

Introduzione. La memoria delle violenze di massa dopo il Novecento

Alessandro Colombo

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4811-6689>

DOI: 10.54103/milanoup.216.c465

I

Il ritorno della guerra in Europa e in Medio Oriente e la scia di massacri che l'ha accompagnata hanno riportato al centro della scena il tema delle violenze di massa: sia sul terreno giuridico, con l'attivazione controversa ma simbolicamente fortissima della giustizia penale internazionale; sia sul terreno del discorso, con le polemiche – in parte separate, in parte intrecciate fra loro – sull'adozione di “doppi standard” e sulla plausibilità dell'impiego di espressioni paradigmatiche della cultura politico-giuridica degli ultimi decenni quali “crimini contro l'umanità” e “genocidio”. Sia, prevedibilmente, sul terreno della riflessione scientifica e accademica, dove la questione del riconoscimento o della negazione delle violenze di massa si intreccia con questioni di più ampio respiro quali il grado di istituzionalizzazione della convivenza internazionale, i suoi standard di legittimità, la disciplina dell'uso della forza e il rapporto stesso tra il fenomeno-guerra e il fenomeno più ampio della violenza.

La crescente politicizzazione del tema delle violenze di massa resta immersa, allora, in alcune delle più importanti tendenze disgregative dell'attuale contesto internazionale: la crisi dell'ordine egemonico americano e del tessuto normativo che gli era associato; il riflusso di più lungo periodo dell'impatto occidentale sul resto del mondo; la crisi ancora più profonda e destabilizzante del modello moderno o vestfaliano di convivenza internazionale. Un insieme di mutamenti destinati a riaprire la questione divisiva come poche altre di chi abbia diritto di parlare a nome dell'intera comunità internazionale, dichiarando tra le altre cose che cosa meriti di essere definito e ricordato come una violenza di massa e che cosa, invece, non lo meriti. Più in generale, un insieme di mutamenti destinato a sommuovere le basi stesse della convivenza internazionale, senza risparmiare i criteri etici e giuridici sulla base dei quali valutare certe condotte come legittime, altre come scusabili e altre ancora come decisamente criminali.

Ma la discussione degli ultimi mesi non può essere compresa se non sullo sfondo di una corrente preesistente e già consolidata di sensibilizzazione al problema di come reagire alle violenze di massa e, ancora prima, di che cosa definire e che cosa no in questi termini. Una corrente nella quale, col tempo, si

erano già accumulati materiali eterogenei quali la delegittimazione della guerra¹, la diffusione di un “immaginario globale” dei diritti umani², la nascita e lo sviluppo della giustizia penale internazionale, il sospetto stesso nei confronti degli “eccessi” della politica. E lo avevano fatto – questo è ciò che ci importa – mischiando sistematicamente la reazione alle violenze in atto o imminenti con la memoria di quelle passate. In una sorta di inevitabile circolarità. Perché, se è vero che sono le preoccupazioni e gli interessi del presente a orientare la nostra memoria del passato, è altrettanto vero che è la memoria istituzionalizzata del passato a orientare le nostre percezioni del presente. Così, gli episodi di violenza di massa possono essere più facilmente riconosciuti quando sono coerenti con ciò che la nostra memoria collettiva ci suggeriva già; mentre, quando non trovano questo appiglio, possono facilmente “scorrere via”. È ciò che aveva già notato Maurice Halbwachs nelle sue ricerche pionieristiche sulla memoria collettiva: “su di una superficie (...) perfettamente liscia, dove potrebbero attaccarsi” le nostre percezioni e le nostre rappresentazioni della realtà³? Meglio non sorvolare su questo punto: la funzione della memoria collettiva non è solo quella di ricordare o rimuovere pezzi di passato, ma è anche quella di predisporci a vedere o non vedere pezzi di presente.

Da qui, allora, il primo asse del volume. Il quale, invece di discutere in termini astratti la nozione di “violenza di massa” e, sull’altro versante, il ruolo della memoria nella costruzione e nella decostruzione delle identità politiche o nella legittimazione e nella delegittimazione di specifiche politiche, situa il problema in un contesto storicamente e, in qualche misura, anche geograficamente determinato. Non tratta, in altre parole, della questione generale del trattamento e della memoria delle violenze di massa, ma di una questione specifica, quella sorta a cavallo tra gli anni Ottanta e anni Novanta del secolo scorso, con anticipazioni riconoscibili già nel decennio precedenti e ricadute ancora più imponenti nei decenni successivi.

Almeno da questa prospettiva, quella del riconoscimento delle violenze di massa può essere considerata una questione tipicamente post-novecentesca.

1 Si vedano, tra gli altri, M. Howard, *The Invention of Peace. Reflections on War and International Order*, Profile Books Ltd., London 2001; trad. it. *L’invenzione della pace. Guerre e relazioni internazionali*, Il Mulino, Bologna 2002; O.S. Hathaway, S.J. Shapiro, *The Internationalists: How a Radical Plan to Outlaw War Remade the World*, Simon & Schuster, New York 2017; trad. it. *Gli internazionalisti. Come il progetto di bandire la guerra ha cambiato il mondo*, Neri Pozza, Vicenza 2018. Una critica serrata di questi progetti è in C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Dunker & Humblot, Berlin 1938; trad. it. *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Roma-Bari 2008; C. Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., pp. 335-367.

2 Sulla nozione di “immaginario globale”, M.B. Steger, *The Rise of the Global Imaginary. Political Ideologies from the French Revolution to the Global War on Terror*, Oxford UP, Oxford 2008. Sull’immaginario globale dei diritti umani, S. Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Harvard UP 2012.

3 M. Halbwachs, *La mémoire collective*, PUF, Paris 1968; tr. it. *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano 2001.

In duplice senso. Da un lato, in quanto proprio raccogliere e risistemare l'eredità imponente del ventesimo secolo quale "età della catastrofe"⁴ fu una delle prime sfide che si imposero all'alba del ventunesimo. Nel contesto, per di più, di un mutamento macroscopico del contesto internazionale: il passaggio dall'ordine conflittuale novecentesco al Nuovo Ordine egemonico liberale; lo sviluppo dei processi di integrazione regionale e la costruzione o lo scontro attorno alle rispettive identità e memorie collettive; la costruzione o, se si preferisce, l'invenzione della globalità (con il suo bagaglio di presunte "memorie" globali); il mutamento interno del regime politico e dell'ordine costituzionale di molti attori (dai paesi ex comunisti a quelli investiti, anche fuori dell'Europa, dall'ondata di "democratizzazione" seguita al congelamento bipolare); il riaggiustamento o la trasformazione dei loro rapporti; come minimo, l'incentivo a trovare posto nell'ordine politico e ideologico dominante, adottandone le categorie e rileggendo alla luce di queste categorie anche la propria storia.

Dall'altro lato, in questa grande e tutt'ora in corso opera di risistemazione, il tema delle violenze di massa cominciò da subito a essere declinato in una forma politica, culturale e giuridica peculiare e, comunque, diversissima da quelle che avevano prevalso nel corso del secolo precedente. In rapporto non casuale, anche questa volta, con un contesto culturale più ampio nel quale si diffondevano, gli uni accanto agli altri, la cultura dei diritti umani, la giustizia penale internazionale, il paradigma vittimario e la moda culturale della memoria; nel quale rifluiva, per converso, la grande corrente di intensità politica del Novecento; e nel quale cambiava, all'insegna del cosiddetto "presentismo", lo stesso regime di storicità prevalente⁵.

Questo radicamento storico e politico è il tema della prima parte del libro. Che ruota attorno a due interrogativi strettamente associati tra loro. Intanto, e prima di tutto: che cosa può spiegare l'emergere di una nuova sensibilità per le "violenze di massa" (passate e presenti) a partire dagli anni Ottanta e Novanta del Novecento – ma con precedenti significativi e, probabilmente, decisivi già nel decennio precedente? Che cosa ha fatto sì che questa riscrittura della memoria del passato e questa crescente sensibilità alle violenze di massa del presente prendessero la forma caratteristica che hanno preso, strutturandosi attorno alle tre soggettività tipiche della vittima, del carnefice e del salvatore? E con quali conseguenze, infine, sulle traiettorie inevitabilmente intrecciate del riconoscimento e del diniego?

4 E.J. Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, New York 1994; trad. it. *Il secolo breve. 1914-1991: l'era delle grandi catastrofi*, Rizzoli, Milano 2000. Un esempio elegante di questo ripensamento del Novecento è T. Todorov, *Mémoire du mal Tentation du bien*, Editions Robert Laffont, Paris 2000; tr. it. *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano 2001.

5 F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, 2003; tr. it. *Regimi di storicità*, Sellerio, Palermo 2007. Questo tema è trattato nel capitolo di Vittorio Beonio Brocchieri *La Storia e l'Occidente all'inizio del nuovo millennio*.

II

La “questione della memoria” esplosa tra la fine degli anni Ottanta e l’inizio del decennio successivo ha un rapporto già a prima vista evidente con lo strano “dopoguerra” simboleggiato dapprima dalla caduta del Muro di Berlino nel novembre 1989 e poi dal collasso dell’Unione sovietica nel dicembre 1991.

Ci sono tante ovvie ragioni per le quali tutti i dopoguerra – non solo il nostro, quindi, ma *qualunque* dopoguerra – costituiscono, oltre che dei momenti costituenti di un nuovo ordine, anche dei momenti costituenti di una nuova memoria collettiva. Tanto per cominciare, tutti i grandi dopoguerra – cioè i dopoguerra delle “guerre generali” o “per l’egemonia”⁶ – coincidono con il collasso e, quasi sempre, la delegittimazione dell’ordine internazionale pre-bellico: che significa, tra le altre cose, la delegittimazione della sua presa sul Tempo. Tutti i materiali compresi nel racconto edificante dell’ordine venuto meno sono riassetati, spostati o addirittura cancellati, almeno in quanto si scoprono incoerenti con i principi, le norme e le retoriche emergenti. Basti pensare, per anticipare già qualcosa del nostro passaggio storico, alla precipitosa cancellazione dell’Unione sovietica dalla memoria “comune” della Seconda guerra mondiale: una cancellazione suggerita dal successo di categorie quali “totalitarismo” e “autocrazie”, che faticano a “trovare un posto” all’Unione sovietica non *a fianco*, ma *contro* l’altro totalitarismo o, come si direbbe oggi, l’altra “autocrazia” dell’epoca, la Germania nazionalsocialista; e una cancellazione spinta fino al punto di non invitare lo stato successore dell’Unione sovietica, la Federazione russa, alle celebrazioni per l’anniversario della fine della Seconda Guerra mondiale, e addirittura a quello dell’ottantesimo anniversario della liberazione di Auschwitz – avvenuta proprio a opera delle truppe sovietiche.

Per la stessa ragione, i grandi dopoguerra comportano quasi sempre la trasformazione e, in molti casi, il totale collasso delle unità politiche sconfitte: nel nostro caso, la “transizione alla democrazia” dei paesi ex-comunisti dell’Europa centro-orientale e balcanica e la dissoluzione stessa dell’Unione sovietica. Questa scomparsa trascina con sé l’erosione o la scomparsa delle rispettive memorie “comuni”. Che era un altro degli elementi al centro della riflessione di Maurice Halbwachs: non è soltanto la memoria collettiva a stabilizzare il gruppo, ma è anche il gruppo a stabilizzare la memoria collettiva. Con la conseguenza che la durata di quest’ultima può stendersi solo “fin dove arriva la memoria dei gruppi di cui è composta. Non è per cattiva volontà, per antipatia, per repulsione o indifferenza che si dimentica una così grande quantità di fatti e personaggi dei tempi passati. Il fatto è che i gruppi che ne custodivano il ricordo sono scomparsi”⁷.

6 R. Gilpin, *War and Change in International Politics*, Cambridge, Cambridge UP, 1981; tr. it. *Guerra e mutamento nella politica internazionale*, Il Mulino, Bologna 1989.

7 M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, cit., p. 159.

Ancora più scontatamente, i dopoguerra scatenano una competizione per l'accesso al potere tra i residui delle classi dirigenti del passato e quelle emergenti e, a propria volta, in competizione tra loro. Una competizione che comporta, tra le altre cose, uno scontro tra le classi politiche e intellettuali interessate a perpetuare la memoria istituzionalizzata del passato e le contro-classi politiche e intellettuali interessate, invece, a smascherarla (e a proporre altri racconti del passato). Il caso più semplice è quello della completa sostituzione delle classi politiche e intellettuali sconfitte, attraverso processi, epurazioni, espulsioni o addirittura, anche nel loro caso, uccisioni di massa. Ma il caso più frequente (e il più interessante) è quello della compresenza e dello scontro tra memorie contrapposte, che può protrarsi anche per un periodo molto lungo di transizione e può portare, invece che a una banale successione tra memorie alternative, all'emergere di nuove combinazioni, contaminazioni, sintesi più o meno incoerenti di riconoscimenti e dinieghi – quali quelle esaminate in questo volume per le transizioni in Cambogia dopo la caduta del regime dei Khmer rossi⁸, in Namibia dopo la fine della lotta anti-apartheid⁹ e in Russia e Ucraina all'indomani della scomparsa dell'Unione sovietica¹⁰.

Infine, e soprattutto, per la stessa ragione per la quale i dopoguerra coincidono con lo smantellamento della legittimazione dell'ordine precedente, essi sollevano anche un imperativo di legittimazione dell'ordine emergente. Questo vale, prima di tutto, proprio per l'ordine internazionale nel suo complesso. Basti pensare all'Europa della Restaurazione all'indomani della Rivoluzione francese e delle guerre napoleoniche; o alla vera e propria riforma costituente della convivenza internazionale tentata e, in parte, realizzata dopo la Prima Guerra Mondiale; o a quella ancora più spinta seguita alla Seconda Guerra Mondiale e incarnata nella Carta delle Nazioni Unite. Questa opera di legittimazione non può prescindere da una risistemazione della memoria, a cominciare naturalmente da quella della guerra appena conclusa. Se, infatti, qualunque ordine politico è fondato su una violenza originaria – nel caso dell'ordine internazionale, appunto, la guerra – allora almeno un atto di diniego gli è connaturato. L'ordine politico deve nascondersi o ingannarsi sull'origine, cioè quanto meno elevarsi sopra la violenza dalla quale è scaturito per esorcizzare il pericolo (sempre incombente) del suo ritorno. Che, nel caso dell'ordine internazionale, comporta o la recisione del suo rapporto con la guerra-fonte¹¹; o la trasfigurazione di quest'ultima in qualcosa di simile a un'anti-guerra (la “guerra per porre fine a

8 A. Miorandi, *Cercare la verità o seppellire il passato? Memoria collettiva, negazionismo e giustizia in Cambogia 1990-1999*, *infra*, pp. 99-113.

9 C. Fiamingo, *Colonialismi e apartheid come forme di “genocidio”. I conflitti della memoria in Namibia*, *infra*, pp. 137-152.

10 A. Vitale, *Dall'occultamento del Holodomor ucraino (1932-1933) come avvenimento storico, al diniego della sua natura genocidaria*, *infra*, pp. 115-135.

11 N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979.

tutte le guerre”); o, come minimo, un racconto della guerra nel quale il riconoscimento monumentale delle violenze di massa commesse dagli sconfitti svolge il ruolo sussidiario (ma neanche tanto) di contribuire al diniego delle violenze di massa commesse dai vincitori. Con il problema supplementare – almeno per la ricerca storica e teorica – di identificare le fonti anche cerimoniali di questa combinazione tra riconoscimento e diniego: che, all’atto della fondazione dell’ordine, possono essere gli stessi trattati di pace, le conferenze internazionali, le liturgie collettive di rimemorazione della guerra appena conclusa, la stessa giustizia penale internazionale – come il processo di Norimberga quale soglia simbolica dell’ordine internazionale post-bellico. E una combinazione che, anche più avanti, deve essere continuamente riprodotta e ravvivata attraverso la disseminazione di “luoghi della memoria” e l’istituzionalizzazione di tempi e luoghi dell’oblio. E deve essere difesa contro tutte le pretese di spostare i confini tra riconoscimento e diniego, fino al momento in cui il declino dell’ordine vigente non riaprirà lo spazio per qualche nuova combinazione.

Ma la rilegittimazione che riguarda l’ordine internazionale nel suo complesso non può non abbracciare (e coinvolgere attivamente) anche le singole unità politiche al suo interno: sia quelle sopravvissute nella propria configurazione originaria alla catastrofe della guerra, sia quelle modificate per la perdita o l’acquisto di qualche componente sia, a maggior ragione, quelle totalmente nuove in quanto sorte dal collasso di qualche unità precedente, o in quanto radicalmente trasformate nel proprio regime politico. Inutile sottolineare che questo incentivo si è rivelato particolarmente pronunciato all’indomani della fine del Novecento, dove ha coinciso almeno in Europa con il tentativo di fare confluire o addirittura fondere le diverse memorie “nazionali” nella complicatissima opera di “europeizzazione della memoria” della quale si occupa il capitolo di Valentina Pisanty¹². Una impresa che, come sempre nella storia, ha comportato un faticoso riallineamento agli standard di normalità politica, economica e ideologica emergenti e un corrispondente riaggiustamento della memoria del passato alla luce delle categorie politiche, giuridiche o persino storiografiche contenute in quegli standard: nel contesto post-1989, per esempio, la nuova accezione della categoria di “totalitarismo”, o quella sempre più estensiva della parola “antisemitismo”¹³.

12 V. Pisanty, *L’europeizzazione della memoria e il mantra del Mai Più*, *infra*, pp. 29-39.

13 V. Pisanty, *Antisemita. Una parola in ostaggio*, Bompiani, Milano 2025, in particolare pp. 56 ss.

III

E qui arriviamo a quello che ci interessa di più. Perché, oltre che all'intreccio di delegittimazioni e rilegittimazioni proprio di tutti i dopoguerra, la particolarissima intonazione che la questione della memoria ha assunto tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta del XX secolo è inestricabilmente legata ai caratteri specifici del *nostro* dopoguerra. Vale a dire, allo sfondo storico e culturale del passaggio dal XX al XXI secolo richiamato, non casualmente, dai primi tre contributi del volume: quello appena citato di Valentina Pisanty sulle forme e i modi dell'europeizzazione della memoria dopo il Novecento, quello di Vittorio Beonio Brocchieri sul "mutamento dei rapporti di forza" tra Storia e Memoria e quello di Daniele Giglioli sulla genealogia e i caratteri di questa "prosopopea della Memoria".

Sarebbe impossibile riassumere tutte le trasformazioni confluite in questo passaggio. Ma, per il peso che hanno avuto nella riscrittura delle violenze di massa del Novecento e, anche attraverso questa riscrittura, nella rappresentazione e nel trattamento delle violenze successive, almeno tre di esse meritano una considerazione a parte. La prima, che spiega più di tutte l'emergere a fine Novecento di una nuova sensibilità "umanitaria" nei confronti delle violenze di massa, è il riflusso delle contrapposizioni e delle passioni politiche che, per tutto il secolo, avevano nascosto o scusato o addirittura celebrato quelle violenze. Non è un caso che le tracce di questo passaggio siano riconoscibili già prima della fine del bipolarismo, almeno dalla metà degli anni Settanta¹⁴, in coincidenza con il declino apparentemente irreversibile della forza d'attrazione della più grande ideologia del secolo, il comunismo, certificato alla fine del decennio dalla guerra politicamente scioccante fra Cambogia e Vietnam e dalla contemporanea tragedia dei Boat people in fuga dalla Cambogia appena "liberata". Così come non è un caso che, in coincidenza con questo declino, abbia potuto (o persino dovuto) trasformarsi l'intera narrazione della storia¹⁵: al posto della centralità della Rivoluzione (del 1789 prima e del 1917 poi) come canone per tutte le rivoluzioni del passato e del futuro, quella dell'Olocausto quale modello del trauma collettivo e "precedente" di tutti i possibili traumi futuri; al posto della contrapposizione (politica per eccellenza) tra oppressi e oppressori che era al centro del copione rivoluzionario, quella (impolitica per eccellenza) del "rapporto sacrificale tra una vittima, individuale o collettiva, e il suo carnefice"¹⁶ che è proprio del copione umanitario; al posto dell'aspettativa o della promessa di una futura o già prossima liberazione degli oppressi da qualche forma di oppressione, una "narrazione liturgica e tragica, incentrata sull'esperienza della sofferenza", orientata nel senso di una ripetizione più che di una catarsi (perché

14 S. Moyn, *The Last Utopia*, cit.

15 F. Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, Il Mulino, Bologna 2024.

16 Ivi, p. 61.

il Male non potrà mai scomparire dalla storia)¹⁷, e fondata su una violenza assoluta sganciata, a differenza della rivoluzione, da ogni divenire progressivo e impermeabile a qualunque giustificazione.

A cambiare, in questo riflusso dell'intensità politica novecentesca, è la prospettiva stessa dalla quale la violenza è osservata, rappresentata e giudicata: che non può più essere quella "interna" dei militanti politici e ideologici che partecipavano direttamente allo scontro, ma diventa quella "esterna" di un terzo che le violenze le osserva da neutrale, da testimone e, sempre più spesso, da giudice. È lo stesso scartamento che Max Weber richiama nell'esame della magia, e Raymond Boudon ribadisce in quello dell'ideologia¹⁸. La nuova sensibilità alle "violenza di massa" si afferma nel momento in cui emerge un osservatore politicamente e culturalmente diverso da quelli che avevano impiegato o stanno ancora impiegando la violenza. In altre parole: essa non designa solo un *comportamento*, ma richiede anche un particolare "tipo di *relazione* tra l'osservatore e l'osservato"¹⁹. Se l'uccisione dei nemici politici può apparire puramente e semplicemente come una "violenza di massa" è perché l'osservatore è o *si è fatto* estraneo all'inimicizia politica dei soggetti coinvolti nello scontro (materialmente ed emotivamente), oppure non comprende più l'inimicizia politica come tale oppure perché, a differenza dei militanti politici del passato (o di quelli che si aggirano ancora nelle aree politicamente, economicamente e culturalmente "periferiche" e "arretrate" del mondo), è immerso in una cultura dei diritti umani che pone dei limiti invalicabili all'inimicizia. Detto in altre parole: la nozione di "violenza di massa" presuppone dei "terzi non-coinvolti" o, almeno, non coinvolti *fino in fondo*. O in quanto geograficamente e politicamente lontani dallo scontro, come i "comodi e irati uomini dell'emisfero settentrionale", sui quali ironizzava già cinquant'anni fa lo studioso indiano Rajni Kothari, che "saltano da un continente all'altro nel tentativo di trasformare il mondo intero – la versione più recente del fardello dell'uomo bianco"²⁰. O in quanto, invece che nello spazio, lontani nel tempo, perché "venuti dopo" i protagonisti originari delle violenze e portatori di esperienze, sensibilità e linguaggi (sempre più) diversi dai loro. O in quanto "professionalmente" terzi rispetto a tutti i conflitti, quali sono i giuristi, i "tecnici" e tutti coloro che avanzano una pretesa di neutralità spirituale²¹. Oppure in quanto, pur avendo preso parte in passato a quelle violenze,

17 Ivi, pp. 61-62.

18 R. Boudon, *L'ideologie. L'origine des idées reçues*, Fayard, Paris 1986; tr. it. *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, Einaudi, Torino 1991, pp. 99-102.

19 Ivi, p. 101.

20 R. Kothari, *Footsteps into the Future: Diagnosis of the Present World and a Design for an Alternative*, New Dehli 1974, citato in H Bull, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, Columbia UP, New York 1977; tr. it. *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 349.

21 C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in *Der Begriff des "Politischen"*, Duncker & Humblot, Berlin 1932, pp. 138-150; tr. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle*

si sono fatti per così dire “terzi” rispetto a se stessi: perché, *col tempo*, hanno smarrito l'intensità politica che aveva consentito loro di commetterle; oppure perché hanno perso la motivazione e la fede politica che le aveva giustificate (fino a concepire “la rivoluzione come un vasto sacrificio necessario all'avvenire”²²); oppure perché hanno maturato nel frattempo altre convinzioni, diverse per principio da quelle del passato.

È questo collasso del teatro politico del Novecento che ha consentito di restituire tutte le violenze del secolo alla loro nudità. Il che significa, per alcune, finire spogliate della loro originaria valenza politica e del tessuto di narrazioni eroiche e giustificazioni che le trasfigurava in qualcosa di diverso da semplici violenze: in questo libro, la violenza “rivoluzionaria” dei Khmer rossi in Cambogia²³ o quella “emancipatoria” della Swapo in Namibia²⁴. Mentre per altre, ancora più a fondo, ciò ha significato poter rompere il velo del diniego o del completo oblio per essere finalmente riconosciute nella loro piena realtà storica: che è il caso, questa volta, dell'*Holodomor* ucraino²⁵ e, su scala molto minore, delle *comfort women* tra Corea del sud e Giappone²⁶.

Senonché anche il nuovo teatro umanitario organizzato attorno alle tre caratteristiche soggettività della vittima, del carnefice e del salvatore ha fondamenta fragili, o persino dubbie. Perché non solo “ci si giustifica solo quando si è accusati. Non ho mai visto nessuno andare in giro giustificandosi senza *sentirsi* accusato. Pensate al *Castello* e al *Processo* di Kafka...”²⁷. Ma, appunto, di fronte a questo atto di accusa i “responsabili” o i “colpevoli” della violenza sono chiamati in giudizio e costretti a giustificarsi sulla base di standard etici, politici e giuridici assenti al momento e nel luogo in cui hanno compiuto l'azione. E che cosa dire, poi, dei soggetti terzi che questi standard pretendono di dettarli? Da dove ricavano il diritto di imporre dall'esterno una rappresentazione diversa da quella di coloro che il conflitto lo hanno vissuto direttamente? E, ancora una volta: in che cosa consiste questo “esterno”? In una distanza spaziale, come quella dei professionisti occidentali dei diritti umani che osservano e giudicano dall'alto i conflitti nelle aree “periferiche”? Oppure in una distanza temporale, come quella di chi pretenderebbe di portare a giudizio i protagonisti dei conflitti del passato? Chi è, insomma, il soggetto che denuncia le violenze di massa: il più appassionato degli esseri umani o il più ipocrita degli esseri umani apatici?

spolitizzazioni, in C. Schmitt, *Le categorie del “politico”*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 167-183.

22 V. Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire 1901-1941*, Paris 1951, tr. it. *Memorie di un rivoluzionario*, edizioni e/o, Roma 1999, p. 130.

23 A. Miorandi, *Cercare la verità*, cit.

24 C. Fiamingo, *Colonialismi e apartheid*, cit.

25 A. Vitale, *Dall'occultamento del Holodomor*, cit.

26 F. Dornetti, *L'emersione del caso “Comfort women” negli anni Novanta, tra rivendicazione organizzata e negazionismo*, *infra*, pp. 153-166.

27 J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993; tr. it. *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1977, p. 58.

Tanto più che, a rafforzare o persino materializzare il rischio di anacronismo, si aggiungono altri due moventi emersi nel passaggio dal XX al XXI secolo. Il primo, che sottende tutti i contributi della prima parte del volume ed è al centro di quello di Vittorio Beonio Brocchieri, è il cambiamento del “regime di storicità” riassunto nella nozione di “presentismo”: un regime di storicità nel quale si riflette, già a prima vista, l’esaurimento di quella “passione per l’avvenire”²⁸ che aveva segnato tutta la temporalità rivoluzionaria dal 1789 in poi; che sovverte, ancora più a fondo, l’intero “concetto moderno di storia” che aveva accompagnato il sorgere e il consolidarsi dell’egemonia globale dell’Occidente a partire dalla fine del Settecento²⁹; e nel quale può forse intravedersi, anzi, proprio il riflusso di quella egemonia insieme alla convinzione che le era propria che “la *Weltgeschichte* dovesse necessariamente coincidere con la manifestazione della Ragione occidentale”³⁰.

In questo presente “privo di futuro e senza un passato”³¹, non soltanto tutto il sapere storico finisce inevitabilmente in crisi (e, non a caso, sempre più ai margini dei percorsi educativi). Ma, se non vuole essere condannato a scomparire, anche quel poco che sopravvive del passato deve accettare di “essere chiamato a rispondere sulla base di principi etici e di canoni giuridici del presente”³². L’anacronismo, da problema che era, diventa un principio paradossale di sopravvivenza. Se, nel regime di storicità moderno, chi voleva rivendicare o giustificare la validità di un agire politico doveva attestare “la sua coerenza e conformità con la direzione e il senso della dinamica storica e le sue presunte leggi”³³, nel nuovo regime tocca al passato cercare di riscattarsi rinunciando alla propria identità e dissolvendosi in “un presente sul quale si può agire moralmente e legalmente”³⁴. È da qui che emana il “giustizialismo presentista” – come lo definisce Vittorio Beonio Brocchieri³⁵ – che consente di derubricare a una interminabile teoria di “violenze di massa” e di “crimini contro l’umanità” tutte le rotture politiche degli ultimi due secoli, a cominciare dalla Grande rivoluzione del 1789. Ed è sempre qui, allora, la seconda specificità del nostro dopoguerra. Nel quale ciò che cambia non è più soltanto, come in tutti i dopoguerra, il rapporto con il “mondo di ieri” prebellico, ma è l’intero rapporto tra passato e presente: e cambia proprio nel senso che il rapporto viene del tutto meno, perché il passato viene fagocitato dal presente e recuperato solo una volta depurato da ogni profondità storica e tradotto in forma puramente emozionale (quale

28 P. Valery, citato in V. Beonio Brocchieri, *La storia e l’Occidente*, cit.

29 V. Beonio Brocchieri, *La storia e l’Occidente*, cit., p. 50.

30 Ivi, p. 51.

31 F. Hartog, *Regimi di storicità*, cit.

32 V. Beonio Brocchieri, *La storia e l’Occidente*, cit., p. 52.

33 Ibidem.

34 V. Fareld, citato in V. Beonio Brocchieri, *La storia e l’Occidente*, cit.

35 V. Beonio Brocchieri, *La storia e l’Occidente*, cit.

presunta “partecipazione” a una sequela di traumi, tenuti insieme dal trauma archetipico della Shoah).

L’ultimo movente, che può figurare quasi come la traduzione storico-concreta del precedente, è l’ideologia non genericamente della fine della storia ma, in modo più puntuale, della fine della politica. Che è un altro dei temi che attraversano tutti i capitoli della prima parte del volume. Oltre a riflettere la nuova sensibilità umanitaria emersa sul finire del ventesimo secolo, la memoria delle violenze novecentesche è stata e continua a essere parte – e parte non trascurabile – di una impresa più ampia di auto-celebrazione dell’ordine politico ed economico successivo: un ordine rappresentato, appunto, “come esito di quegli eventi terribili, luce alla fine del tunnel”³⁶; impegnato – anche attraverso la memoria intimidatoria del passato – a sgombrare il campo da qualunque traccia residua di intensità politica, squalificata sul nascere ad attitudine “pericolosa”, “irrazionale” se non già decisamente “criminale”; e diretto a

mobilitare al massimo le energie economiche degli individui congelandone però quelle intellettuali attraverso la finzione di una morale unica e indivisa che la (faccia) finita, una buona volta, con la politica, con Babele, le differenze, la pluralità dei corpi e delle ragioni e il fatto che è impossibile, e forse nemmeno bene, che questi e queste coincidano sempre senza residui.³⁷

IV

Da qui, allora, la particolarissima declinazione che il tema del riconoscimento e del diniego delle violenze di massa ha assunto nell’ultimo trentennio, fino ad abbracciare non soltanto la memoria delle violenze di massa del passato ma – in virtù del suo carattere esemplare o persino pedagogico, riassunto nel “mantra del Mai Più”³⁸ – anche la rappresentazione, la reazione e la risposta alle violenze di massa del presente.

Al vertice del mutamento sta la transizione stessa dalla Storia alla Memoria: vale a dire, da un sapere professionale impegnato almeno negli ultimi secoli a svincolarsi dalla “prima persona con i suoi *Erlebnisse*”³⁹, quale garanzia di una alterità insopprimibile “fra il passato e il presente, fra i vivi e i morti”⁴⁰; a una “ri-soggettivazione generale”⁴¹ (che eccede di molto il rapporto con il passato) nella quale quella alterità diventa persino sospetta, perché solo ciò che proviene dal vissuto appare insindacabile – tanto che il “non potete negare” diventa “il primo

36 V. Pisanty, *L’europeizzazione della memoria*, cit.

37 D. Giglioli, *Iniuria Accepta. Genealogia critica della memoria*, *infra*, p. 67.

38 V. Pisanty, *L’europeizzazione della memoria*, cit.

39 D. Giglioli, *Iniuria Accepta*, cit., p. 56.

40 V. Beonio Brocchieri, *La storia e l’Occidente*, cit.

41 D. Giglioli, *Iniuria Accepta*, cit., p. 58.

articolo della sua carta costituzionale”⁴². Se, nella Storia, tutto sembrava dover operare nel senso dell’oggettività e dello sforzo (continuamente esposto a revisioni) di ricostruirla, nella Memoria tutto opera all’insegna di quella che Daniele Giglioli esprime come “una sbrigativa filosofia dell’empatia”, in virtù della quale “prima si viene a sapere qualcosa e poi ci si fantastica su sentimentalmente”⁴³.

Non è un caso, allora, che a presiedere a questa opera di ricostruzione e di racconto del passato non possa più esserci lo storico di professione, bensì l’unico soggetto del quale da questo momento ci si può (anzi, *ci si deve*) fidare fino in fondo: il testimone o, più precisamente, il testimone-vittima, la cui autorità non dipende più dall’aver *fatto* qualcosa ma dall’averla *subita*. La sua centralità sarebbe già sufficiente a spostare tutte le coordinate storiche del racconto – che si tratti delle violenze di massa o della guerra, qualunque rapporto corra poi tra le prime e la seconda. Perché, da una parte, essa annulla per principio la distanza tra passato e presente. Per essere stato vittima, la vittima non cessa mai di esserlo: con la conseguenza che – come scrive ancora Giglioli – “più lunga è la durata da cui la vittima attinge il suo rango, più ogni accomodamento si fa fuori questione”. Ma, dall’altra parte, questa condizione di vittima pone anche un limite invalicabile alla ricostruzione del passato. Che non solo deve sempre prendere inizio dal trauma da cui la vittima trae la propria identità di vittima ma, da questo momento, non può più azzardarsi a guardare prima o indietro: tutto deve iniziare l’11 settembre, o il 24 febbraio, o il 7 ottobre, al punto che fare ciò che uno storico o uno scienziato sociale sarebbero chiamati a fare – riannodare le continuità e cercare ragioni meno banali di quelle contingenti – finisce per essere squalificato a una forma di complicità coi carnefici.

Eccoci allora al punto: come esito di questo spostamento di prospettiva, la Memoria può arrivare ad annullare del tutto le coordinate storiche del racconto. Che è ciò che Andrea Carati ed Elisa Giunchi ravvisano nella riscrittura tardiva dell’intervento indiano in Pakistan del 1971⁴⁴. Una riscrittura emersa nel pieno dell’*humanitarian turn* degli anni Novanta e, anzi, funzionale all’obiettivo di cercare “precedenti” dell’interventismo umanitario anche nei decenni precedenti. Ma una riscrittura che, per potere distribuire in modo inequivocabile (e indiscutibile) i ruoli di vittime e carnefici, è costretta non soltanto a sottovalutare o ignorare la dimensione politica del conflitto ma, soprattutto, a fare piazza pulita di ogni profondità e di ogni complicazione storica. È il segreto neanche troppo segreto del nuovo canone umanitario: perché i colpevoli possano andare incontro alla punizione che meritano non basta che non ci siano più circostanze attenuanti, ma è necessario che non ci siano più del tutto *circostanze*. Invece che un passaggio obbligato, la storia diventa un ingombro, se non addirittura un

42 Ibidem.

43 Ivi, pp. 59-60.

44 A. Carati, E. Giunchi, *Reinterpretare i conflitti del passato. Il nuovo umanitarismo e la rilettura dell’intervento indiano in Pakistan (1971)*, *infra*, pp. 85-98.

diversivo. Mentre, al suo posto, la Memoria diventa il luogo dove quel poco che sopravvive del passato viene prima braccato e poi portato davanti a un giudice.

V

La seconda parte del volume si rivolge, allora, ad alcuni casi storici di questa rielaborazione post-novecentesca del riconoscimento e del diniego delle violenze di massa. Ma senza poter evitare – anzi facendone inevitabilmente uno dei propri temi di riflessione – la difficoltà di definire e comprendere politicamente e giuridicamente i tre termini del triangolo. A cominciare da quello che costituisce il riferimento obbligato degli altri due, la nozione stessa di “violenza di massa” che è al centro del capitolo di raccordo di Agata Lavorio⁴⁵: un capitolo che, nel passaggio dalla prima alla seconda parte del volume, inquadra il problema sullo sfondo della letteratura più recente sui “massacri”. Come ritagliare – a maggior ragione di fronte a un secolo violento come il Novecento – il fenomeno della “violenza di massa” dal fenomeno più ampio della violenza organizzata? Il che significa, come minimo: che cosa è “di massa” nella violenza di massa? E, reciprocamente, quale rapporto intercorre tra la “violenza di massa” e la guerra? Come ritagliare i fenomeni di “violenza di massa” dal contesto più generale di una guerra? E, prima ancora: in una cultura politica e giuridica che dichiara di ripudiare almeno in linea di principio la guerra, come non considerare la guerra (quanto meno: la guerra illegale) come il caso per antonomasia di violenza di massa?

Apparentemente più agevole sembrerebbe definire il riconoscimento. Il quale, almeno in prima battuta, non sembrerebbe richiedere altro che l'ammissione che una violenza di massa abbia avuto o stia avendo luogo; che niente possa giustificarla (né la necessità di evitare qualche male peggiore, né il diritto di rimediare a qualche male subito, né l'opportunità di pervenire a qualche palingenesi storica e politica); che essa non sia stata commessa da altri. In ogni caso, riconoscere non significa soltanto ammettere ma, con l'ammissione, farsi carico delle conseguenze: che può significare accettare una punizione, obbligarsi a restituire quello che si è illegittimamente preso, soffrire persino un danno reputazionale permanente.

Ma la nozione più scivolosa e, a tutti gli effetti, problematica è quella del diniego – alla quale il volume riserva un peso del tutto particolare. Mentre tanto nei *memory studies*, quanto nelle analisi della “giustizia di transizione”, quanto nella letteratura giuridica sulla giustizia penale internazionale l'accento è quasi sempre posto sul passaggio dal diniego al riconoscimento, una parte importante della riflessione che segue è dedicata a ciò che continua a essere negato anche

45 A. Lavorio, *Dai Genocide Studies ai Massacre Studies*, *infra*, pp. 69-82.

nell'epoca del riconoscimento – al punto più estremo: alle violenze che vengono negate proprio *attraverso* il riconoscimento di altre violenze.

Che cosa significa, allora, diniego? Sulla traccia di Freud, Stanley Cohen lo colloca in una “zona crepuscolare tra il sapere e il non sapere”⁴⁶. Il diniego, scrive Cohen, è

un'affermazione sul mondo o sul Sé (o sulla vostra conoscenza del mondo e del Sé) che non sia letteralmente vera né una menzogna tesa ad ingannare gli altri, ma che consente la strana possibilità di sapere e non sapere allo stesso tempo. L'esistenza di quello che viene negato deve essere in ‘qualche modo’ conosciuta e le affermazioni che esprimono questa negazione devono essere in qualche modo ‘credute’.⁴⁷

Da qui, allora, un primo albero di distinzioni. La prima riguarda il grado di consapevolezza e si esprime nella tripartizione tra chi nega “in buona fede” (perché non sa), chi mente deliberatamente (perché sa ma nasconde), e chi si trova a metà tra una cosa e l'altra (perché sa ma non riconosce fino in fondo: “l'informazione è disponibile e registrata, ma porta ad una conclusione che è consapevolmente evitata”)⁴⁸. “Il diniego è sempre parziale: qualche informazione è sempre registrata. Questo paradosso o duplicità – sapere e non sapere – è il nocciolo della questione”⁴⁹. Una seconda distinzione riguarda l'oggetto del diniego, che può essere il fatto in sé (diniego letterale: “quel fatto non è avvenuto”), la sua interpretazione (diniego interpretativo: “il fatto è avvenuto ma ha un significato diverso da quello che gli è normalmente attribuito”) o le sue implicazioni (il fatto è riconosciuto ma “sono negate o minimizzate le implicazioni psicologiche, politiche o morali che convenzionalmente ne conseguono”)⁵⁰. La terza distinzione si incrocia con questa e riguarda le forme del diniego⁵¹: diniego assoluto (non succede); discredito (il soggetto o l'organizzazione che denuncia è prevenuta, manipolata o credulona); la definizione è errata (è vero, succede effettivamente qualcosa, ma non è ciò che è denunciato); strategia giustificativa (comunque è una cosa politicamente o persino moralmente giustificata). La quarta distinzione ha a che fare con la prossimità o la lontananza della violenza e investe, l'una accanto all'altra, la dimensione temporale e quella spaziale: il diniego può essere riferito al passato o al presente e può riguardare qualcosa che avviene nel proprio luogo o in qualche luogo “lontano”.

46 S. Cohen, *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*, Polity Press, Cambridge (MA) 2000; tr. it. *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2002, p. 121.

47 Ivi, pp. 50-51.

48 Ivi, p. 27.

49 Ivi, p. 48.

50 Ivi, p.30.

51 Ivi, p. 15.

VI

In qualunque forma si presentino, riconoscimento e diniego sollevano l'uno accanto all'altro una batteria caratteristica di interrogativi, con i quali si confrontano tutti i capitoli della seconda parte del volume: chi sono, intanto, i protagonisti del riconoscimento e del diniego? A quali altri soggetti si rivolgono? Quali strategie adottano? Di quali strumenti si servono? E, soprattutto: quale è la posta in gioco dell'alternativa?

Cominciando dal primo interrogativo, i soggetti interessati a riconoscere o negare le violenze di massa possono essere, come è ovvio, i carnefici, o gli osservatori non coinvolti (che possono scegliere di lasciarsi o non lasciarsi coinvolgere) oppure, più paradossalmente, le stesse vittime. Ma, dal punto di vista politico, quelli che ci interessano maggiormente sono coloro che riconoscono o negano *a nome di tutti*; o, meglio, quelli che pretenderebbero di farlo perché, così come esistono tante memorie collettive, esistono anche tante combinazioni diverse tra riconoscimenti e dinieghi collettivi. I soggetti che entrano in gioco sono, naturalmente, innumerevoli. I principali sono le classi politico-burocratiche o militari al potere che impersonano gli Stati, ma anche le contro-classi politiche che aspirano a scalzare le prime e si servono a questo scopo di proprie strategie di riconoscimento e negazione (anche per delegittimare il nemico politico). Non solo: i soggetti che praticano il riconoscimento o il diniego non sono soltanto quelli che hanno perpetrato o deciso o autorizzato direttamente la violenza. Altri soggetti possono trovarsi tra le classi politiche di altri paesi interessate a intrattenere o, viceversa, a interrompere i rapporti con i primi. O, a maggior ragione, tra le classi politiche che devono la propria instaurazione e la propria sopravvivenza al sostegno del soggetto colpevole della violenza di massa.

Ma sarà bene non dimenticare che i protagonisti più frequenti del diniego non sono i protagonisti diretti o indiretti dei fatti negati (perpetuatori, vittime, testimoni o giudici), bensì gli uomini e le donne comuni che non hanno interesse, tempo o voglia di porsi il problema (anzi intuiscono per senso dell'opportunità o buona educazione – ammesso che le due cose non finiscano quasi sempre per diventare la stessa cosa – che porsi il problema *non conviene*). Come scriveva maliziosamente diversi anni fa Gunnar Myrdal, “raramente l'ignoranza è dovuta al caso: essa è piuttosto, al contrario, di natura prevalentemente opportunistica”⁵². Detto in altre parole, vale per chi crede nella combinazione dominante tra riconoscimento di certe violenze e diniego di altre la stessa cosa che Raymond Boudon scrive sui credenti delle ideologie: “L'esperienza più comune dimostra che se certi credenti vivono le loro credenze con convinzione e fanatismo, la grande maggioranza le vive con convinzione ma senza fanatismo, oppure senza fanatismo e senza grande convinzione”⁵³.

52 G. Myrdal citato in I. Wallerstein, *La scienza sociale: come sbarazzarsene. I limiti dei paradigmi ottocenteschi*, Il Saggiatore, Milano 1995, p. 89

53 R. Boudon, *L'ideologia*, cit., p. 66.

Riconoscimento e diniego, tuttavia, non dipendono soltanto dalla natura dei soggetti che li praticano, ma anche dalla natura dei soggetti ai quali sono rivolti. Come ogni “atto linguistico”, infatti, anch’essi non possono essere adeguatamente compresi se non è ricostruito l’intero contesto nel quale avvengono⁵⁴: per la stessa ragione per la quale non basta sapere ciò che l’autore dice o non dice, ma occorre anche sapere ciò che l’autore sta facendo con quell’affermazione o quella negazione, non è possibile capire ciò che l’autore sta facendo senza sapere di fronte a chi lo fa e in quale contesto (per esempio per accusare qualcuno o, al contrario, per difendersi da un’accusa). Tanto per cominciare, è prevedibile che riconoscimento e diniego non svolgano le stesse funzioni e non adottino le stesse strategie di fronte ai “seguaci” o, quanto meno, agli “affiliati” e di fronte agli “estranei”: perché, in un caso, i principi, le credenze e i linguaggi con il quale si esprimono sono condivisi da chi parla e chi ascolta, mentre nell’altro caso no; e perché, soprattutto, non è detto che la necessità di farlo sia sentita nello stesso modo di fronte agli uni e di fronte agli altri e, soprattutto, sia sentita nella stessa misura in tutti i contesti storici e, anche all’interno dello stesso contesto, di fronte a tutti i possibili interlocutori.

Qui emerge un tema centrale in tutte le riflessioni sulla società internazionale o, meglio, sul contesto internazionale visto come “società”. Parafrasando ciò che Hedley Bull scriveva a proposito della necessità di giustificare il ricorso alle armi⁵⁵, anche la necessità di nascondere o giustificare una “violenza di massa” riflette il legame sociale circostante e non è sminuito neppure dall’eventualità (per quanto frequente) della menzogna e dell’inganno. Un sistema internazionale nel quale è necessario offrire un pretesto per la violenza che si è commessa, infatti, è già radicalmente diverso da un contesto nel quale ciò non è necessario (come era, non a caso, per i massacri coloniali, e come è tornato a essere di fronte ai nemici assoluti della cosiddetta “guerra globale al terrore”). Chi sente il bisogno di mentire, sminuire o addurre qualche giustificazione, persino quando questa non ha svolto alcun ruolo nella sua decisione, riconosce almeno di dovere agli altri una spiegazione della propria condotta nei termini di principi e regole che anche essi condividono. Mentre il fatto che egli dichiari proprio quella motivazione e possa contare sulla sua accettazione da parte degli altri ci dice molte cose della sua realtà storica, perché suggerisce, pur storpiandolo, quale è il codice che sia l’autore sia i destinatari della menzogna riconoscono come proprio e perché, prima ancora di dirci quale contenuto abbia, il “falso” ci dice che un codice comunque esiste. “La recezione degli enunciati”, scrive Tzvetan Todorov

54 J.L. Austin, *How To Do Things With Words*, Oxford UP, Oxford 1980, trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti 1820, Genova 1996; Q. Skinner, *Dell’interpretazione*, Il Mulino, Bologna 2001.

55 H. Bull, *La società anarchica*, cit.

è più rivelatrice, per la storia delle ideologie, della loro produzione; e quando un attore si inganna o mente, il suo testo non è meno significativo di quando dice il vero; l'importante è che il testo sia ricevibile dai contemporanei, o sia stato ritenuto tale dal suo autore. Da questo punto di vista, la nozione di "falso" è non pertinente.⁵⁶

Quanto alle strategie, il problema si pone in realtà solo per il diniego. Se, infatti, il riconoscimento non può che richiedere l'ammissione delle proprie responsabilità e l'accettazione delle loro conseguenze, solo in casi estremi il diniego comporta la negazione pura e semplice che la violenza di massa abbia avuto luogo o l'affermazione che sia stata commessa da altri. Più spesso, esso passa attraverso una complessa rete di giustificazioni: la necessità di evitare un male peggiore (come nel principio della Suprema Emergenza)⁵⁷, l'impossibilità di evitare il massacro (come nel principio del doppio effetto e nella retorica dei danni collaterali), la ritorsione sulla vittima del ruolo di (vero) carnefice; al punto più estremo, l'appello a realizzare qualche palingenesi storica meritevole di essere realizzata "a qualunque costo". Altrettanto spesso, il diniego può passare da una strategia argomentativa di banalizzazione: la minimizzazione delle violenze di massa perpetrate dalla propria parte alla luce delle violenze di massa perpetrate dall'altra parte; l'appello a qualche "Male assoluto" capace di relativizzare tutti i mali "minori" non comparabili al primo; il riassorbimento della violenza di massa nell'architettura di qualche narrazione "gloriosa" o "monumentale" (di natura patriottica, rivoluzionaria o contro-rivoluzionaria). Dove non può essere minimizzata né banalizzata, poi, la violenza di massa può essere "estranata" per essere imputata, invece che al soggetto che l'ha concretamente perpetrata, a qualche istanza impersonale: l'Odio, la Sragione, la Guerra stessa. Oppure, in maniera ancora più sofisticata, la violenza di massa può essere riconosciuta ma deviata su un episodio minore nel ruolo di "capro espiatorio" – come il "massacro" di My Lai in Vietnam, oppure persino il caso di Abu-Ghraib in Iraq, che confina nel sadismo e nella patologia di pochi le conseguenze di una guerra illegale decisa in modo quasi unanime dal Congresso degli Stati Uniti con il sostegno di più dell'80% dell'opinione pubblica americana.

Gli strumenti, al contrario, non possono variare di molto nei due casi. Riconoscimento e diniego si servono, fondamentalmente, delle stesse cose. Le violenze di massa sono riconosciute o negate, prima di tutto, attraverso gli oggetti e i luoghi nei quali il passato è depositato o, appunto, "archiviato" (ma sempre in modo selettivo o, quanto meno, attraverso un sistema di classificazione che suggerisce congiunzioni e detta disgiunzioni): nel mondo contemporaneo,

56 T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris 1982; tr. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1992.

57 Sulla nozione di "Suprema Emergenza", M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 2000; tr. it. *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Laterza, Bari-Roma 2009.

per esempio, musei “storici”, “case della memoria”, archivi (compresi quelli digitali), manuali per le scuole e le università, programmi di studio, la stessa produzione storiografica (che privilegia sempre certe vicende a scapito di altre). Senza dimenticare quanto questa opera si sedimenti e si rafforzi una volta diffusa lungo i canali della cosiddetta cultura di massa: il cinema, le serie televisive, la letteratura di consumo, il complesso dell’“immaginario globale”⁵⁸. O quanto si consolidi, istituzionalizzandosi, quando il riconoscimento e il diniego delle violenze passa dalla ridefinizione dei concetti, quali quello di “terrorismo”⁵⁹, chiamati a indicare “le somiglianze tra i diversi fenomeni che rientrano nella loro orbita” e a differenziarli dai “fenomeni attigui che cadono sotto denominazioni diverse”⁶⁰.

La stessa selezione che avviene nel tempo avviene poi, naturalmente, anche nello spazio; se lo spazio politico è “tempo reso visibile”⁶¹ attraverso la disseminazione di simboli, monumenti e altri “luoghi della memoria”, allora per la stessa ragione è anche “tempo reso invisibile” attraverso la cancellazione di tutto ciò che renderebbe incoerente quel paesaggio – comprese, appunto, tutte le violenze di massa che “sporchierebbero” l’eleganza della narrazione dominante. In modo ancora più solenne, infine, le violenze di massa sono riconosciute e negate attraverso le grandi “liturgie pubbliche” con le quali tutte le unità politiche (Stati e organizzazioni internazionali) dettano un racconto edificante o, quanto meno, indulgente della propria origine. Che è un capitolo tutt’altro che secondario della loro pretesa di legittimità: la necessità di nascondere o travestire la propria autentica fondazione, sulla base del riconoscimento o, almeno, del sospetto che – come scrisse uno dei primi grandi interpreti della legittimità, Joseph de Maistre – “niente di grande ha un grande inizio”.

Fra tutte queste “liturgie pubbliche”, un posto a parte meriterebbe di essere riservato negli ultimi decenni alla giustizia penale internazionale. La quale è, quasi per definizione, il luogo nel quale il riconoscimento delle violenze di massa viene fatto valere. Ma, più nascostamente, è anche il luogo dove altre violenze di massa sono denegate o del tutto rimosse⁶². È la combinazione che compare già nel processo archetipico dell’ordine internazionale liberale degli ultimi decenni, quello di Norimberga. Ed è la stessa combinazione che, non a caso, si è riproposta anche in tutti i grandi processi dell’ordine internazionale dell’ultimo trentennio, dal Tribunale Penale per la ex Jugoslavia al Tribunale speciale che ha condannato a morte Saddam Hussein in Iraq nel 2006. Oppure, ancora più radicalmente, nella totale assenza di processi per altre violenze, quali quelle commesse dalle truppe anglo-americane in Iraq e in Afghanistan.

58 M.B. Steger, *The Rise of the Global Imaginary. Political Ideologies from the French Revolution to the Global War on Terror*, Oxford UP, Oxford 2008.

59 A. Colombo, *Nascondere con le parole. La normalizzazione del concetto di “terrorismo”*, *infra*, pp. 167-179.

60 V. Pisanty, *Antisemita*, cit., p. 31.

61 Yi-Fu Tuan, *Spazio e luogo, una prospettiva umanistica*, in V. Vagaggini (a cura di), *Spazio sociale e spazio geografico*, Unicopli, Milano 1980.

62 D. Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Ma gli interrogativi di maggior peso sono quelli che riguardano le funzioni sociali e culturali di riconoscimento e diniego, a partire dalla distinzione che Tzvetan Todorov propone tra “memoria letterale” e “memoria esemplare”⁶³. La prima “resta un fatto intransitivo, che non porta al di là di se stesso”⁶⁴. La seconda invece diventa un “modello per comprendere delle situazioni nuove, con attori diversi”⁶⁵. È solo in questo secondo caso che riconoscimento e diniego diventano politicamente rilevanti, poiché quello che conta non è *se* si ha memoria oppure no, ma *come* si impiega quella memoria (politicamente: *a vantaggio di chi e contro chi*). Si può negare semplicemente perché il ricordo è perturbante, almeno nel senso che scalfisce o sovverte l’identità e l’autorappresentazione di sé o del gruppo e costringerebbe, quindi, a rimettersi in discussione. Oppure la memoria – a maggior ragione quando è costruita attorno a qualche qualità “singolare” che è, “in realtà, una qualità *superlativa*”⁶⁶ – può servire a promuovere o consolidare una pretesa di superiorità morale, “una volta che il consenso sociale ha fermamente stabilito dove stia il bene e dove stia il male”⁶⁷. O, ancora, ricordare un male “superlativo” può servire a negare o relativizzare tutti i mali che non meritano lo stesso statuto di eccezionalità⁶⁸: in altre parole, il riconoscimento di certe violenze può diventare uno strumento micidiale di diniego per altre, a maggior ragione quando “prendere posizione” sul passato consente di non “prendere posizione” sul presente. È quello che Todorov definisce “esonero dalla preoccupazione per il presente, attraverso la memoria del passato”⁶⁹: una sorta di meccanismo compensatorio al servizio dell’ipocrisia. Infine, e più banalmente, coltivare la memoria può servire ad assicurarsi certi privilegi in seno alla società⁷⁰. “Se si giunge a stabilire in modo convincente che un certo gruppo è stato vittima di ingiustizie nel passato, questo fatto gli apre nel presente una linea di credito inestinguibile”⁷¹. Di qui, conclude Todorov, “la competizione sfrenata per ottenere non, come succede tra i Paesi, la clausola della nazione più favorita, ma quella del gruppo più sfavorito”⁷².

Ma esistono, al di sotto di ciò, altre funzioni ancora più direttamente politiche. La prima è, naturalmente, quella di formare e stabilizzare l’identità del gruppo, includendo certi materiali ed espellendone altri che potrebbero pregiudicarla o inquietarla. “L’essenza di una nazione”, scrive Ernest Renan, “consiste nel fatto che tutti gli individui hanno molto in comune e, allo stesso modo, *hanno*

63 T. Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Editions Arléa, Paris 1998; tr. it. *Gli abusi della memoria*, Meltemi, Milano, 2018, pp. 46-51.

64 Ivi, p. 47.

65 Ivi, p. 48.

66 Ivi, p. 56.

67 Ivi, pp. 60-61.

68 Ivi, pp. 60-68.

69 Ivi, p. 73.

70 Ibidem.

71 Ivi, p. 74.

72 Ivi, p. 75.

dimenticato tutti le stesse cose'. Una seconda funzione, altrettanto scontata, è quella di produrre legittimazione, consenso, seguiti di fedeli o favorire relazioni che senza la negazione o il silenzio verrebbero compromesse. È un tema largamente presente nella filosofia politica e, più specificamente, nella riflessione contemporanea sulla legittimità: dalla "nobile menzogna" di Platone a Machiavelli al pensiero barocco e manierista fino al "Niente di grande ha un grande inizio" di de Maistre. Una terza possibile funzione della selezione del passato è evitare che il passato intossichi e paralizzi il presente: è l'accezione positiva implicita nella "restrizione dell'orizzonte" di Nietzsche e, sul piano politico-giuridico, nella teoria e nella pratica dell'amnistia (che, in realtà, non equivale al diniego se non nelle conseguenze. Qui infatti la violenza di massa non viene negata ma "ingannata", come scrive René Girard⁷³: si può ricordare ma non "brandire il ricordo" contro qualcun altro, affinché possa essere interrotto il ciclo delle recriminazioni e delle vendette reciproche⁷⁴). Una quarta possibile funzione è il reciproco della precedente. Dal punto di vista di chi la violenza di massa l'ha perpetrata, il diniego può servire semplicemente a evitare la giustizia politica. Non più, quindi, ad assicurare la pace come nell'amnistia ma, banalmente, a scansare la punizione: oppure, per non dimenticare l'aspetto economico e cerimoniale dell'alternativa riconoscimento/diniego, a evitare le riparazioni o le restituzioni.

Ma sarà bene non dimenticare – perché in questo tema si riflette la prospettiva "internazionalistica" di questo volume – che riconoscimento e diniego possono anche essere messi al servizio della politica estera degli Stati. O perché l'iniziativa di procedere alla revisione del passato proviene da qualche attore esterno più forte, come è stato per esempio nel caso della Cambogia alla fine degli anni Novanta. O perché lo spostamento dei confini tra riconoscimento e diniego si rivela funzionale al mantenimento o alla rottura delle relazioni tra Stati diversi. Oppure perché, come nel caso della Cina esaminato nel capitolo di Simone Dossi⁷⁵, il riconoscimento o il diniego delle violenze subite in passato – in particolare, quelle subite nel "secolo dell'umiliazione", tra le quali la repressione internazionale della Rivolta dei boxer – può concorrere alla legittimazione della politica estera dello stesso Stato in fasi diverse o addirittura opposte del suo svolgimento: diniego, quindi, all'epoca della narrazione della Cina "vittoriosa" nei decenni immediatamente successivi alla Rivoluzione; e riconoscimento, invece, anzi sempre più ricorrente, nell'epoca della contestazione montante dell'egemonia occidentale.

73 R. Girard, *La Violence et le sacré*, Bernard Grasset, Paris 1972; tr. it. *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980, p. 60.

74 N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, 1997; tr. it. *La città divisa*, Neri Pozza, Vicenza 2006.

75 S. Dossi, *Dalla Cina vittoriosa alla Cina vittima. La memoria della spedizione contro i Boxer tra "umiliazione", legittimazione e contestazione, infra*, pp. 181-195.