valori peraltro rielaborati in una “sintesi nuova” in cui – ricorda Traverso – militarismo e imperialismo trasformavano il rigetto di democrazia e uguaglianza “in culto per l'ordine nazionale e razziale, l'ideale cavalleresco in culto vitalista e irrazionalista della lotta, l'idea di forza in progetto di conquista e dominio, il principio di autorità in visione totalitaria del mondo” (p. 68). Un “modernismo reazionario”, dunque? È una categoria fuori fuoco per i tre storici. Innanzitutto perché il fascismo non è letto in termini reazionari, bensì rivoluzionari, per quanto *sui generis*. Un modernismo fascista o una modernità totalitaria direbbe Gentile. La “nazionalizzazione delle masse”, di cui parla Mosse (Mosse 1993), è alla base della genesi fascista. La loro mobilitazione ad opera del fascismo è il *movimento* – per quanto illusorio – di renderle protagoniste. Ma è un connotato della modernità, osservabile anche in altre esperienze ideologicamente non assimilabili. La *costruzione* di una *religione civile* le accomuna, condensandole in una serie di riti collettivi in cui *riconoscersi*. Per Gentile vi è uno scarto rispetto alla benjaminiana *estetizzazione della politica*, anche se non sembra ammettere che l'intento fascista nella mobilitazione delle masse fosse – ricorda Traverso citando Siegfried Kracauer – “ornamentale”. A loro volta, sia Mosse che Sternhell, così come Gentile, non identificano fascismo e comunismo, pur rilevando la comune avversione antiliberal. Il carattere rivoluzionario di entrambi non ne oscura le direzioni antitetiche: la trasformazione socio-economica contrapposta ad una “culturale, morale, psicologica e politica”. Di più: il fascismo non si prefiggeva di abbattere il capitalismo e si contrapponeva frontalmente alla tradizione Illuministica con cui il comunismo intratteneva per lo meno un rapporto di filiazione. Mosse, prediligendo un'interpretazione del fascismo fondata sugli aspetti culturali, intravede proprio “nel rifiuto dell'illuminismo il tratto distintivo dell'ideologia *völkisch*” (p. 73). Rifiuto che corrisponde ad una continuità con lo “stile politico del giacobinismo” (p.

74) incentrato su riti e miti collettivi della nazione. È questo elemento che viene radicalizzato, anche se Mosse sembra non tener sempre conto di cosa implicava il rigetto dei valori proclamati dalla rivoluzione francese. Diversamente da Mosse, Sternhell concepisce il fascismo come un "archetipo ideologico" (Sternhell 1988) radicalmente anti-illuminista. In tal senso scompare qualsiasi accenno ad una determinazione – anche se in via non esclusiva – sociale. Di più: è esclusa una normatività della storia sociale. Per lo storico israeliano di origine polacca il fascismo è una corrente ideologica sorta in Francia all'epoca dell'*affaire Dreyfus* e "naturalmente sfociata nel regime di Vichy nel 1940" (p. 75). Ed è il prodotto di un *incontro che ha fatto presa* – per usare una terminologia althusseriana – tra una destra rivoluzionaria, nazionalista e populista, e una sinistra che, dopo una "revisione" (antimaterialista) del marxismo e la liquidazione dell'eredità illuminista, aveva assunto una prospettiva nazionalista. Scorrono i nomi dei padri spirituali di questa nuova sintesi: Maurice Barrès e Georges Sorel, ma anche i primi teorici del "socialismo nazionale" Georges Valois e Jules Sury. Un'ideologia maturata gradualmente e rafforzata da eventi esterni, come l'avvento al potere di Mussolini in Italia, che ebbe come laboratorio la Terza Repubblica francese grazie all'emergere di determinate figure intellettuali. Il fascismo come filiazione intellettuale – osserva Traverso – è tuttavia il limite maggiore della lettura operata da Sternhell. Diversamente, né a Mosse né a Gentile sfugge la centralità incarnata dalla deflagrazione del primo conflitto mondiale nella genesi del fascismo. La sua stessa possibilità di affermazione. Il declino dell'ordine liberale, l'inasprimento antidemocratico ed aggressivo del nazionalismo e l'esperienza della trincea come fulcro per un rimodellamento della società su basi militari – analogamente al "miliziano del lavoro" jungeriano – ne rappresenteranno i principali effetti. L'interpretazione di Sternhell sembra invece tratteggiare le condizioni ideologiche *prefasciste*, salvo dare la stessa rilevanza agli animatori di piccoli gruppi intellettuali ottocenteschi e ai dirigenti dei partiti di massa degli anni trenta. Così come risulta impossibile estendere il modello fascista francese alle varianti tedesche e spagnole, dove non si riscontra alcuna origine di sinistra. Complessivamente – osserva Traverso – i tre storici sottovalutano l'anticomunismo come matrice fondante e legittimante – per quanto non esclusiva – di *ogni* esperienza storica fascista. In quest'ottica – cioè contrapposto alla stagione *aperta* dal bolscevismo – esso si manifestò come "un fenomeno tipicamente *controrivoluzionario*" (p. 78). Non può che definirsi (e trovare le sue radici più profonde) in termini opposti rispetto alla rivoluzione comunista, e solo in tal senso è possibile qualificarla come una "rivoluzione contro la rivoluzione". Il carattere "rivoluzionario", tuttavia, si stempera ulteriormente se si ricorda che esso divenne regime grazie a vie legali (ad eccezione della Spagna) e senza sovvertire mai la struttura economica esistente. Tanto che non vennero modificate significativamente le forme di proprietà (privata) e si procedette all'inclusione delle vecchie élites militari, economiche e burocratiche. La continuità con la tradizione conservatrice ed il sostegno – più o meno esplicito – delle vecchie classi dirigenti sono, dunque, elementi essenziali per comprendere l'origine e l'egemonia fascista. Infine, da un punto di vista metodologico, quanto è epistemologicamente più valido un approccio che tenta di comprendere il fascismo "dall'interno" evitando qualsiasi giudizio etico-politico *esterno*? Per Traverso i tre storici (ma anche De Felice) hanno sicuramente colto alcuni elementi prima scarsamente valorizzati, ma a costo

di *sviste* macroscopiche. A partire dalla portata della violenza fascista che rischia di rimanere simbolica – in un'interpretazione che predilige gli elementi culturali e ideologici – se non si stabilisce un rapporto empatico con le sue vittime. Una sorta di *osservatorio antifascista*, seppure senza anteporre la battaglia ideologica alla rigorosità dell'analisi. È una scelta irrinunciabile se si vuol continuare a far luce su quel "campo magnetico" (p. 83) che fu il fascismo degli anni trenta e le violenze di massa che, a varia intensità, perpetrò. Nell'inevitabile "uso pubblico della storia" rimuovere questa scelta, come è successo in Italia nella fase di rinnovamento dei paradigmi interpretativi del fascismo, in nome di una "rivendicazione neopositivistica" (p. 85) che sembrerebbe pretendere uno studio della storia *fuori dalla storia* neutralizzando ogni riferimento assiologico, ha significato sovrapporre comprensione e legittimazione in nome di una "riconciliazione nazionale" in cui l'antifascismo veniva ridimensionato ed il fascismo espunto delle sue peggiori colpe. Tutto ciò non senza una banalizzazione mediatica.

Se la storia dei fascismi è innegabilmente una storia *complessa* e allo stesso tempo impossibile senza l'assunzione di uno sguardo *non neutrale*, una riflessione storica sul nazionalsocialismo è "indissociabile da un uso pubblico del passato, segnato prima dalle fatture politiche della guerra fredda e poi dall'emergere dalla memoria, ebraica e tedesca" (p. 87). La stessa congiunzione nazismo-Shoah come campo d'indagine unitario – ricorda Traverso – è piuttosto recente. E deve la sua ascesa al declino di un'interpretazione storica del nazismo come *potere monolitico penetrato nella società ed impenetrabile dalla società*. Un *totalitarismo perfetto* con conseguente – comoda – *reductio ad Hitler* (*Ibidem*). L'avvento della storia sociale e di una generazione di storici attenti alle "forme di modernizzazione [...], alle strutture dello stato nazista e alla vita quotidiana dei tedeschi sotto il nazismo" (pp. 87-88) ha decretato un cambio di paradigma e di punto d'osservazione. La tematizzazione della Shoah sia nel dibattito pubblico che in termini di ricerca specialistica avviata negli anni '80 decretò la "fine dell'isolamento". Sottratto alla pervasività della *determinante* totalitaria, lo sterminio degli ebrei sollevava nuovi interrogativi sul rapporto tra potere e società (non confinate alla sola Germania), e, per stare al solo caso tedesco, su quella singolare "sincronizzazione di due temporalità: quella della vita quotidiana dei tedeschi comuni durante la guerra e, quella del tutto eccezionale, dei campi di sterminio" (p. 88).

Il carteggio tra Martin Broszat e Saul Friedländer (Broszat, Friedländer 1988) – su cui si sofferma Traverso nel quarto capitolo (pp. 87-104) – è un tentativo, impervio, di storicizzazione del nazismo. Da un lato Broszat, storico tedesco, "già direttore dell'Institut Für Zeitgeschichte di Monaco", che, diciannovenne, aveva fatto parte della Gioventù hitleriana; dall'altro, Friedländer, israeliano di origine ceca, docente di storia presso diverse università (Tel Aviv, Los Angeles, Ginevra) scampato alle persecuzioni "grazie alla protezione di una famiglia cattolica francese" (pp. 89-90). L'uno studioso del nazismo "dall'interno", l'altro "dall'esterno", nonché da scampata vittima. A rendere significativo questo *incontro* è il riconoscimento, reciproco, dell'eterogenea prospettiva da cui muovono singolarmente le loro indagini sul nazismo quale comune oggetto di ricerca. Broszat intendeva denunciare la tendenza a mettere tra parentesi "la storia tedesca degli anni 193-1945" anteponendo

un giudizio morale (e politico) all'esigenza di indagare le dinamiche di quell'arco temporale, abbandonando "ogni sforzo di capire il nazismo" (p. 90). Una spiegazione a partire dal suo esisto – Auschwitz – è una non spiegazione, sottolinea lo storico tedesco. Tanto più se quell'epilogo sanguinoso "è iscritto profondamente nella coscienza storica dei nostri contemporanei ma era assente dalla mente degli attori dell'epoca" (p. 91). Lo sterminio degli ebrei era percepito come secondario sia dalla maggior parte della popolazione tedesca, sia dagli Alleati. Ma in tal modo, per Broszat, veniva occultata "la tradizione tedesca non nazionalsocialista" che era necessario fare emergere. Da qui le ricerche promosse dallo storico di Monaco sulla vita quotidiana in Baviera durante gli anni trenta e quaranta. E i risultati dissonanti rispetto alle interpretazioni egemoni: dal carattere non monolitico del potere nazista, agli *scarti* tra dinamiche sociali e rappresentazioni di regime, sino gli ampi dissensi sulle violenze perpetrate durante la Notte dei cristalli, mentre il consenso al regime verteva principalmente sulla propaganda populista piuttosto che sull'autentica hitleriana visione del mondo. Si sottolineava anche una "tendenza civilizzatrice" del nazismo – malgrado il suo carattere criminale –, riscontrabile nel sistema previdenziale approntato dal regime e poi ripreso e amplificato dalla Rtf.

Storicizzare il nazismo significava ricollocarlo nella storia tedesca, ammettendone, seppur in forma critica ma senza condanne sommarie, anche le *sopravvivenze* ereditate dalla repubblica federale. Un'operazione inversa a quella sostenuta da Theodor W. Adorno per cui si trattava di *fare i conti* con ogni retaggio nazista. Un'opzione che conteneva – ricorda Traverso – "il grave rischio di apparire come la nuova versione, certo più argomentata e critica, di un *topos* del discorso storico e politico tedesco del dopoguerra: la "padronanza" e il "superamento" del passato (*Vergangenheitsbewältigung*)" (p. 93). A cui peraltro si aggiungeva la prescrizione di lasciar fuori dal discorso storico – in quanto "oggettivo e scientifico" – ogni riferimento alla memorialistica. In particolare i "ricordi mitici" delle vittime, soggette ad alterazioni emotive. Capaci di suscitare compassione ma non "degne di entrare nel laboratorio dello storico" (*Ibidem*).

Dall'altra parte, Friedländer assumeva come legittimo e ancorché necessario il tentativo di storicizzare il nazismo. Esso pertanto andava indagato "con tutti i metodi di cui lo storico dispone, senza interdizione" (Friedländer 1987). Ma la storicizzazione proposta da Broszat era troppo contigua alle posizioni "revisioniste" di Ernest Nolte per essere accettata. La "normalizzazione della coscienza storica tedesca" e l'integrazione del nazismo in continuità con il passato portavano – consapevolmente o meno – a relativizzare la portata criminale del nazismo e a sottodimensionare il rapporto tra la *normalità* della vita quotidiana dei cittadini comuni tedeschi e l'*eccezionalità* della persecuzione e dello sterminio. Gli stessi elementi di "dissenso" e "disadattamento", riscontrabili nella società civile tedesca, si configuravano come un meccanismo di sottrazione di colpa totalmente da imputare alla sfera politica. Non si trattava di negare le diverse posizioni presenti in seno alla società: dalla "disapprovazione (minoritaria) al sostegno entusiasta [...], passando attraverso diverse forme di "dissenso" e di adattamento a volte forzato a volte volontario" (p. 94). Ma è proprio l'adesione non minoritaria che ha reso possibile Auschwitz, così come la capacità di riassorbire i dissensi e di

reprimere le forme – queste sì minoritarie – di effettiva resistenza. La *singularità* di Auschwitz rende problematico qualsiasi raffronto, qualsiasi tentativo di relativizzazione. A sua volta la dicotomia storia-memoria, tagliando "dall'orizzonte epistemologico il ricordo delle vittime" resuscitava una concezione "scientifica" – o meglio una sua ideologizzazione – che precludeva l'apporto, tutt'altro che lineare, di una pluralità di fonti nella narrazione storica; il tentativo stesso di operare una storicizzazione. Friedländer concludeva che quest'ultima è *necessaria* e al contempo *impossibile*. La storia della Germania nazista non è un capitolo al di fuori della storia, ma "il passato nazista è ancora troppo vicino per essere considerato storia *tout court*" (p. 96). Nello scambio con Broszat vi è tuttavia un'implicita accettazione metodologica – riscontrabile nella prefazione a *La Germania nazista e gli ebrei* – da esso mutuata. Nel momento in cui si utilizzano le memorie delle vittime per restituirne la vita quotidiana, si sceglie di "farsi carico della loro memoria" venendo meno quello "schermo protettivo che lo storico costruisce per prendere le distanze [...] dall'irruzione imprevedibile di una forte carica emotiva dovuta all'empatia con gli attori del passato" (*Ibidem*). È la stessa operazione effettuata da Broszat per *preservare* alcuni settori della società tedesca dalla sua integrale nazificazione. Ciò non è certo privo di problemi, ma ha il merito di rendere meno fredde le fonti su un *evento* come la Shoah e costituisce un esempio di *(ri)costruzione* storica "dal punto di vista delle vittime". Questi presupposti hanno inoltre permesso a Friedländer di verificare quanto sia stata "mitica" la presunta ignoranza tedesca del destino degli ebrei, stimando che "almeno un terzo della popolazione civile tedesca sapeva dei massacri di ebrei all'Est" (p. 97). Ma è l'antisemitismo, il ruolo da esso giocato nella soluzione finale, a dividere ulteriormente le interpretazioni dei due storici. Per il "funzionalista" Broszat esso fu solo "*una* concausa nel clima globale dal quale scaturì la Shoah" (p. 98). L'antisemitismo hitleriano si limitò ad avallare una soluzione "improvvisata" e non pianificata *ex ante*. Di cui furono effettivamente responsabili gli artefici, sul campo, della politica espansionistica nazista. O ancora, secondo altri interpreti, esso si configurò come un saccheggio generalizzato, pianificato da vari settori del regime. Vi era dunque una finalità economica da cui dipendeva la stessa sussistenza della Wehrmacht. E la popolazione civile non doveva necessariamente aderire all'ideologia nazista, quanto "sostenere un regime lanciato alla conquista dell'Europa senza chiederle alcun sacrificio" (p. 98). Per Friedländer è impossibile *capire* la Shoah senza considerare la specificità dell'antisemitismo nazista. L'irriducibilità alla declinazione conservatrice incentrata principalmente su basi discriminanti e, al limite, persecutorie. La "forza apocalittica" incorporata nel dispositivo prodotto dal nazismo *offriva* ai persecutori l'equivalente di una missione "redentrice" che trovava compimento nell'eliminazione di qualcosa di più di un capro espiatorio: gli ebrei, ovvero gli alieni interni. Allo stesso tempo l'antisemitismo nazista era strettamente correlato con l'anticomunismo: "gli ebrei e la Russia bolscevica costituivano un unico nemico per Hitler" (p. 99), e ciò trovava radici in epoche che precedevano l'Ottobre. La guerra ne aveva solo radicalizzato l'impeto sino a renderlo a tutti gli effetti genocida. L'antisemitismo è dunque un elemento costitutivo e determinante nella "soluzione finale". Non il frutto – imprevisto – di un'improvvisazione, l'esito contingente rispetto ad altre opzioni "razionalmente" valutate. La soluzione graduale della "questione ebraica", dopo lo scacco dell'Operazione Barbarossa, diventa la priorità: la resistenza

dell'Urss *obbliga* Hitler ad accelerare lo sterminio, ad anteporlo all'"annientamento dello stato sovietico, [al]la carestia pianificata nei territori occupati e [al]la colonizzazione della parte occidentale dell'Impero sovietico" (p. 100). Non sono le motivazioni economiche – il saccheggio dei beni degli ebrei – a determinarne la volontà d'annientamento, né un'impersonale dominio della "tecnica", matrice della razionalità moderna. Furono entrambi strumenti, "razionalmente" impiegati, per raggiungere uno scopo. Ciò che avvenne di fronte alle *resistenze* incontrate sul campo fu un processo d'identificazione tra antisemitismo e anticomunismo, tra lotta contro gli ebrei e lotta contro i partigiani (ed annessa "guerra ai civili"), ma senza la matrice radicalmente antisemita degli esecutori l'esito, per quanto non già scritto, rimarrebbe incomprensibile. La lettura fornita da Friedländer, infatti, non è assimilabile ad un approccio "intenzionalista" da opporre ad uno "funzionalista". Si tratta di scartare da contrapposizioni *semplici*, di fatto incentrate su concezioni euristiche mono-causali. Come rileva Traverso, Friedländer considera gli attori della Shoah – le vittime, i carnefici e gli "spettatori" – protagonisti della medesima storia, e i loro destini interrelati. Così "le scelte delle élite naziste erano il risultato della *complessità* [corsivo mio] del loro sistema di potere policratico e dei diversi livelli di adesione, "resistenza", o indifferenza della società tedesca" (p. 101); ma la stessa reazione delle vittime non può essere letta come "un blocco monolitico", bensì variabile in base alle culture e alle circostanze in ogni distinto paese. In tal senso si tenta di articolare macro e microstoria e allo stesso tempo di rigettare "una ricostruzione teleologica del passato". Auschwitz non era un destino ineluttabile, né un piano dettagliatamente definito *a priori*, ma "il risultato dell'interazione tra intenzioni e contingenze, tra le cause discernibili e la pura e semplice casualità" (Friedländer 2004).

A circa vent'anni dal carteggio tra Broszat e Friedländer il timore paventato da quest'ultimo sul possibile avvento di un revisionismo che rilegittimasse – in forme più o meno esplicite – il passato nazista non si è verificato. Rimane la lezione metodologica indicata da Friedländer. Superare l'*impasse* di chi intende la ricerca storica in termini oppositivi: o una storia – incentrata sugli archivi – che si sofferma prevalentemente sulle strutture, l'ideologia e la politica nazista; o basata principalmente sulla memoria delle vittime tramite la raccolta di ricordi e testimonianze. Fondere gli orizzonti, come ricordava Friedländer nel 1987, "non è ancora in vista". O meglio: una *storia integrata* è per ora *solo* una storia della Shoah; occorre riarticolargli con la storia globale del nazismo per non limitarsi a passare da "una storia del nazismo *senza* la Shoah", ad una "storia della Shoah come evento dotato di una sua autonomia" (p. 104).

L'emersione, dopo rimozioni e diffidenze, di una storia della Shoah pone problemi, particolarmente evidenti quando si cede alla tentazione di considerarla "un processo storico *endogeno*" (p. 106), dotato di proprie cause, dinamiche e di una propria fenomenologia, che mettono in subordine il contesto in cui si colloca. Inoltre, l'*unicità* che le viene imputata sembrerebbe escludere *a priori* ogni possibile comparazione. Eppure, estrapolarla "dalla violenza di una guerra totale che uccise cinquanta milioni di esseri umani, di cui la metà di essi civili" (p. 107) non aiuta a comprendere il fenomeno. Né il carattere singolare – a dire il vero di ogni *evento* – dovrebbe ostacolare un approccio comparativo, tanto più se si riconosce nella Shoah "il nodo centrale per ogni serio

tentativo di *storicizzare* il Novecento" (*Ibidem*). Dunque è possibile comparare i genocidi e, più in generale, che tipo di rapporto instaurare con il concetto controverso di totalitarismo? Il capitolo quinto – *Shoah, genocidi e totalitarismo. Sul comparativismo storico* (pp. 105 – 125) – prova a rispondere a queste domande partendo dall'analisi del concetto di genocidio, dalla canonizzazione giuridica che se n'è data a partire dal secondo dopoguerra. È proprio la sua definizione giuridica, il – ad un tempo "estensiva e riduttiva", in quanto include l'intenzione di distruggere, in tutto o in parte un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso", ma esclude la violenza per motivi politici (p. 108) – a destare problemi in termini di operatività nell'analisi storica. Compito dello storico non è certo giudicare ma interpretare. Tuttavia l'affermazione, in un quadro comparativo, del discorso giuridico ha riconosciuto, per quanto legittimamente, una priorità "politico-giudiziaria (il riconoscimento dei crimini rimasti impuniti) [ad una] epistemologica (affinità tra esperienze storiche di natura diversa)" (p. 109). Il rischio di un *uso* indiscriminatamente politico del sintagma "genocidio" potrebbe renderlo ad un tempo (troppo) parziale o svuotarlo di senso. Né ci si può limitare ad una declinazione meramente descrittiva o a stilare una gerarchia tra i genocidi (da cui escludere l'Olocausto, in quanto imparagonabile) a partire dalla discriminante "*intenzionalità*". In realtà un discorso sulla Shoah *equivale* ad un'interrogazione sulle violenze moderne, sul nesso indissolubile che le vincola, di cui la Shoah rappresenta il *centro*. Se è impossibile non interrogarsi su *quale* antisemitismo ha nutrito il nazismo e quali rapporti vi erano con l'antisemitismo tradizionale, allo stesso tempo una storicizzazione del nazismo non può prescindere dai "razzismi che hanno accompagnato, in tempi diversi, altri massacri e genocidi" (p. 110). Si noterà, allora, che l'antisemitismo nazista, pur non avendo equivalenti in altri paesi, affondava le sue radici non solo in Germania. Il cosiddetto darwinismo sociale era già diffuso in Europa, "l'eugenismo trovò una formulazione teorica e una traduzione pratica in diversi paesi, a cominciare dall'opera di un francese come Georges Vacher de Lapouge, autore di *L'Aryen, son rôle social* (1899)", per giungere al presidente americano Theodore Roosevelt, ispiratore di politiche eugenetiche [...] e di un manuale razzista come *The Winning of the West* (1911)" (p. 111). La radicalità dei razzismi non era una prerogativa nazista. Nel 1864 – ricorda Traverso – in un congresso organizzato dall'Anthropological Society di Londra uno dei principali collaboratori di Darwin, Alfred Russel Wallace, presentava l'"estinzione delle razze inferiori" nel mondo coloniale come un caso di "selezione naturale" che "impondeva all'uomo bianco europeo di eliminare le popolazioni native dell'Africa, dell'Australia e della Nuova Zelanda" (p. 112). A sua volta l'antropologo Benjamin Kidd vedeva "nei metodi rudi delle guerre di conquista" un acceleratore degli effetti di una (presunta) "legge naturale"... Le analogie con gli ordini impartiti alla Wehrmacht sul fronte orientale, dopo l'autunno 1941, non sono poche. Più in generale le similitudini con l'imperialismo classico mettono in luce la singolarità del nazismo e allo stesso tempo il rapporto di filiazione che vi intratteneva. Tuttavia la scarsa attenzione prestata dalla storiografia del nazismo in merito ad una comparazione con i genocidi del XIX secolo è alquanto sorprendente, pur confermando un'egemonia eurocentrica. Tanto più – sottolinea Traverso – che "la guerra totale [era] concepita sul fronte orientale come una guerra coloniale", e "la sottomissione degli slavi e l'eliminazione degli ebrei avvicinavano emblematicamente due figure classiche dell'alterità negativa [...]: l'ebreo e

l'indigeno, l'alieno interno e l'alieno esterno" (p. 113). Vista *dall'esterno* – è il caso dei *Postcolonial Studies* – la "soluzione finale" diventa l'equivalente delle violenze esercitate dalle potenze coloniali. Il suo carattere *unico* in quanto limite estremo mai raggiunto dall'umanità – è la posizione di Hannah Arendt – si stempera in un caso di *riesportazione interna* di pratiche coloniali. In altri termini, l'unicità della Shoah aveva solidi antenati e "la sua singolarità risiede essenzialmente nella fusione di molti elementi già presenti, benché separatamente, nella storia dell'Europa e del colonialismo". Essa diventa "indissociabile dalla guerra antipartigiana e dall'annientamento del bolscevismo", configurandosi come il risultato "di un'eccezionale costellazione storica nella quale convergono tradizioni coloniali, nazionalismo pangermanista, razzismo antislavo, antisemitismo, epurazioni etniche, eugenismo, anticomunismo e anti-Illuminismo" (p. 114). Su queste basi viene comunemente assunta a paradigma su cui declinare i genocidi successivi – lo storico africanista Jean-Pierre Chrétin ha parlato per il genocidio ruandese di "nazismo tropicale". Nel contempo sono gli artefici della Shoah ad evidenziare le analogie con genocidi precedenti, come nel caso di un discorso hitleriano, nel 1939, ai principali responsabili della Wehrmacht sulla conquista dello "spazio vitale", in cui si richiama l'esperienza armena. Ma un tale rapporto era stato colto anche dalle vittime, prefigurando "la catastrofe che minacciava di colpirli". Proprio così veniva letto – ricorda Traverso – "nel ghetto di Varsavia il romanzo di Franz Werfel *I quaranta giorni del Mussah Dagh*" (p. 115).

Se la comparazione è utile per cogliere analogie tra i razzismi sedimentati in Europa e il caso nazista, occorre tuttavia evitare di stringere rapporti di filiazione *diretta* o leggervi declinazioni diverse di un unico "etnocentrismo trasformato in religione politica" (p. 116), come propone ad esempio Christiane Stallaert equiparando "nazismo e *casticismo*", dunque stabilendo un stretto rapporto tra la Germania nazista e la Spagna inquisitoriale. Ma, per quanto si possa individuare nelle persecuzioni inquisitoriali (e nel genocidio degli indigeni delle Americhe) una sorta di primogenitura di pratiche razziste, che "iscrivono pienamente la Spagna nella storia del razzismo occidentale" (p. 120), non vi si possono cogliere *le origini* del nazismo, come Traverso tenta pazientemente di evidenziare (pp. 115-120).

Il comparativismo a partire dagli anni trenta del Novecento ha inoltre assunto un nuovo *topos* di riferimento: il totalitarismo. E in particolar modo il tentativo – a dir poco forzato – di farne un concetto *omogeneo* in cui includere esperienze diverse e tra loro antitetiche come nazismo e comunismo (in particolare modo nella versione staliniana). Ad una visione "statica e superficiale", incentrata sul riscontro, innegabile, di alcune analogie (soppressione, a vantaggio dell'esecutivo, dello stato di diritto; instaurazione della censura e monopolio statale dei mezzi di comunicazione; partito unico diretto da un capo carismatico; instaurazione di uno sistema concentrazionario; forte interventismo statale in ambito economico), Traverso affianca osservazioni che problematizzano l'uso semplificante del sintagma totalitarismo. Innanzitutto evidenziando la disomogenea "*durata*" e le differenti modalità di *caduta* dei due sistemi: i dodici anni del nazismo contro i settanta del comunismo; la caduta apocalittica a seguito di una sconfitta militare dopo una "radicalizzazione cumulativa" del primo, il susseguirsi di diverse fasi, a partire da un'*apertura* rivoluzionaria sino a sfociare in una lunga fase post-totalitaria e all'implosione per accumulazione di contraddizioni

interne per il secondo. Vi sono poi differenze non marginali in ambito *ideologico* e di "*contenuto sociale*". Il nazismo era un'ibridazione di tecnologia e filosofia anti-illuministica, lo stalinismo si dichiarava erede dei Lumi; il primo non mise in discussione il capitalismo, né destituì le élite dominanti, il secondo espropriò le classi dominanti e statizzò l'economia. Vi è inoltre una diversità riguardante lo stesso impiego della violenza: perlopiù *interno*, per normalizzare ma anche per trasformare "con metodi autoritari, coercitivi e criminali" la società, nel caso sovietico (p. 121); "essenzialmente proiettata verso l'*esterno*", dopo una rapida normalizzazione ed esclusione delle categorie sociali *estrane* al *Volk*, secondo una codificazione gerarchica precisa, nel caso nazista (p. 122). A ragione Traverso ricorda come su questo aspetto fosse più lucida l'interpretazione di Raymond Aron rispetto alle posizioni di Hannah Arendt. Il sociologo e filosofo francese vede chiaramente come la violenza sovietica sfociava nel *campo di lavoro* e quella nazista nelle *camere a gas*. La filosofa ebrea tedesca, pur cogliendo tra le prime i tratti singolari della Shoah, assumeva Birkenau e Treblinka come varianti dello stesso modello concentrazionario tipico dei regimi totalitari (Arendt 2009). Viene così meno anche la distinzione – e l'inconciliabilità – tra i due tipi di razionalità alla base di stalinismo e nazismo: una razionalità finalistica (modernizzare la società), accompagnata da un'irrazionalità dei mezzi (lavoro forzato, sfruttamento militaristico e feudale dei contadini) nel caso sovietico; una razionalità strumentale (lo sterminio realizzato con meticolosità industriale) associato ad un fine assolutamente irrazionale (l'assoggettamento al *volk* tedesco). *Usare e consumare* vite umane per "costruire" il socialismo *versus distruggere* vite umane per affermare il primato della razza ariana. Sono aspetti essenziali – come sottolinea Traverso – che sfuggono al concetto di totalitarismo. Differenze che nel macabro conteggio delle vittime spiegano perché nei gulag "non [si] superò mai il 20 per cento, nonostante il carattere massiccio delle deportazioni (18 milioni di cittadini sovietici tra il 1929 e il 1953), mentre nei campi di concentramento nazisti [si] arrivò al 60 per cento e in quelli di sterminio [oltre] il 90 per cento" (p.123). Come inquadrare allora la Shoah dopo aver ricostruito il *contesto* in cui si collocava, la pluralità di *radici da cui ha attecchito*, le *modalità* e le *finalità* che l'hanno accompagnata? Traverso, richiamando una formula coniata da Alain Corbin (Corbin 1990) in un altro contesto, vi vede l'intreccio "di "pulsioni dionisiache" di esecutori fanatici e i "massacri pastorizzati" della modernità occidentale, spassionata e burocratica (almeno nella sua logica). In questo senso, la Shoah fu una *sintesi* [corsivo mio] delle violenze del Novecento" (p. 125).

Si possono interpretare le violenze del Novecento senza interrogare le *forme* storicamente assunte dal potere? E di che potere si tratta? *Oltre* il potere come apparato di dominio in senso marxiano o di politica della potenza weberiano, Traverso dedica un interessante capitolo (pp. 126-141) al potere inteso come insieme di "pratiche di controllo e di gestione" – il biopotere designato dal filosofo Michel Foucault a partire da un'opera come *La volontà di sapere* – non più separato dalla società ma *disseminato* in essa "attraverso una "microfisica" fatta di leggi e *policies* anziché di sovranità ed eserciti" (p. 126). L'uso storiografico di tale concetto, i pregi così come i limiti che vi si possono rintracciare, sono *messi alla prova* nel campo degli studi storici sulle violenze del Novecento. Non

tacendo sul dialogo *disturbato* tra Foucault e gli storici. Sulle diffidenze che un "*antidisciplinare*" suscitava (e suscita) nel momento in cui nei suoi corsi al Collège de France intravedeva, sin dalle origini, nel discorso storico il tentativo di legittimare il potere. Nel modello foucaultiano il biopotere si presenta come coevo del capitalismo industriale, ponendosi, almeno in apparenza paradossalmente, "in contrasto con il principio liberale della separazione tra stato e società civile" (p. 130). In altri termini, alla sovranità dello Stato, identificata – da Hobbes a Weber – nella capacità di decidere della morte dei sudditi e dei cittadini, si affianca il biopotere con il compito di "gestire la vita" (Foucault 2009). Esso si applica – ricorda Traverso – *in primis* "nella politica economica del governo" con un intento non repressivo, bensì di "controllo e regolazione della vita e dei movimenti della popolazione", dove quest'ultima non coincide con il "popolo", inteso come entità nazionale giuridico-politica, ma come "l'insieme di esseri viventi, di corpi integrati in una maglia sociale ed economica, oggetto di politiche demografiche, alimentari, sanitarie, educative, ecologiche" (p. 131). Il suo spazio d'azione *eccede* quello della sovranità statale, il suo *modus operandi* ricorda, almeno idealmente, la smithiana "mano invisibile" nel tentativo, impersonale, di accordare "naturalmente" pratiche e stili di vita". Eppure il suo movimento è perlomeno duplice dispiegandosi in: 1) operazioni disciplinari e coercitive rivolte all'assoggettamento dei corpi, riscontrabili nel *funzionamento* delle prigioni, delle caserme e delle fabbriche; 2) *governamentalità* della popolazione, dei processi vitali e dunque degli "scambi metabolici" tra società e stato. Il risultato del biopotere – sintetizza Traverso – "è una fabbrica dei viventi la cui vita va regolata e protetta" (*Ibidem*). L'applicazione di tale concetto è particolarmente illuminata nello studio del *Welfare State*, così come nell'analisi dei "processi di massificazione dei modelli di vita". Recentemente Toni Negri e Michael Hardt, in un'opera di vasta eco come *Impero*, hanno fatto ricorso al concetto di biopotere per definire la "società del controllo" attuale, i meccanismi di introiezione "autonoma" di esclusione e discriminazione. La tesi di Foucault è che simili tecniche disciplinari siano ormai giunte ad erodere le prerogative della sovranità, sostituendole, e dispiegandosi sempre più diffusamente. Quanto ci è utile un simile approccio per capire le violenze del Novecento in cui "stati sovrani ed "eserciti organizzati" ne sono stati i protagonisti principali? Per Traverso il modello epistemologico foucaultiano risulta "del tutto inadeguato" (p. 132). Il tentativo di includervi le pratiche totalitarie è costretto a sottodimensionare il ruolo della politica in luogo della biopolitica e a stabilire un raccordo, quasi teleologico, con i "meccanismi tradizionali della società disciplinare". Si intravede, dunque, un rapporto di filiazione lineare "tra le *workhouses* della rivoluzione industriale [e] il sistema concentrazionario nazista e sovietico" (*Ibidem*); allo stesso tempo i genocidi moderni non sembrano rappresentare il ritorno all'antico diritto di uccidere inscritto nella sovranità statale. Il nazismo, ad esempio, era letto come un "razzismo di stato" con la missione di preservare la "comunità biologica nazionale"; la stessa configurazione del potere statale risultava soppressa "sia dal principio carismatico del *Führertum*, sia dall'affermazione del *Volk* come fonte ultima dell'ordine politico" (p. 133). Tuttavia, osserva Traverso, il nazismo è stato *in primis* "una straordinaria macchina da guerra contro dei *nemici*" (*Ibidem*): interni ed esterni. In ogni caso *interpellati* sotto una dimensione strettamente *politica*. Se in alcuni momenti Foucault coglie il paradosso di una "società rassicurante e regolatrice" e allo stesso tempo capace di

scatenare un potere omicida proprio "del vecchio potere sovrano di uccidere" (Foucault 1998), sino ad individuare un'identificazione tra l'arcaico potere di uccidere e il "nuovo" biopotere, successivamente propende per una disgiunzione. Così se la guerra di conquista e annientamento sul fronte orientale era per Hitler innanzitutto una guerra che doveva portare dei benefici alla "comunità popolare" (*Ibidem*), il *Führer* rappresenta per Foucault la declinazione di un nuovo potere, espressione della modernità: il "potere pastorale", la cui funzione "non consiste nel fare del male, ma piuttosto nel fare del bene a chi protegge" come affermava nella conferenza *Sexualité et pouvoir* del 1978. Uno studioso come Götz Aly ritiene questo potere inscritto nella politica nazista. Quest'ultima aveva come obiettivo la costruzione di uno "stato sociale" nazista, mentre il razzismo veniva proiettato essenzialmente *all'esterno*. È su queste basi che si potrebbe spiegare l'adesione massiccia della società civile al regime. Quasi a dire, sottolinea criticamente Traverso, che "la Germania non fu nazificata sul piano ideologico ma conquistata dalla politica sociale del nazismo" (p. 134). Ma è davvero pensabile che i capi nazisti potessero essere *solo* espressione di un "potere pastorale", dunque dei "politici nazionalisti tradizionali" attenti e preoccupati al consenso dei loro "elettori"? Allora perché non fermarsi dopo l'annessione dell'Austria e dei Sudeti, quando la popolarità hitleriana era al culmine? Ian Kershaw – richiamato da Traverso – destituisce di fondamento una simile lettura e dimostra (Kershaw 1995) come "l'utopia nazista non poteva essere realizzata se non al prezzo di una radicalizzazione progressiva, permanente" (p. 135). Guerra, saccheggio, sottomissione schiavistica degli slavi e sterminio degli ebrei: sono aspetti che il "potere pastorale" non è in grado di spiegare, mentre può aiutare a capire il consenso esteso e duraturo al regime. Alle aporie – evidenti – della teoria foucaultiana ha risposto Giorgio Agamben cercando di colmarne le lacune. Il filosofo italiano ricollega sia da un punto di vista analitico che storico potere sovrano e biopotere, in tal modo, sostiene Traverso, "ontologizza" il biopotere che, pur essendo un tratto indissolubile della modernità, accompagnerebbe da sempre la storia dell'Occidente. Non a caso Agamben può affermare che "la politica occidentale è da sempre una biopolitica" (Agamben 1995). Da questa prospettiva i totalitarismi rappresentano *il punto di fusione* tra l'"anatomopolitica del biopotere (far vivere) e la "tanatopolitica" della sovranità (far morire)" (p. 136). Fusione impossibile senza uno "stato d'eccezione" attualizzato dai fascismi ma operante, in forme molto diverse, nelle successive democrazie liberali. L'innesto dell'impianto foucaultiano nella teoria della "sovranità come *decisionismo*" formulata dal Carl Schmitt è evidente. Il nazismo rappresenta la congiunzione tra il potere assoluto di distruzione della vita (una riedizione secolarizzata dell'assolutismo per Schmitt) e "la *governamentalità* come insieme di dispositivi di gestione della vita" (p. 137). Secondo Traverso il principale problema dell'approccio di Agamben consiste nella *destoricizzazione* del concetto di biopotere e nella sua trasformazione "in una sorta di *passerpartout* universale" (*Ibidem*). Così il campo di sterminio sarebbe la versione novecentesca dell'*homo sacer*, essere vivente al di fuori della comunità politica, *zoe* ma non *bios*, che non può essere sacrificato come offerta agli dei ma la cui uccisione non costituisce un crimine ai fini della legge". Nelle modernità ciò è incarnato dalla vita in seno allo "stato d'eccezione". Il campo, evidenziando uno "spazio anomico di alterità", rende visibili "i presupposti della sovranità moderna come triade stato-nazione-territorio" e diventa "un *nomos*

biopolitico virtualmente [e inscindibilmente] connaturato alla storia dell'Occidente", ed oggi onnipresente, certo in forme diverse, in particolar modo nei centri di detenzione per immigrati privi di documenti. È l'anomia, non la violenza, ciò che lo contraddistingue, e la sua presenza è consustanziale alla diffusione dello "stato di eccezione". In definitiva, "il campo diventa il *nomos* implicito sia nelle democrazie sia nei totalitarismi moderni" (p. 138), tratto che li accomuna più che differenziarli. Una *traduzione* storiografica di una teorizzazione indubbiamente coerente e raffinata sfocia, tuttavia, in una visione piattamente teleologica della storia dei totalitarismi e dei genocidi del Novecento" (*Ibidem*): i campi di sterminio e i gulag appaiono come ineluttabili. Quali conclusioni trarre dalle teorizzazioni attorno alla biopolitica/biopotere? Esse colgono una matrice della modernità, un carattere presente in tutti i poteri moderni. Biopolitiche sono le epurazioni etniche e i genocidi, così come la prevenzione dei tumori e la costruzione di impianti sportivi. Tuttavia usare la categoria di biopotere come chiave d'interpretazione globale della storia equivale – come nel caso del totalitarismo – ad un'operazione riduzionistica che occulta differenze profonde. Ci si limita a stabilire similitudini tra fascismo e democrazia, tra nazismo e comunismo, ritracciandovi comuni forme di "potere pastorale". In tal modo scompare la differente genesi che portò alla costruzioni di determinati campi, il funzionamento, la selezione delle vittime, ecc.. Eppure, "la distinzione tra campi di concentramento e campi di sterminio fu il risultato di oltre vent'anni di ricerche e la comparazione fra Auschwitz e Kolyma provocò accesi dibattiti ancora non sopiti" (p. 139). Ridurli ad una variante di un unico biopotere, come fa Agamben, "conferisce a questa nozione un carattere metastorico che la rende di fatto inutilizzabile" (*Ibidem*). A ben vedere l'errore del filosofo italiano, come sostiene lo storico Mark Mazower, citato da Traverso, consiste nel confondere un tratto costitutivo della modernità – il biopotere – con l'essenza della politica. Quest'ultima si nutre ancora del potere sovrano (che non è un arcaismo) affiancato dalle svariate forme di governamentalità moderna. Potere sovrano e biopotere non sono dunque alternativi, né designano *compiutamente* i tratti dello stato moderno. Esso è anche "una macchina di distruzione di massa sottoposta ad imperativi squisitamente politici" (p. 141), se è vero che le violenze di massa del Novecento, al di là di differenze profonde, evidenziano un tratto comune: "sono violenze di stato" (p. 140).

La figura dell'esule è strettamente correlata con la *possibile* valorizzazione di un'ermeneutica della *distanza*. Il contributo degli esuli al pensiero critico – è il tema su cui ruota il settimo capitolo (pp-142-167) –, alla sua sedimentazione storica, è innegabile. La condizione di *distanza* e "l'effetto di *straniamento*", hanno, tra le loro implicazioni – come ha osservato Carlo Ginzburg (Ginzburg 1998) richiamato da Traverso –, la possibilità "di far apparire la realtà in un'altra luce", modificando le prospettive, accentuando o neutralizzando "sia l'empatia sia lo sguardo critico degli osservatori" (pp. 142-143). Ad un Lucien Febvre che, ostinatamente, continuava a pubblicare le "Annales" alle condizioni poste dall'occupante tedesco come gesto di *resistenza* patriottica, Traverso affianca l'antifascismo di Arthur Rosenberg, evidenziando *come* l'esilio ne abbia mutato *in primis* "lo status di ricercatore". Non si tratta *solo* di rilevare due modalità d'impegno antifascista – con scarti evidenti –, quanto di porre in risalto *due modi* diversi di concepire la storia. Per Rosenberg il "feticismo dei fatti",

così connaturato alla storiografia tedesca, e l'assenza di dialogo interdisciplinare, vengono profondamente rimessi in discussione. Alla "scoperta" della non neutralità della scienza – ma forse sarebbe più opportuno parlare di ideologie/filosofie spontanee degli scienziati – e che dunque lo storico non può non avere una visione del mondo alle spalle, corrisponde la decostruzione del ruolo dello storico accademico, dell'esclusività scientifica di cui sarebbe portatore quando – ricorda Traverso citando Rosenberg (p. 144) – "il diritto di scrivere la storia appartiene a tutti coloro che dispongono delle conoscenze appropriate e dello spirito critico necessario per farlo" (p. 144). Se l'esilio ha una natura strettamente politica, ciò implica, sovente, che "i confini tra lo studioso e il militante si fanno porosi, instabili" (p. 145). Si vedano gli esempi dei nostri Gaetano Salvemini e Angelo Tasca, sino ad arrivare a Franz Neumann, che con il suo *Behemoth* nel 1942 presentava il Terzo Reich come un "non-stato" dominato dall'illegalità e dall'anarchia contro la visione conformista che raffigurava la comunità nazionale tedesca compatta e al seguito del suo *Führer*. "L'ermeneutica della distanza" è tuttavia solo una "possibilità" dettata dalla condizione di straniamento (p. 146). Non necessariamente produce innovazione. Il sociologo Norbert Elias ne è un testimone quando nel 1939, a tre anni dalla guerra italiana in Etiopia, contrapponeva "i furori bellici abissini" contro i "costumi pacifici europei", presentando i primi come elementi residuali nei civilizzati paesi europei. Il nazismo stesso, poi, non poteva che essere letto – ma ciò riguardò anche tanti autorevoli esuli – come uno sprofondare nella barbarie e la sua sconfitta come la rinascita dell'Illuminismo. Diventava impossibile interpretarlo come "un prodotto della stessa civiltà moderna" (p. 147). Tuttavia le maggiori *ferite* provocate dalle fratture nella storia occidentale non furono colte come tali dai loro contemporanei. Che si tratti di Auschwitz, dei gulag o di Hiroshima la *qualità* della violenza scatenata fu percepita solo al termine di un (lungo) processo di *rimozione*. Si pensi alla realtà dei campi sovietici, nota almeno dagli anni Trenta, grazie alle testimonianze, tra gli altri, di Victor Serge, Ante Ciliga o Gustaw Herling. Eppure la stampa occidentale – non certo filocomunista – in quegli anni presentava la collettivizzazione delle campagne perlopiù senza nominare i morti che l'avevano accompagnata. Solo la "guerra fredda" muterà la percezione. Lo stesso avvenne per gli effetti della rivoluzione culturale cinese, con il paradosso – sottolinea Traverso – che "certi redattori degli attuali "libri neri del comunismo" sfilavano all'epoca per le strade di Parigi inalberando i ritratti di Mao e Stalin"...(p. 148). A sua volta Hiroshima era salutata da "Le Monde" come "una rivoluzione scientifica" e negli Usa la bomba atomica venne celebrata a lungo "come una fonte di orgoglio nazionale" (p. 149). Per quanto concerne la "soluzione finale", Vittorio Foa – citato da Traverso – ricorda l'incredulità che suscitavano i racconti dei sopravvissuti, come non toccassero "la nostra gioia di vivere finalmente nella pace" (Foa 1991). Pochi furono coloro che colsero la portata degli eventi terribili che costellarono la prima metà del Novecento. Le testimonianze di Primo Levi e Gustaw Herling rimasero avvolte "da un pudico silenzio. [...] le vittime di Hiroshima e Nagasaki rimasero a lungo isolate, come fossero portatori di una malattia vergognosa". Ma furono proprio alcuni esuli a percepire con maggiore prontezza cosa si stava dispiegando. Pagando il prezzo dell'incomprensione. Victor Serge – un protagonista dell'Ottobre – vide pubblicata la lettera in cui comunicava il suo arresto solo dalla piccola rivista libertaria "La Révolution prolétarienne" (p. 150). La definizione dello stalinismo come

"stato totalitario, castocratico, assoluto [...] per cui l'uomo non conta" (Serge 1956) non ne aiutava certo la diffusione. Non a caso "Magdeleine Paz e Henri Poulaille incontrarono grandi difficoltà a presentare un appello in [suo] favore, allora deportato in Siberia" (Traverso 2002) quando nel 1935, a Parigi, si tenne il congresso internazionale in difesa della cultura. Arrivato in Francia nel 1936, Serge "continuò quasi da solo la sua battaglia per la verità, ignorato da una sinistra, che nel migliore dei casi, lo considerava un eretico e, nel peggiore un traditore" (p. 150); peraltro sul versante opposto i conservatori guardavano con diffidenza un rivoluzionario che contrapponeva stalinismo e comunismo. A sua volta Hannah Arendt, già in un testo del 1946 (*The Image of Hell*), coglieva nei campi di sterminio "l'esperienza fondamentale della nostra epoca", mentre un classico della filosofia come la *Dialettica dell'Illuminismo* redatta da Adorno (e Horkheimer) nel 1944, "rimase semiclandestina per quasi vent'anni dopo essere stata pubblicata per la prima volta ad Amsterdam nel 1947 [da] una piccola casa editrice di emigrati tedeschi" (p. 151). In altri termini l'esilio diventa per tanti, almeno potenzialmente, un osservatorio che gode di un "*privilegio epistemologico*", in cui si afferma – certo non senza disagi e ferite – "un modello cognitivo consistente nell'osservare la storia e indagare sul presente dal punto di vista dei vinti" (p. 152). Una scelta *controvento* che nelle democrazie post-belliche, dedite a *dimenticare* gli orrori e ristabilire una qualche "normalità", equivalse alla "condanna inesorabile a non essere ascoltati" in quanto "scomodi guastafeste, "segnalatori d'incendio" – secondo la metafora di Walter Benjamin" (p. 153). Eppure la condizione di esuli li sottraeva più facilmente ai condizionamenti sociali, culturali, politici e financo psicologici dei contesti che li ospitavano. Nella loro condizione emergevano – sottolinea Traverso citando Arendt – "i tratti umani [...] del *paria*: la generosità d'animo, la sensibilità alle ingiustizie, la libertà di spirito e l'assenza di pregiudizi" (p. 154). Da apoliti sfuggivano – o tendevano a sfuggire – ai meccanismi normalizzatori dello stato-nazione, alle *recinzioni* culturali indotte, sino a pensarsi come "*cittadini del mondo*" (*Ibidem*) e leggere le *cesure* del Novecento come mutamenti antropologici profondi. Forse Traverso eccede quando vede *solo* tra gli esuli il tentativo, riuscito, di mantenere, ad esempio, il marxismo sui binari di un pensiero "critico" e, successivamente, nelle correnti umaniste e di derivazione francofortese – Benjamin, Adorno, Marcuse, ma anche Lukács, in particolare il concetto di reificazione rivisitato da Said in termini di "teoria viaggiante" (p. 158) – i filoni più proficui e dissonanti rispetto alla sclerotizzazione ortodossa. Di certo le critiche esplicitamente antitotalitarie di matrice marxista sono imputabili a *quel* versante, ed anche quelle non marxiste non si presentano banalmente schiacciate sui *diktat* della guerra fredda, a puro supporto di liberali e conservatori. Un capitolo a parte rivestono l'esilio ebraico e in particolare ebraico-tedesco (su cui Traverso aveva già scritto in precedenza. Traverso 2004) e la "diaspora nera" originatasi tra l'inizio del Novecento e la decolonizzazione. Entrambi incarnano casi paradigmatici di "teoria viaggiante"; di *incontro* non scontato con gli ambienti di ricezione. Il confronto tra "l'idea di *Bildung*" e la "cultura americana fondata sul principio del *Bill of Rights*" (p. 160) sfocia in Hannah Arendt nella teorizzazione, con valenza direttamente *politica*, dell'ebreo come *paria* – gli individui privi di ogni diritto e quindi *non contemplabili* nello stato-nazione – e del totalitarismo come soppressione del *politico*, di ogni pluralismo ed alterità. Su un altro versante, la categoria "Atlantico nero" delinea la trama complessa,

"fatta di spostamenti individuali, *transfers* teorici e scambi politici" (p. 161) che interessò la diaspora nera dando origine a idee nuove. Basti ricordare come gli intellettuali afroamericani cogliessero nella dialettica hegeliana servo-padrone "la posta in gioco concreta dall'abolizionismo e dell'anticolonialismo", piuttosto che "la metafora dell'oppressione di classe" (p. 162); o il testo che diede notorietà allo storico marxista C.L.R. James – figura essenziale del postcolonialismo – / *giacobini neri*, in cui "si ricostruisce la storia della prima rivolta vittoriosa degli schiavi contro il colonialismo" (p. 164). Tra le motivazioni che ispirarono il libro vi era la necessità di presentare gli africani, e i loro discendenti, come *agenti* della loro emancipazione e non più solo come vittime. In altri termini muta profondamente la prospettiva e l'*ordine del discorso*.

Memoria *versus* storia? Ci troviamo di fronte ad un'opposizione insanabile, ontologica, o a campi distinti ed eventualmente con qualche opportunità di *dialogo*? Traverso, partendo dalla *ley de memoria storica* varata dalle Cortes spagnole per riconoscere e riparare, almeno simbolicamente, le vittime della dittatura franchista, prova a fare i conti con questa dicotomia, riconoscendone il comune *oggetto* (così come la distinzione metodologica ormai assodata nell'ambito delle scienze sociali). Entrambe lavorano sul passato. La memoria tramite ricordi e testimonianze, individuali e collettive; la storia producendo "un discorso critico sul passato", tentando di ricostruire fatti ed eventi interpretandoli nel loro contesto (p. 168). La matrice giuridica della storia – cercare la verità in un confronto incentrato sull'esposizione di fatti/prove – rimane essenziale e la legge spagnola sembra avvalorarla, pur non riconoscendo una priorità gerarchica dello storico. Quest'ultimo tra l'altro "non ha l'ultima parola sul suo lavoro" che "è posto al servizio della società" ed usato liberamente da essa (p. 169). Eppure l'*incontro* tra memoria e storia origina un'effettiva "memoria storica", corrispondente al "passato che percepiamo come concluso ed entrato a far parte della storia" (p. 170). Anzi, diventa *impossibile* scrivere la storia del XX secolo senza le testimonianze dei suoi attori. Questi ultimi sono *una fonte* imprescindibile. Ma è lo stesso statuto del ricercatore storico che è messo in discussione. Il vissuto personale non è neutralizzabile. Non a caso già negli sessanta Siegfried Kracauer – richiamato da Traverso – ricorse alla "metafora dell'esule" per delineare lo statuto dello storico come "figura *extraterritoriale* dilaniata, tra due mondi, quello in cui vive e quello che vuole esplorare" (*Ibidem*). La storia, per quanto debba penetrare il vissuto degli attori del passato, è sempre *al presente*. È in questa dimensione che si pongono le domande e si forgiavano gli strumenti di analisi. Ma oltre alla condizione di esule quella dello storico è anche impregnata di "testimonianza". Quindi s'impone la necessità di "prendere le distanze da un passato che gli è vicino, che forse ha vissuto e le cui tracce lo circondano" (*Ibidem*), così come di svincolarsi da una lettura del passato tradotta in termini legislativi che rischia – riprendendo un'intuizione foucaultiana – "di trasformare la storia in una sorta di dispositivo disciplinare" (p. 171). Disponibilità delle fonti, esigenza di essere "distanti" da ciò che si vuole indagare (si fa storia di un'esperienza finita), partire da un "*bisogno sociale di conoscenza*": senza queste tre condizioni la storia non può produrre un "discorso critico sul passato" (pp. 171-172).

Una ricostruzione della storia europea del XX secolo – a questo tema è dedicato l'ottavo capitolo *Le*

memorie d'Europa. La fine del "principio speranza" (pp. 168-188) – deve partire da una premessa ineludibile: "l'eclisse delle utopie" che ha interessato l'inizio del XXI secolo. Una *cesura* rispetto ai due secoli precedenti. L'impossibilità o quasi di pensare *un'altra società* dopo la caduta del Muro di Berlino formulata da François Furet è innegabile, e accettata anche da chi ne rigetta le opzioni politiche. Se Perry Anderson, presentando la nuova serie della *New Left Review*, parlava di "disfatta storica del socialismo a livello planetario", Fredric Jameson, nella stessa rivista, nel 2003, affermava che oggi "è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo", auspicando un cambiamento di rotta, sino a riscoprire un "senso della storia" in cui "trasmettere deboli segnali di tempo, alterità, cambiamento, utopia" (p. 173). Prendendo in prestito alcune categorie tratteggiate da Ernest Bloch e Hans Jonas, Traverso individua proprio nella fine del "principio speranza" il tratto essenziale dell'inizio del nuovo secolo e la sua sostituzione con il "principio responsabilità". Il primo ha innervato tutte le lotte e le rivolte del "secolo breve", il secondo si è affermato quando sono emerse le derive dei processi rivoluzionari e la centralità della questione ecologica. Di fatto depotenziando il futuro. Una sua versione "realista" – maggioritaria – ha interpretato il "principio responsabilità" come adattamento (regressivo) all'ordine esistente. Alla sua immutabilità di fondo. Un'espansione ed eternizzazione del presente contro ogni futuro *altro*. Non essendoci più *attesa*, muta la stessa percezione del passato. Così comunismo diventa *solo* sinonimo di totalitarismo e la memoria operaia scompare dalla scena – "diventa una memoria *marrana*, nascosta, sotterranea (come lo era stata la memoria della Shoah dopo la guerra)" – proprio nel momento in cui il discorso sulla memoria ha iniziato ad invadere lo spazio pubblico (p.175). Forse a scomparire – sottolinea Traverso citando Susan Buck-Morss – "è il sogno utopico di una modernità industriale in grado di dare felicità alle masse" (pp. 175-176), e sono queste ultime – le masse, già indicate da Elias Canetti come protagoniste controverse del secolo scorso – ad essere apparentemente evaporate in "una società atomizzata" costituita da individui, in cui il sogno si è disseminato nelle vie della "mercificazione del mondo nella forma del consumo privato" (p. 176).

Se oggi il passato ritorna incessantemente ad essere interpellato vi è – secondo Traverso – una stretta correlazione con l'eclissi delle utopie. L'assenza di futuro è sublimata nell'ossessiva rievocazione del passato, per cui la memoria diventa "una categoria inglobante, metastorica, a volte persino teologica" (p. 176). Di più: la scomparsa di ogni orizzonte alternativo ha ridotto la storia a "cumulo di macerie", per richiamare l'Angelo di Benjamin, ma senza che la speranza dei vinti trovi compimento. Il Novecento *diventa* un secolo costellato solo da guerre, totalitarismi e genocidi, con al centro una figura esclusiva: "la vittima". In particolare le vittime dei campi nazisti e dei gulag stalinisti – per troppo tempo rimossi – diventano le uniche figure che emergono dal passato, disgiunte dalle memorie delle rivoluzioni e dell'antifascismo. "Quasi che il ricordo delle vittime non possa coesistere con quello delle loro lotte, delle loro conquiste e delle loro sconfitte" (p. 177).

È in questo contesto che si vuole *dar forma* ad una memoria europea pacificata, senza eccedenze storiche, e celebrata e "incarnata dai capi di stato in comunione di spirito" (*Ibidem*). Si addensano le celebrazioni ad alto tasso mediatico ma senza cancellare le "guerre di memoria" presenti in ogni

singolo paese. Il *campo* europeo è stato costellato da antagonismi che solo un'operazione obliante può nascondere. L'unificazione all'insegna del mercato indica, indirettamente, quanto sia difficile trovare un *nesso* comune. Quanto le memorie debbano essere neutralizzate. A veder bene lo spazio europeo si è percepito come unitario solo in una relazione antagonista con *l'alterità*, eleggendo come valori comuni l'orientalismo, il colonialismo e l'anticomunismo (p. 178). Pertanto, riprendendo una concettualizzazione di Benedict Anderson (Anderson 1996), l'Europa e non soltanto le sue diverse nazioni è una "comunità immaginata". Certo, l'antica missione "civilizzatrice" europea sembra essere svanita, così come quella dell'Occidente, anche se le guerre in periferia si ammantano di umanitarismo ed esportazione della "democrazia". Nuovi *centri* emergono dalle antiche *periferie* (Cina a India), contribuendo a *provincializzare l'Europa* (p. 179), ed oggi la missione civilizzatrice europea sembra condensarsi nell'universalizzazione della memoria delle sue vittime. In questo campo si possono rinvenire elementi comuni sovranazionali. Ne consegue che la memoria della Shoah ha assunto un ruolo di "*narrazione unificante*". Lo si è visto in particolar modo nella Germania, prima federale e poi unificata. La celebrazione della fine della guerra – l'8 maggio 1945 – rappresenta un collante per l'Occidente (pur avendo significati diversi per l'Europa orientale e l'Africa settentrionale). Il percorso che ha portato la Germania ad accettarla non come ferita ma come rinascita non era scontato. È stato "un cambiamento identitario di portata storica" (p. 181) esemplificato dalla necessità etica di conservare la memoria della Shoah e dei suoi luoghi, così come dei luoghi di memoria del Terzo Reich a testimonianza di "un'interminabile elaborazione del lutto" (p. 182). Eppure vi sono alcuni elementi che *stonano* in questo processo di recupero e valorizzazione della memoria. Si pensi ad esempio alla rimozione della storia della repubblica democratica tedesca, e dunque anche dell'antifascismo (a conferma che la memoria è sempre selettiva), o alla supplenza svolta dalla memoria della Shoah nei confronti di una mancata unità politica e istituzionale europea. Più in generale l'assunzione della Shoah a "paradigma della memoria occidentale" ha ridotto "la storia a un confronto tra persecutori e vittime" (p. 182). La stessa legge sulla memoria storica della guerra civile in Spagna lo conferma. Il riconoscimento dei crimini – che in misura diversa sono stati perpetrati su entrambi i fronti – e dunque delle vittime, neutralizzano la memoria delle loro lotte, lasciando spazio al ricordo di "un secolo di totalitarismo e violenza cieca" (p. 183). A sua volta la fine della seconda guerra mondiale per l'Europa centro-orientale ha corrisposto alla prosecuzione di una dominazione straniera, che, forse inevitabilmente, ha dato vita ad una rilettura della propria storia in chiave nazionalista. In questi paesi lo *spazio* lasciato alla memoria dell'Olocausto è marginale, ed anzi rappresenta un ostacolo al pieno riconoscimento dello *status* di vittime in quanto comunità nazionali oppresse. Tutto ciò è paradossale – sottolinea Traverso – se si pensa che "là viveva la maggior parte delle vittime della Shoah; là il nazismo aveva creato i ghetti, avviato i massacri, e costruito i campi di sterminio" (p. 185). E se si prende atto che i *carnefici* non vennero solo dall'esterno, ma abitavano *accanto alle vittime* come conferma "la distruzione della comunità ebraica di Jedwabne [...] ad opera degli antisemiti polacchi" (*Ibidem*). Infine, per l'Africa settentrionale, l'8 maggio 1945 coincise con "lo scatenamento di un'ondata repressiva da parte delle forze coloniali francesi" (p. 186) contro il nazionalismo algerino in fase di consolidamento. "Il rifiuto di

ritirare la bandiera algerina durante le celebrazioni" fu la miccia che innescò i massacri, che si conclusero "con una nuova sfilata in cui gli "indigeni" furono costretti a chinare il capo in segno di sottomissione" (*Ibidem*). Si tratta certamente di *ferite* ancora non rimarginate se ancora nel 2005 il parlamento francese, da entrambi i versanti dello schieramento politico, riconosceva a livello legislativo un "ruolo positivo" al colonialismo in Africa del Nord e nelle Antille. Solo un moto d'indignazione, incluse le prese di posizione del governo algerino che chiedeva un riconoscimento e un risarcimento per il massacro di Sétif, portarono "all'abrogazione degli articoli più controversi". È evidente che simili posizioni mettono in discussione il carattere effettivamente universale della memoria della Shoah, e soprattutto la credibilità dei poteri pubblici che se ne fanno rappresentanti nel momento in cui riabilitano il colonialismo. La "memoria postcoloniale" rappresenta un antidoto a simili derive, rivendicando nello spazio europeo una "casa comune" declinata necessariamente al plurale in termini etnici, culturali e religiosi. In fondo, sottolinea Traverso, si mette in discussione il paradigma della cittadinanza su cui si è costruito lo stato-nazione moderno da cui erano politicamente esclusi i colonizzati. Tuttavia l'avvitamento della stessa memoria postcoloniale è palese quando, rivendicando un riconoscimento, *accetta* di essere letta attraverso "il prisma della vittima" (p. 187). Scompaiono, o passano in secondo ordine, le lotte per l'abolizione della schiavitù rispetto alla "memoria dello schiavismo e alla commemorazione della sua abolizione", con il risultato, ad esempio, che oggi Haiti è l'epicentro di catastrofi "umanitarie" e "non il simbolo di una rivoluzione vittoriosa fatta da schiavi" (*Ibidem*). In definitiva, se la storia del Novecento assume valenze diverse in base ai punti d'osservazione, la liberazione dal nazismo evidenzia "una sincronizzazione attuale tra memorie discordanti" (*Ibidem*). Si tratta di memorie non necessariamente inconciliabili. Riconoscerne il pluralismo potrebbe indurre a "rompere le identità nazionali congelate" (p. 188). Così l'Europa centrale e orientale potrebbe ritrovare la memoria della Shoah, il postcolonialismo porre su un'altra luce l'unicità dell'Olocausto e al contempo sottrarsi da una lettura, diffusa nei paesi arabi, che lo declina come "mito sionista", il comunismo essere interpretato come "un movimento teso ad organizzare le classi subalterne" e non solo in termini di oppressione totalitaria.

Traverso chiude il libro richiamando il concetto di "futuro passato" tratteggiato da Reinhart Koselleck. È nel presente che il passato assume *valore* e allo stesso tempo viene proiettato nel futuro. Se è nel presente che si dà significato al passato, questo non smette di costituire per "gli attori della storia un inesauribile serbatoio di ricordi e di esperienze senza i quali non potrebbero progettare l'avvenire, formulare le loro attese, alimentare le loro utopie". Ciò significa che "passato e futuro s'incontrano e dialogano nel presente, dove sono costruiti e reinventati in permanenza". (pp. 189-190). Ne consegue che la "scrittura della storia" partecipa inevitabilmente ad un "uso politico del passato" iscrivendosi, a prescindere dalla volontà degli storici, che non hanno il monopolio della storia, in un *campo di battaglia politico*. Soffermandosi su alcuni scatti (tratti da *Buena memoria*) del fotografo argentino Marcelo Brodsky, Traverso vi trova un'analogia con le "immagini di pensiero" come le intendeva Walter Benjamin: in esse le lotte del presente entrano in risonanza con il passato per redimerlo, non solo perché proiettate in un futuro di liberazione ma in quanto si nutrono "delle immagini degli

antenati asserviti" (Benjamin 1997). Il paesaggio del XX secolo è "affollato di vittime senza nome e di vinti di battaglie perdute" (pp. 194-195), e se il progetto di cambiare il mondo ha ormai assunto le sembianze di una "scommessa malinconica" (Bensaïd 1997), esso è indissociabile dalla memoria dei vinti e non può che *scegliere* una visione tragica della storia, come "quella che permea le opere del vecchio Hobsbawm", sicuramente "più feconda della celebrazione compiaciuta dei vincitori" (p. 195).

Biografia

Andrea Girometti si è laureato in Sociologia (con una tesi sul ceto politico locale) e Filosofia (con una tesi sul pensiero di Louis Althusser) presso l'Università di Urbino. Collabora alle attività di ricerca promosse dal Laboratorio di Studi Politici e Sociali dell'Università di Urbino e dall'Istituto di Storia Contemporanea della Provincia di Pesaro e Urbino. Recentemente ha pubblicato: *Enfin la crise du marxisme! Sull'utilità di una crisi ancora attuale* in "Décalages", Vol. 1. Iss. 2, The Berkeley Electronic Press, 2012; *Althusser in Italia, l'Italia di Althusser* in "Critica Marxista", n. 1, gennaio febbraio 2012; *Governo rappresentativo e democrazia. Considerazioni critiche a partire da un testo di Bernard Manin* in "Storia e Futuro", n. 28, febbraio 2012; *Marx, la Comune di Parigi e la democrazia espansiva* in "Storia e Futuro", n. 29, giugno 2012.

Bibliografia

- Agamben G.
1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Anderson B.
1996 *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri.
- Arendt H.
2009 *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi.
- Bayly C.J.
2007 *La nascita del mondo moderno, 1780-1914*, Torino, Einaudi.

Benjamin W.

1997 *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi.

Bensaïd D.

1997 *Le pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Paris, Fayard.

Bensaïd D.

2010 *Walter Benjamin, Sentinelle messianique*, Paris, Le Prairies ordinaires.

Broszat M., Friedländer S.

1988 *A Controversy about the Historicization of National-Socialism*, in "New German Critique", n. 44.

Chakrabarty D.

2004 *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi.

Corbin A.

1990 *Le village des cannibales*, Paris, Aubier.

Cutro A.

2010 *Il valore dei concetti. Filosofia e critica*, Milano-Udine, Mimesis.

Foa V.

1991 *Il Cavallo e la Torre. Riflessioni su una vita*, Torino, Einaudi.

Foucault M.

1998 *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli.

2009 *Storia della sessualità. La volontà di sapere*, Vol. 1, Milano, Feltrinelli.

Friedländer S.

1987 *Réflexions sur l'historisation du national-socialisme*, in "Vingtième Siècle", n. 16.

2004 *La Germania nazista e gli ebrei. Gli anni della persecuzione 1933-1939*, Milano, Garzanti.

Furet F.

1997 *Il passato di un'illusione: l'idea comunista nel XX secolo*, Milano, Mondadori.

Gentile E.

2005 *Fascismo. Storia e interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.

Ginzburg C.

1998 *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli.

Gueniffey P.

2000 *La Politique de la Terreur. Essay sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Paris, Fayard.

Hobsbawm E.

1995 *Il secolo breve*, Milano, Rizzoli.

Kershaw I.

1995 *Hitler, Essai sur le charisme en politique*, Paris, Gallimard.

Koestler A.

1990 *Freccia nell'azzurro: autobiografia 1905-1931*, Bologna, il Mulino.

Mosse G.L.

1993 *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo e movimenti di massa in Germania, 1815-1933*, Bologna, il Mulino.

Serge V.

1956 *Memorie di un rivoluzionario*, Firenze, De Silva-La Nuova.

Sterhell Z.

1988 *L'archetipo ideologico*, colloquio con M. Diani e M. Nacci, in "I viaggi di Erodoto", n. 6.

Traverso E.

2004 *Cosmopoli. Figure dell'esilio ebraico-tedesco*, Verona, Ombre corte.

Traverso E.

2002 *Il totalitarismo*, Milano, Bruno Mondadori.

