

MARCELLO
FLORES

CATTIVA MEMORIA

PERCHÉ È DIFFICILE
FARE I CONTI CON LA STORIA

il Mulino

3. | La Shoah, la memoria tedesca, la coscienza collettiva

L'accelerazione della presenza della memoria nello spazio pubblico che avviene negli anni '90 è strettamente legata, anche se non ne è ovviamente causa unica, alla riscoperta della Shoah. È stato osservato che la coscienza collettiva della Shoah e il peso della sua memoria sono aumentati man mano che ci si allontanava dall'evento, al punto che solo cinquant'anni dopo si è cominciato a discutere dell'istituzione di giornate di memoria a essa dedicata.

Su un versante concettuale le ricostruzioni storiche e le riflessioni sociologiche e filosofiche che si erano sviluppate in crescendo dalla metà degli anni '60 avevano condotto, negli anni '90 e poi nel nuovo secolo, a individuare nella Shoah una «frattura di civiltà» attraverso cui esplorare in altro modo l'intera storia del Novecento [Diner 1999]. Questa consapevolezza veniva accentuata e arricchita da una nuova ondata di memorialistica ebraica, in larga misura di bambini sopravvissuti o di figli di «sommersi e salvati», che aggiungevano qualità a una crescente quantità di pubblicazioni; e di cui l'esempio più straordinario fu senza dubbio *Vivere ancora* di Ruth Klüger [1992]. A questa diffusione di una letteratura composita e articolata, che faceva della memoria il centro della propria forza, si aggiungeva la produzione cinematografica di film di grande impatto mediatico, come *Schindler's List* di Steven Spielberg nel 1993.

La polemica che accompagnò la sua uscita – suscitata anche dai giudizi di Claude Lanzmann che nel 1985 aveva prodotto il monumentale documentario *Shoah* composto

di interviste – metteva in discussione la semplificazione ma anche il sentimentalismo di quella narrazione, che mostrava, tuttavia, la natura relazionale ed emotiva della memoria collettiva. Ciò che era piaciuto al pubblico, infatti, non era la storia di un'atrocità di massa e del genocidio che aveva permesso a quel termine di essere inventato – nel 1944 dal giurista Raphael Lemkin –, la quale si sarebbe potuta trovare nei libri di numerosi storici, ma l'autenticità dell'umanizzazione delle vittime e della variabilità dei comportamenti individuali durante eventi catastrofici anche in conflitto con le proprie idee e i propri pregiudizi.

Sempre tra la fine degli anni '80 e gli anni '90 si erano tenuti alcuni importanti processi a responsabili dell'Olocausto (Demanjuk e Barbie, Papon e Touvier, Priebke) che avevano rinnovato l'interesse per la giustizia internazionale, per la rivisitazione del processo di Norimberga e per le conquiste del diritto penale internazionale che, proprio dopo la fine della guerra fredda, stava conoscendo una nuova epoca di sviluppo e di rinnovamento. A tutto ciò si aggiungeva una crescente istituzionalizzazione e monumentalizzazione della memoria, che verrà trattata più estesamente in un prossimo capitolo.

Questa espansione della memoria della Shoah avveniva contestualmente a un'esplosione di studi storici estremamente significativi, per quanto riguardava sia l'eliminazione degli ebrei e la realtà dei campi di sterminio sia le dinamiche naziste di preparazione e di attuazione della Soluzione finale. L'autore probabilmente più importante fu Saul Friedländer, che volle ricordare come la possibilità di mettere in una prospettiva storica la Shoah – diversamente da quanto sostenuto da molti sopravvissuti – non doveva impedire di guardare a quell'evento con atteggiamento diverso dagli altri momenti significativi della storia: «Non si può trattare l'Olocausto della metà del XX secolo come se fosse l'equivalente morale delle guerre di religione del XVI secolo in Francia» [Friedländer 1993, 15].

Era stato Elie Wiesel, tra gli altri, con l'autorevolezza della sua storia e della sua personalità, a sostenere che solo chi era stato nei campi di sterminio poteva capire cosa fosse accaduto, rifiutando la possibilità di una trasmissione della conoscenza per un evento così tragicamente unico se non attraverso le suggestioni che la memoria dei sopravvissuti poteva indicare. Proprio in polemica con la serie televisiva *Holocaust*, che aveva avuto successo in tutto il mondo, infatti, aveva scritto: «L'Olocausto? L'evento finale, il mistero ultimo, che non si potrà mai comprendere né trasmettere. Solo quelli che erano lì sanno cosa fosse; gli altri non lo sapranno mai» [Wiesel 1978]. Wiesel si sentiva probabilmente oltraggiato non soltanto dalla superficialità del racconto televisivo, ma dalla possibilità che la televisione la facesse diventare una sorta di tragedia personale con cui tutti, ormai, potevano in qualche misura identificarsi. Proprio con quella serie, infatti, «la televisione ha trasformato il guardare l'Olocausto nell'atto moralmente intenso di testimoniare l'Olocausto» [Beim 2007, 13].

Che l'incessante memoria della Shoah potesse, in qualche modo, far diventare davvero testimoni anche coloro che con essa non avevano avuto nulla a che fare, lo mostrò in modo drammatico la vicenda di Benjamin Wilkomirski [1995], uno svizzero che aveva raccontato nel libro *Frantumi. Un'infanzia 1939-1948* i suoi anni da bambino nel campo di concentramento di Auschwitz, la sua sopravvivenza e gli anni immediatamente successivi. L'intreccio tra elaborazione del ricordo e crescita verso la vita adulta, l'uso dei brandelli di memoria per dare un senso alla propria identità, il sovrapporsi dei sentimenti e delle emozioni del passato e del presente, non più separabili ma diventati un flusso unico e compatto in cui la vita e il suo ricordo sono tutt'uno, avevano fatto del libro un caso editoriale, lodato unanimemente e premiato in più occasioni. Nel 1998 si venne a sapere che Wilkomirski era lo pseudonimo di Bruno Dösseker, che non era mai stato

ad Auschwitz e non era neppure ebreo, ma era cresciuto in sintonia ed empatia sempre più forte con la loro tragedia. La reazione a questa scoperta fu, prevalentemente, di carattere etico, con accuse personali che nascosero del tutto ciò che mi parve allora – e ancora oggi – il significato più profondo di quel clamoroso caso. Per la prima volta una verità storica difficile, come quella della Shoah, che avevamo appreso un po' alla volta da testimonianze e memorie dei sopravvissuti, oltre che dalla documentazione dei carnefici, poteva essere «inventata» e apparire ugualmente credibile e verosimile.

Una parte importante del libro di Wilkomirski si riferiva ai primi anni dopo la liberazione di Auschwitz e degli altri campi nazisti; gli anni in cui la storia – basandosi su una memoria flebile, incerta e reticente – aveva inventato una verità di comodo per parlare della Shoah senza farlo davvero. Erano gli anni in cui la costruzione di due Germanie contrapposte poneva seri problemi alla creazione di un'identità tedesca che potesse fare i conti con il recente passato nazionalsocialista. Nei tedeschi della Germania orientale – la DDR –, ma in gran parte anche di quella occidentale, prevalse per circa un ventennio il sentimento di essere stati vittime, come già nel 1947 raccontava lo splendido reportage del giornalista e scrittore svedese Stieg Dagerman [1947]: vittime duplici a Est, del nazismo prima e del comunismo poi; di essere assimilati tutti sotto una «colpa collettiva» a Ovest, dove la maggioranza cercava di prendere le distanze dal proprio passato giustificandosi con l'obbedienza e il conformismo fin quando i giovani del '68 non misero i propri genitori con le spalle al muro chiedendo con forza di riconoscere le proprie *corresponsabilità* nella storia del nazismo.

La convivenza contraddittoria di una memoria in cui ci si sentiva vittime e si sapeva di essere stati assassini favorì una lettura del passato a ritroso, che proprio partendo dal Terzo Reich cercava di decodificare l'intera storia te-

desca, almeno dalla fine dell'Ottocento. L'interpretazione a lungo dominante fu quella del *Sonderweg* – la «peculiare» e «speciale» via tedesca che l'aveva tenuta lontana, dall'unificazione del paese fino al 1945, dal cammino storico liberale e democratico degli altri paesi europei. Questa narrazione, così come le altre fondate sulla modernizzazione, sull'identità immutabile del popolo tedesco (che però, dopo il 1945, sarebbe radicalmente e improvvisamente mutato), sulla lotta di classe, non sembrava riuscire a chiarire perché fosse avvenuta la Shoah, a delucidare le tappe e le modalità che avevano condotto alla Soluzione finale.

Anche in campo storiografico si assistette a scontri interpretativi abbastanza accesi e radicali. Nel libro *I volenterosi carnefici di Hitler*, ad esempio, Daniel Goldhagen [1996] faceva risalire l'Olocausto alla complicità dell'intero popolo tedesco nella politica antiebraica hitleriana, che spiegava con un'idea genetico-culturale dei comportamenti collettivi e della fisionomia di un popolo fissati nel tempo; mentre all'opposto Christopher Browning [1992] cercava di comprendere il meccanismo che aveva condotto tanti «uomini comuni» ad abdicare alle proprie responsabilità individuali e a farsi trascinare nella violenza collettiva del nazismo, individuandolo nelle condizioni della guerra e nel controllo sociale e nella pressione psicologica del gruppo dei pari; e Omer Bartov [1991; 1996] poneva l'enfasi sulla penetrazione dell'ideologia razzista del nazismo e sull'imbarbarimento della guerra soprattutto sul fronte orientale. Questi contributi, tuttavia, vengono prodotti in un periodo successivo – o coevo – a quello della propagazione di tantissime memorie individuali, capaci nel loro insieme di dare senso a ciò che appariva incomprensibile e divenute quindi, in quanto memoria collettiva, un formidabile strumento analitico anche per comprendere e interpretare la Shoah, e non solo per ricordarla o raccontarla emotivamente.

È anche la forza cognitiva di questa nuova ondata di memorie, quindi, che favorisce il tentativo storiografico di comprendere la Shoah, andando oltre il contesto immediato della guerra e dell'ideologia nazista, inserendola all'interno della lunga storia dell'identità moderna dell'Occidente, considerata anche come prodotto della violenza contro gruppi «altri», definiti inferiori e discriminati rispetto alla propria collettività [Bartov 2000]. Storia e memoria, nel caso tedesco, si sono intrecciate non solo divaricando i punti di vista come era accaduto nell'*Historikerstreit* (la «controversia tra gli storici») del 1986-87, ma nutrendosi reciprocamente e favorendo la pubblicazione delle opere più mature e significative della storiografia sull'argomento. Proprio per questo la memoria tedesca andrebbe considerata necessariamente «in termini di sovrapposizione, così come di incongruenza, tra memoria individuale e collettiva, pubblica e privata, celebrativa e quotidiana, ufficiale e clandestina» [Confino 2004, 408].

La questione della memoria ha risvolti complessi e contraddittori, come ha mostrato Browning [2010] in *Lo storico e il testimone*, analisi del processo in cui, nel 1972, il Tribunale di Amburgo giudicò Walther Becker, agente di polizia che aveva partecipato alla liquidazione del ghetto ebraico di Wierzbnik, dove 4.000 ebrei erano stati mandati a morire a Treblinka e 1.600 nei campi di lavoro di Starachowice, dove la sopravvivenza sarebbe stata molto più elevata che nella media dei campi di lavoro. Per quanto ci interessa – il libro è molto più complesso e ricco nella sua indagine – Becker verrà assolto dal giudice che credette alla sua autogiustificazione: anche perché molti dei testimoni, i sopravvissuti di Starachowice, risultarono spesso inattendibili, si confusero e smentirono, portatori di una memoria distorta che sembrava a volte rispondere più agli stereotipi che i film e i libri sulla Shoah avevano creato a livello collettivo che non alla forza veritiera della propria memoria individuale. In molti, ad esempio, ricordarono

una selezione all'arrivo a Birkenau che in realtà non era mai avvenuta, ma era il portato di una memoria collettiva consolidata con gli anni.

La memoria della Shoah, che si accresce quantitativamente e qualitativamente negli anni '90, diventa uno stimolo potente per ripensare alcuni paradigmi consolidati della storia del Novecento, ma anche per permettere ad altre memorie di recuperare la voce, di esprimersi e di trovare legittimità. Quel decennio vede la nascita, in molte università, dei *Genocide Studies* (mentre già da tempo sono diffusi gli *Holocaust Studies*), nel 1994 la costituzione della International Association of Genocide Scholars, ma soprattutto la costituzione di due importanti tribunali internazionali (per la ex Jugoslavia e per il Ruanda), i primi dopo quelli di Norimberga e di Tokyo, che dovevano giudicare i responsabili dei primi due genocidi ritenuti tali dopo la Shoah, destinati a rinnovare in profondità non solo il diritto internazionale ma la discussione giuridica e storica sui genocidi, la loro natura, la loro definizione, i mezzi per riconoscerli e prevenirli.

Sempre negli anni '90 acquista notorietà la memoria – inesistente o debole quando non cancellata – del genocidio degli armeni commesso nel 1915-16 dal governo ottomano nel corso della Prima guerra mondiale [Hovannisian 1986; 1992; Melson 1992; Suny 1993; Ternon 1995; Kevorkian 1998; Sarafian 1998]. La persistente negazione del governo turco, l'ambigua giustificazione o la minimizzazione di storici statunitensi [Shaw 1976; Shaw e Shaw 1977; McCarthy 1996; Lowry 1990], alcuni dei quali titolari di cattedre finanziate dallo stato turco, l'indipendenza raggiunta dall'Armenia dopo la fine dell'URSS, e la possibilità di utilizzare l'apertura degli archivi di quest'ultima, favorirono l'interesse per il genocidio armeno, il cui riconoscimento venne per molto tempo rifiutato da Israele e da molti studiosi del genocidio ebraico. L'interrogativo centrale che emerse in questo intreccio tra storie e me-

morie contrapposte fu costituito dalla presunta «unicità» della Shoah, un termine poco significativo dal punto di vista storiografico – ogni evento è di per sé stesso unico – ma che rinvia per alcuni all'impossibilità di confrontarla con qualsiasi altro massacro, genocidi compresi, in nome di una lettura religiosa della sacralità dell'Olocausto o di un'incomparabilità dovuta a una sorta di gerarchia dell'orrore di cui la Shoah incarnava il triste primato.

Se si considera il cammino compiuto tanto dalla memoria collettiva quanto dalla storiografia sul genocidio armeno in circa vent'anni – il riconoscimento pressoché unanime, con l'eccezione della Turchia, raggiunto in occasione del centenario nel 2015, l'eccellenza degli studi in cui è emersa la figura dello storico turco Taner Akçam [2004; 2012; 2018], il confronto sistematico con l'Olocausto e altri genocidi – non si può che riconoscere il circolo virtuoso messo in movimento anche, negli anni '90, dalla memoria della Shoah. La voce delle vittime, di quelle armene ma anche di quelle cambogiane, ruandesi, bosniache, fino alle testimonianze del più recente genocidio degli yazidi, sono diventate parte integrante, immediatamente, della conoscenza e consapevolezza storica generale, e non solo di una memoria collettiva che ha continuato a mantenere una sorta di gerarchia fra le tragedie contemporanee.

In questo percorso la Shoah è diventata una sorta di *idealtipo* del genocidio, capace di una forte astrazione simbolica ma saldamente ancorato al proprio essere storicamente determinato, un evento capace di pensare e di inventare un concetto, diventato però con il tempo il prototipo della narrazione del Male e l'incarnazione del Male assoluto, il crimine morale per eccellenza della coscienza occidentale, idoneo però a rischiarare la comprensione anche delle stragi e degli stermini commessi prima e dopo.

È il trascorrere del tempo a caricare di significato un evento, tanto sul versante della memoria che su quello dell'indagine storica, anche se in modo diverso. Il contesto

degli anni '90 – la fine della guerra fredda, il decennio della ultima e massima ondata di democratizzazione ma anche di due genocidi terribili ed entrambi facilmente prevenibili – carica alcuni eventi storici recenti di un connotato morale che non si riesce più ad attribuire, anche se probabilmente lo hanno avuto in passato, a eventi storici più lontani nel tempo. La data del 27 gennaio, il giorno della liberazione di Auschwitz nel 1945 da parte dei soldati dell'Armata rossa, è senza dubbio uno di questi. Un altro, di carattere più generale, è l'8 maggio dello stesso anno, giorno della firma a Reims della resa senza condizioni delle forze militari tedesche e del Terzo Reich, data che «rappresenta così una cesura storica, che segna la vittoria del bene contro il male» [Diner 2006, 742]. Anche se non immediatamente, ma, come abbiamo visto, solo dopo la ribellione generazionale del 1968, quella data venne introiettata dalla memoria collettiva della Germania Federale come quella «di una capitolazione tedesca trasformata in liberazione» [*ibidem*]. Diverso fu il caso del 9 maggio, una ripetizione di quanto avvenuto il giorno prima ma con la presenza dell'Unione Sovietica in una cerimonia allestita a Berlino. Nella memoria dei popoli che caddero, immediatamente o nei mesi e negli anni seguenti, sotto il dominio e il controllo dell'URSS, quella data assunse un valore simbolico diverso, estremamente negativo nei paesi baltici, contraddittorio in Polonia, positivo in Cecoslovacchia:

Mentre dunque nella memoria storica dell'Occidente, nel corso degli anni e dei decenni, ha preso forma un'immagine storica che circonda di gloria politica l'8 maggio 1945 e i valori occidentali a esso legati, la data del 9 maggio non gode di buona fama nell'Europa dell'Est [Diner 2006, 750].

L'intelligenza del cancelliere tedesco Gerhard Schröder, nel celebrare nel 2004 lo sbarco in Normandia e il D-Day con gli altri capi di stato, fu di riconoscere tale data non

come una vittoria *sulla* Germania ma *per* la Germania, interpretando un'identità collettiva – e una memoria – che era ben lontana da quella di cinquant'anni prima.