UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROME TRE

SCUOLA DOTTORALE INTERNAZIONALE "TULLIO ASCARELLI"
Diritto – Economia – Storia

SEZIONE "Diritto Europeo su base storico-comparatistica"
Ambito di Ricerca: IUS 20 - Filosofia del Diritto

XXVIII° Ciclo

# "La giustizia di transizione: tra memoria e oblio"

Ch.mo Prof. Eligio Resta
Tutor

Dottoranda Maria Grazia Carnevale

Ch.mo Prof. Lorenzo Fascione
Coordinatore

Anno Accademico 2015/2016

SCUOLA DOTTORALE INTERNAZIONALE "TULLIO ASCARELLI"
Diritto – Economia – Storia

SEZIONE "Diritto Europeo su base storico-comparatistica"

XXVIII° CICLO

# "La giustizia di transizione: tra memoria e oblio"


Maria Grazia Carnevale

Dottoranda

Ch.mo Prof. Eligio Resta

Tutor

Ch.mo Prof. Lorenzo Fascione

Coordinatore

## La giustizia di transizione: tra memoria e oblio

## INDICE

**Introduzione……p.5**

**1. La giustizia di transizione**

1. La transizione……p. 9
2. Le transizioni democratiche

   2.1 Le ondate di democratizzazione……p.15

   2.2 Il processo di democratizzazione……..p.17
3. La giustizia di transizione……p.26
4. Il ruolo della giustizia……..p.31

**2. Memoria e oblio nella giustizia di transizione**

1. Memoria e oblio……..p. 39
2. L'elaborazione del passato:

   2.1 Halbwachs : la nascita della sociologia della memoria

   2.1.1 La memoria collettiva e la memoria sociale……p. 58

   2.2.2 Memoria e storia……...p. 70

   2.2 Assmann: la memoria culturale……..……p.78

   2.3 Nietzsche: la Seconda Considerazione Inattuale……p.81

4 La memoria nella giustizia di transizione……p. 88

4.1 Le Commissioni per la verità e la riconciliazione……...p. 91

5 L'oblio nella giustizia di transizione……...p.93

5.1 L'amnistia……p.94

**3. La transizione argentina**

1. Gli anni della dittatura……..p.96
2. La presidenza Alfonsìn……....p. 99
3. La presidenza Menem……p.105
4. La presidenza Kirchner……...p.106

5. La CONADEP……p. 109

6. Il ruolo dei diversi attori sociali

6.1 Le Madres de Plaza de Mayo……p. 132
6.2. Le Abuelas de Plaza de Mayo……..p. 147
6.3. H.I.J.O.S. ……p. 149
7. Il diritto alla verità……...p. 150
**4- La transizione sudafricana**
1. Il regime dell'apartheid……..p. 154
2. Il lavoro della Commissione per la Verità e la Riconciliazione……..p. 156
3. Perdono e riconciliazione……...p. 174
**Conclusioni…….p.204**
**Bibliografia…….p.209**

## Introduzione

Il tema della memoria e del suo problematico rapporto con l'oblio si è imposto con forza, dal Secondo Dopoguerra in poi, all'attenzione di tutte le società che hanno vissuto una transizione democratica. Si tratta di collettività profondamente segnate dagli orrori della dittatura, con una lunga storia di ingiustizie e violazioni dei diritti umani alle spalle: nel momento stesso in cui il regime autocratico implode, si trovano a percorrere la strada verso la democrazia e ad interrogarsi sul significato e sul ruolo da attribuire agli eventi del passato. Per questo motivo, la giustizia di transizione, definita da Jon Elster come "l'insieme dei procedimenti giudiziari, delle epurazioni e dei risarcimenti cui si procede dopo la transizione da un sistema politico ad un altro"[1] è ora al centro di un rinnovato interesse da parte dei giuristi. Molti studiosi hanno riservato particolare attenzione all'insieme degli strumenti politici, giudiziari, legislativi e amministrativi utilizzati al fine di fondare un nuovo ordine democratico: strategie politico-amministrative e dispositivi costituzionali destinati da una parte a neutralizzare la conflittualità, spesso con l'aiuto dell'oblio, dall'altra a garantire verità e giustizia attraverso la memoria.

Se, secondo Pier Paolo Portinaro, di norma nella storia erano apparse percorribili solo due strade opposte: la brutale resa dei conti nella forma della vendetta oppure l'oblio e l'amnistia[2], negli ultimi anni il ventaglio di soluzioni si è notevolmente arricchito, grazie alla celebrazione di processi nei confronti dei maggiori responsabili di crimini e violenze, anche a livello internazionale, nonché alle epurazioni, all'istituzione di Commissioni per la Verità e la Riconciliazione e alla previsione

[1] Cfr. J. ELSTER, Chiudere I conti. La giustizia nelle transizioni politiche, Il Mulino, Bologna, 2008, p.17.
[2] Cfr. P.P. PORTINARO, I conti con il passato. Vendetta, amnistia, giustizia, Feltrinelli, Milano, 2011.

di risarcimenti, materiali e simbolici, in favore delle vittime. In ogni transizione simili soluzioni possono variamente succedersi, intersecarsi, perfino sovrapporsi: i paradigmi di governo della transizione rappresentano altrettante forme di politica della memoria e dell'oblio.

In definitiva, al ricordo o al suo complice e rivale, la dimenticanza, viene assegnato da intere società un ruolo fondamentale nei processi di democratizzazione in corso, alla continua ricerca di una via d'uscita politicamente negoziata e socialmente condivisa da regimi violenti e oppressivi, da guerre civili o genocidi. Così la memoria, da sempre oggetto privilegiato della speculazione filosofica e del dibattito storiografico, è oggi sottoposta a un inevitabile processo di giuridificazione: tale tendenza offre finalmente a tutti noi la possibilità concreta di considerare l'esperienza umana e giuridica del ricordo il luogo di una dialettica temporale irrisolta, dove presente, passato e futuro intrecciano i loro legami attraverso il filo delle generazioni. Ricordare, infatti, non è solo ed esclusivamente un atto squisitamente individuale e personale, racchiuso nell'interiorità di ogni soggetto, ma anche e soprattutto un'azione sociale in senso proprio. Fare memoria significa, in realtà, partecipare ad un processo inarrestabile di interazione e comunicazione sociale, al termine del quale la possibilità di sottrarre il passato alla furia dell'oblio si struttura in una vera e propria produzione culturale, capace di mutare nel tempo e nello spazio, di ricomprendere al suo interno anche il diritto, chiamato in veste di kelseniana "tecnica sociale"[3] a governare la transizione.

La nostra ricerca si propone, da una parte, di fornire gli strumenti per rileggere in chiave critica i meccanismi legislativi e giudiziari impiegati nell'ambito della giustizia di transizione, dall'altra, di far riflettere sulla necessità di costruire un'etica della memoria anche in simili contesti.

---

[3] Cfr. H. KELSEN, Teoria generale del diritto e dello Stato, Etas, Milano, 1994.

A tal fine è d'obbligo richiamare, in primo luogo, le teorie elaborate all'interno del filone di studi noto come sociologia della memoria, a partire dalle intuizioni del fondatore Halbwachs. La memoria collettiva e la memoria sociale fanno, infatti, da sfondo a qualsiasi tentativo di elaborazione critica del passato, soprattutto in presenza di traumi culturali: il processo di istituzionalizzazione di un ricordo costituisce senza dubbio, in quanto rappresentazione di eventi ritenuti significativi da e per un determinato gruppo sociale, alla luce dei bisogni del presente, un fenomeno altamente conflittuale, pure nelle forme della tribunalizzazione della storia.

In secondo luogo, la memoria e l'oblio sono declinazioni giuridiche della giustizia transizionale, paradossalmente sospesa tra il divieto di dimenticare e l'obbligo di non ricordare, tra la necessità di dare un giusto riconoscimento alla sofferenza delle vittime e il bisogno di non alimentare rancori e vendette. La riflessione filosofica, che da sempre è stata affascinata dalla complessità del mondo mnemonico, non solo ha messo bene in evidenza il legame di complicità rivale tra ricordo e dimenticanza, basti pensare a Nietzsche e ad Heidegger, ma ha avuto il merito di fornire la chiave interpretativa tuttora in uso. Il riferimento principale resta la *mneme* platonica opposta all'*anamnesis* aristotelica, entrambi debitrici dell'idea di traccia impressa nella memoria, poi ripresa perfino dalla psicoanalisi freudiana e dalla neurobiologia moderna: da una parte, un modello statico di perfetta coincidenza dell'immagine attuale con l'impronta del passato, quindi di mero recupero, dall'altra un modello dinamico di ricerca indietro nel tempo dell'impressione originaria, da riportare alla coscienza. Ebbene la giustizia di transizione altro non è che un'opera di recupero o cancellazione delle tracce mnestiche, tanto difficile quanto dolorosa perché richiede spesso il sacrificio di una parte in nome della pace sociale.

La scelta di individuare due casi paradigmatici di democratizzazione, la transizione argentina e la transizione sudafricana, e di procedere alla loro minuziosa analisi è volta proprio a mettere in risalto la difficoltà di far parlare al diritto il linguaggio della memoria e dell'oblio. L'Argentina e il Sudafrica sono due Paesi, profondamente diversi tra loro, che hanno, però, dovuto affrontare un passato traumatico, fatto di libertà calpestate e di diritti negati, di verità nascoste o taciute. I meccanismi scelti, dopo lunghi negoziati e faticosi compromessi, altro non sono che tentativi di istituzionalizzare la memoria, attraverso i processi celebrati o il lavoro delle Commissioni per la Verità, oppure l'oblio, grazie ad amnistie e indulti. La giustizia di transizione mostra così il suo vero volto di decisione contingente, legata alle necessità della storia, al sentire delle collettività e ai rapporti di potere al loro interno.

# 1. La giustizia di transizione

**SOMMARIO: 1. La transizione - 2. Le transizioni democratiche - 2.1 Le ondate di democratizzazione - 2.2. Il processo di democratizzazione - 3. La giustizia di transizione - 4. Il ruolo della giustizia**

## 1. La transizione

Uno studio approfondito della giustizia di transizione e del ruolo svolto al suo interno tanto dalla memoria quanto dall'oblio non può prescindere da una breve riflessione sul fenomeno da cui essa trae origine, ossia la transizione, divenuta ormai "un principio costitutivo e perennemente operante" nella storia della società umana[4]. Come sempre, l'etimologia ci viene in aiuto: la parola transizione, infatti, deriva dal verbo latino *transire*[5] e rimanda in generale al "passaggio da uno stato, da una condizione, da una situazione a un'altra"[6]. Scendendo più nel particolare, in ambito giuridico-politico, la transizione indica "l'intervallo che si estende tra un regime politico e un altro"[7].

Essa consiste, secondo la definizione di Morlino, in un "periodo ambiguo ed intermedio in cui il regime ha abbandonato alcuni caratteri determinanti del precedente assetto istituzionale senza avere acquisito tutti i caratteri del nuovo regime che sarà instaurato"[8]. Per questo motivo si incontrano grandi difficoltà

---

[4] R. PETRI, Transizione, '900. Per una storia del tempo presente, 2005, n.12, p.11. Secondo Petri in ogni contesto cronologicamente determinato "si sovrappongono sempre e interferiscono vicendevolemente, a vari micro e macro livelli, transitori momenti di stasi e transizioni tra questi stati di relativa stabilità". R. PETRI, Transizione, '900. Per una storia del tempo presente, 2005, n.12, p.11.

[5] Vedi M. CORTELLAZZO, P.ZOLLI (a cura di), Il nuovo etimologico. DELI. Dizionario Etimologico della Lingua Italiana, Zanichelli, Bologna, 1999.

[6] Dizionario di italiano, Garzanti Linguistica, Milano, 2009.

[7] O'DONNELL G., SCHMITTER P.C., Tentative Conclusions about Uncertain Democracies, in O'DONNELL G., SCHMITTER P.C., WHITEHEAD L. (a cura di), Transitions from Authoritarian Rule, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1986, p. 6.

[8] L. MORLINO, Democrazie e democratizzazioni, il Mulino, Bologna, 2003, pag. 122.

nell'operare una periodizzazione delle transizioni, nelle quali i confini temporali e strutturali tra i diversi regimi tendono ad essere mobili e non sempre precisabili specificamente[9].

La categoria concettuale di transizione, elaborata dalle scienze sociali, è assai ampia e comprende il passaggio da un qualsiasi tipo di regime politico ad un altrettanto indefinito regime politico (si pensi, ad esempio, alle transizioni da regimi autoritari a regimi democratici, e viceversa dalla democrazia a diversi tipi di autoritarismo etc...)[10]. Simili trasformazioni non si esauriscono, però, in ambito politico, ma producono conseguenze in campo sociale, giuridico, economico ed istituzionale[11].

---

[9] Il concetto di transizione è qui inteso nella sua accezione più ristretta di "fase di passaggio": in realtà spesso le transizioni non si identificano con un breve intervallo di tempo ma si protraggono per anni. Si rimanda in proposito a K. McEVOY, L. McGREGOR, Transitional Justice from Below: An Agenda for Research, Policy and Praxis, in Id. (a cura di), Human Rights Law in Perpspective (vol. 14): Transitional Justice from Below: Grassroots Activism and the Struggle for Change, Hart Publishing, Oxford, 2008, p. 6. Petri sostiene che "poiché interagiscono e e si sovrappongono campi d'azione e di pensiero stratificati in flussi lenti, veloci e turbolenti, nelle transizioni i confini temporali, strutturali e concettuali tra i diversi regimi tendono a rimanere malleabili e non sempre precisabili con ultima determinazione". R. PETRI, Transizione, '900. Per una storia del tempo presente, 2005, n.12, p. 23.

[10] È evidente come sia ingiustificatamente limitativo porre come condizione di partenza della transizione la pre-esistenza di regimi autocratici e concentrarsi sulle sole democratizzazioni. Cfr. E.A. POSNER, A. VERMEULE, Transitional Justice as an Ordinary Justice, in "Harvard Law Review", vol. 117, n. 3, 2004, pp. 761-825: l'ampia nozione di "transizione" elaborata dai due autori americani include qualunque cambiamento di un regime politico, in senso democratico o non democratico. Bisogna aggiungere che le transizioni autoritarie sono state numerose nel corso della storia. Al riguardo è sufficiente fare riferimento alla "seconda e terza ondata di riflusso" teorizzate da HUNTINGTON S.P., La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo, Il Mulino, Bologna, 1995, pp. 39-44. La prima ebbe inizio nel 1922 con la marcia su Roma di Mussolini, e si propagò in Portogallo (1926), Germania (1933), Austria (1934) Grecia (1936), Cecoslovacchia (1938), Spagna (1939). Altri colpi di stato militari o ritorni a regimi autoritari avvennero in Brasile, Argentina (1930) e Uruguay (1933). La seconda ondata di riflusso si verificò negli anni Sessanta e Settanta e caratterizzò in modo particolare l'America Latina, l'Africa e l'Asia, ma in alcuni casi anche l'Europa (si pensi al golpe militare in Grecia del 1967).

[11] Lo studio di ogni transizione richiede, infatti, un approccio multidisciplinare. Si veda al riguardo C. BELL, Transitional Justice, Interdisciplinarity and the State of the 'Field' or 'NonField', in "International Journal of Transitional Justice", vol. 3, n. 1, 2009, pp. 5-27.

La storiografia più recente ha contribuito in modo significativo alla definizione del concetto stesso di transizione[12] e soprattutto ne ha evidenziato alcuni interessanti aspetti, a partire dal tradizionale binomio continuità-rottura.

In primo luogo, come sostiene Luca Baldissarra, essa ha usato la transizione per descrivere "una fase temporale in cui si va abbandonando una condizione senza riuscire ancora a realizzare il definitivo passaggio verso un'età nuova"[13]. Claudio Pavone denuncia il fatto che gli storici ricorrano al concetto di transizione per trarsi d'impaccio quando non riescono a periodizzare "le lente metamorfosi e le lunghe gestazioni […] per la compresenza in esse di cose che stentano a morire e di cose che stentano a nascere"[14], così da dilatare a dismisura tali periodi[15]. Ne deriva comunque una conseguenza importante: la categoria concettuale della transizione rivendica per sé "la capacità di riflettere e riassumere fratture e continuità, trasformazioni e persistenze del processo storico"[16], anche se si privilegiano particolarmente i momenti e gli elementi di cambiamento perché storicizzare la transizione significa "individuare il catalizzatore del mutamento"[17].

In secondo luogo, sempre secondo Baldissarra, si consegna l'istante storico della transizione "a una linearità processuale, una sorta di ineluttabilità"[18] come se date certe

---

[12] Per una riflessione sulla categoria di transizione, sui suoi usi in ambito storiografico, sulla sua applicazione a specifici periodi storici e determinate questioni di ricerca, cfr. i tre fascicoli che la rivista "900. Per una storia del tempo presente" ha dedicato a questi temi: Il Quarantacinque (2005, n.12), L'Ottantanove (2005, n. 13), La democrazia: retoriche della crisi e modelli di transizione, (2006, n. 14-15), a cura di L. BALDISSARA, G. RUOCCO.

[13] L. BALDISSARRA, Sulla categoria di tranzione, p. 2.

[14] C. PAVONE, Prima lezione di storia contemporanea, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 153.

[15] Claudio Pavone avverte, infatti, che si corre "il rischio di trasformare l'intera storia in una lunghissima transizione, dall'alfa dll'inizio all'omega della pienezza dei tempi". Ibidem.

[16] L. BALDISSARRA, Sulla categoria di tranzione, p. 2.

[17] In particolare, secondo Baldissarra individuare il catalizzatore del mutamento vuol dire comprendere ciò che innesca le condizioni del cambiamento e le rende operative. L. BALDISSARRA, Sulla categoria di tranzione, p. 1

[18] L. BALDISSARRA, Sulla categoria di tranzione, p. 2.

premesse, l'esaurimento di quella determinata fase storica risultasse inevitabile. Tale esito, invece, è il frutto di un campo di tensioni tra forze diverse, spesso conflittuali, quando non antagonistiche. In altre parole, a detta dello stesso Autore, troppo spesso non si dà conto delle tante e diverse ipotesi di *exit*, delle passioni e delle aspirazioni che costituiscono la miscela infiammabile di quell'istante, dell'aspra dialettica politica e di potere tra i diversi progetti di futuro[19].

Al di là della difficoltà registrata da Luhmann nel compiere "osservazioni della società moderna attraverso la società moderna"[20], va approfondito un altro concetto, adatto più di altri a descrivere la transizione, quello di durata.

A Fernand Braudel si deve, nell'ambito della rivoluzione storiografica dalla Scuola delle Annales, il merito di aver decomposto la storia "in piani sovrapposti", in più temporalità caratterizzate da velocità di cambiamento non omogenee tra di loro. Il divenire storico è, quindi, il risultato di ritmi differenti: quello rapido degli avvenimenti, quello di media velocità della congiuntura e quello lento della lunga durata. Braudel trae spunto dal quel Mar Mediterraneo, che tanto ha studiato e amato, e finisce per utilizzare una metafora marina: infatti, egli fa riferimento alle increspature della superficie del mare, alle grandi correnti sottomarine, alle profondità abissali. Egli distingue un tempo geografico, un tempo sociale, un tempo individuale corrispondenti, a loro volta, alla storia ambientale, alla storia strutturale, alla storia tradizionale. La prima, quella dell'uomo con gli ambienti dove si svolge la sua vita, sarebbe una "storia quasi immobile […] : una storia di lento svolgimento e di lente trasformazioni, fatta spesso di ritorni insistenti, di cicli incessantemente ricominciati". Al di sopra di questa storia

[19] L. BALDISSARRA, Sulla categoria di tranzione, p. 2.
[20] In altre parole, si ripropone il problema della "parodossia della descrizione del sistema compiuta all'interno del sistema (e quindi della descrizione che concorre a descrivere sé stessa)". N. LUHMANN, Osservazioni sul moderno, Armando Editore, Roma, 2006, p. 10.

immobile, si troverebbe la seconda, legata "ai gruppi" sociali, ovvero alle diverse società, alle loro economie, alle loro istituzioni e ai loro molteplici rapporti, capace di sollevare correnti marine di fondo, e infine, la terza, la storia événementielle, caratterizzata dagli avvenimenti politici e militari, nonché dai grandi personaggi, un'agitazione di superficie con oscillazioni brevi, rapide, nervose. Quest'ultima è di sicuro la più ricca d'umanità e di passione. La distinzione in tre temporalità, che Braudel considerava strumenti d'analisi, "*mezzi espositivi*", e dunque non un modello meccanico, ha profondamente rinnovato il concetto di tempo impiegato dagli storici; ha mostrato che il tempo storico è un fenomeno fondamentalmente culturale, non naturale, aprendo a una concezione multipla, a temporalità inerenti ogni processo storico e costruite dallo storico, anche a quelle soggettive e qualitative della memoria.

Tuttavia il cambiamento posto alla base della transizione, sebbene profondamento influenzato dal ritmo dei tempi storici individuati da Braudel, è vittima di un'inevitabile giuridificazione.

A questo proposito è utile ripercorrere i modelli di mutamento giuridico proposti da L.M. Friedman nella sua opera intitolata al sistema giuridico "nella prospettiva delle scienze sociali"[21]. Friedman avverte innanzitutto che a) il concetto di mutamento giuridico va posto in chiave sistemica; b) che, inoltre, il mutamento deve riguardare elementi decisivi ed importanti – non marginali – del sistema; c) che il sistema giuridico deve essere assunto come funzionalmente variabile rispetto ai conflitti sociali e alle loro trasformazioni. Assumendo come indicatori il luogo d'origine del mutamento e il luogo di impatto finale si ricavano quattro tipi di mutamento: 1) un mutamento interno con effetti interni, che si esauriscono dentro

[21] Cfr. L.M. FRIEDMAN, Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali, Il Mulino, Bologna, 1983,p.28.

il sistema giuridico; 2) un mutamento interno con effetti esterni, che cioè producono conseguenze fuori del sistema giuridico; 3) un mutamento esterno che si esaurisce all'interno del sistema giuridico; 4) un mutamento esterno che, filtrato dal diritto, produce i suoi effetti modificando il sistema sociale. Si può dire che nel primo caso si adottano rimedi tecnici di ammodernamento giuridico (i giuristi sanno ripulire la loro casa!); nel secondo il meccanismo giuridico assume la caratteristica di variabile indipendente rispetto alla società e diviene causa del mutamento sociale; nel terzo le leggi, la cultura giuridica, gli apparati subiscono modificazioni dovute all'incidenza del cambiamento di altri sistemi, senza che si producano necessariamente effetti di feedback, il quarto, infine, sarebbe weberianamente il tipo ideale di mutamento giuridico, presente, ad esempio, nei grandi fenomeni codificativi o di costituzionalizzazione dei diritti. Alla base, però, vi è sempre uno sbalzo di complessità tra sistema e ambiente, come afferma Luhmann[22].

L'analisi dei meccanismi di cui si compone la giustizia di transizione può sicuramente ovviare agli inconvenienti appena evidenziati: da una parte, sicuramente riflette le "continuità discontinue", tanto care alla filosofia della storia di Ernst Bloch[23], dall'altra, mette in luce pienamente le diverse anime di un processo in divenire, non sempre lineare. La giustizia di transizione mostra così il suo vero volto di decisione contingente, legata alle necessità della storia, al sentire delle collettività e ai rapporti di potere al loro interno.

Un ambito privilegiato di applicazione del concetto di transizione e, segnatamente di giustizia di transizione, è quello delle modalità di affermazione della democrazia a seguito di fratture epocali: ecco perché il presente studio si focalizzerà

[22] Cfr. LUHMANN, Niklas. Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale. Bologna: Il mulino, 2001.
[23] Vedi E. BLOCH, Il principio speranza, Garzanti, Milano, 2005 e Id., Spirito dell'utopia, Rizzoli, Milano, 2009.

esclusivamente sulle transizioni democratiche e dedicherà particolare attenzione al cammino compiuto da due Paesi, l'Argentina e il Sudafrica, molto diversi tra loro ma accomunati dalla richiesta di verità e giustizia. La volontà di indagare a fondo il ruolo svolto nelle transizioni politiche dalla memoria e dall'oblio, tanto nella loro dimensione individuale quanto nella loro dimensione collettiva, ha portato all'individuazione di due casi paradigmatici di democratizzazione, in cui ricordo e dimenticanza sono stati variamente declinati, anche in forma giuridica, ed hanno rivestito un'importanza fondamentale. In altre parole, è il particolare angolo visuale da cui si guarda il fenomeno della transizione a giustificare una simile scelta.

## 2. Le transizioni democratiche

### 2.1 Le ondate di democratizzazione

Come ribadito in precedenza, oggetto di studio e di approfondimento saranno due processi di democratizzazione con i loro differenti modi di intendere la giustizia di transizione, pertanto occorre fornire alcune linee guida per comprendere a pieno il fenomeno.

Di sicuro, il punto di partenza non può che essere Huntington e la sua teorizzazione delle "ondate di democratizzazione": espressione riferita ad "una serie di passaggi da regimi autoritari a regimi democratici, concentrati in un periodo di tempo ben determinato in cui il numero di fenomeni che si producono nella direzione opposta (passaggi da regimi democratici a regimi autoritari) è significativamente inferiore"[24]. Il noto studioso suddivide storicamente le democratizzazioni in tre ondate con tre successive fasi di

[24] HUNTINGTON S.P., La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo, cit., p. 36. L'uso dell'immagine della "ondata" serve proprio a sottolineare il fatto che per sua natura la democrazia travolge con la sua forza inarrestabile la storia.

reflusso, ovvero di crisi democratica con annesso eventuale tentativo di tornare al vecchio regime.

In particolare, la prima "ondata di democratizzazione", avvenuta tra il 1828 e il 1926, è durata circa un secolo ed è stata caratterizzata dalla graduale apertura del sistema politico delle società tradizionali, trasformatesi poi in società di massa, senza rotture apparenti: si pensi agli Stati Uniti, alla Gran Bretagna, alla Francia, dove si registrarono cambiamenti significativi per ciò che riguarda il diritto al voto (allargamento del suffragio, riduzione del voto multiplo…). Tanto è vero che Dahl fa derivare la democratizzazione e il conseguente passaggio dal sistema delle egemonie chiuse alla poliarchia, da una parte, dal processo di liberalizzazione e competizione, dall'altra, dal processo di inclusività, partecipazione, espansione dei diritti politici[25].

Ad anticipare la seconda ondata, che va dal 1943 al 1962, ci sarà una prima fase di riflusso nella quale le democrazie più fragili faranno passi indietro e addirittura si trasformeranno in totalitarismi. Dopo la Seconda guerra Mondiale, il crollo dei regimi totalitari porta all'affermarsi di istituzioni democratiche in Germania, Italia, Giappone e Austria, i Paesi sconfitti. Inoltre, la nascita di nuovi stati nazionali determinata dalla decolonizzazione produce il medesimo effetto in molti ordinamenti latinoamericani, asiatici ed anche africani. Si tratta però di cambiamenti fragili: laddove non si riesce a governare i conflitti interni o a incorporare i militari nella sociaetà si assiste al passaggio a regimi non democratici.

La "terza ondata di democratizzazione" ha, invece, inizio in Portogallo nel 1974 con la caduta del regime di Salazar e coinvolge nello stesso anno la Grecia, dove perde consensi la Giunta Militare al potere dal 1967. L'anno successivo la morte di Francisco Franco segna la fine della lunga parentesi della

[25] R.A. DAHL, *Poliarchia: partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Franco Angeli Editore, Milano, 1994.

dittatura in Spagna. Alla fine degli anni Settanta in America Latina (Ecuador, Perù, Bolivia, Uruguay, Brasile, Honduras, Guatemala…) e in Asia (India, Turchia, Filippine, Corea) molti Paesi scelgono la strada della democrazia. Inoltre, in seguito alla caduta del Muro di Berlino nel 1989, un numero elevato di Stati dell'Europa Centrale e Orientale si è liberato dal regime comunista per dar vita a ordinamenti di tipo democratico.

Bisogna sottolineare che proprio a partire dalla "terza ondata di democartizzazione"[26] la transizione per antonomasia è ormai quella democratica al punto che molti Autori parlano della nascita di una nuova disciplina, la "Transitology"[27], sviluppatasi negli ultimi anni e interamente votata allo studio del fenomeno in questione.

Sebbene le definizioni di democrazia possano essere molteplici ed il tema sia stato nel tempo ampiamente dibattuto, si sceglie nel presente studio di adottare, in omaggio alle sue teorie, proprio la definizione di Huntington: "Un sistema politico può essere definito democratico quando le posizioni più importanti del decision making vengono ricoperte grazie ad elezioni regolari, corrette e periodiche, nelle quali i candidati possano competere liberamente e tutta la popolazione adulta detenga il diritto di voto"[28].

## 2.2 Il processo di democratizzazione

La democratizzazione è il processo di trasformazione di un regime da non democratico a democratico e si compone solitamente di quattro fasi: la crisi (con o senza crollo) del

---

[26] Cfr. HUNTINGTON S.P., La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo, il Mulino, Bologna, 1995.

[27] Vedi SCHMITTER P.C., Transitology: The Science or Art of Democratization?, in TULCHIN J.S., ROMERO B. (a cura di), The Consolidation of Democracy in Latin America, Lynne Rienner, Boulder, 1995, pp. 11-41; BUNCE V., Should Transitologists be Grounded?, in Slavic Review, vol. 54, n. 1, 1995, pp. 111-125.

[28] Cfr. HUNTINGTON S.P., La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo, il Mulino, Bologna, 1995.

vecchio regime, la fase di transizione, l'instaurazione democratica e, infine, il consolidamento del nuovo regime. Le fasi appena descritte in genere si susseguono, ma non è da esludere che il processo si interrompa: in questo caso può essere restaurato il precedente regime o ne può essere creato uno nuovo non democratico. In caso contrario, la democratizzazione può avere esiti diversi: sia nel senso che può avere più o meno successo, sia nel senso che può condurre a differenti tipi di democrazie. Essa comunque può dirsi conclusa solo con il consolidamento delle istituzioni democratiche.

Procedendo per gradi, il primo passo è senz'altro rappresentato dalla crisi del sistema autoritario, il quale può manifestarsi attraverso: la crescita della violenza, dell'illegalità ed incapacità di gestirla; una caduta del rendimento politico; una frattura all'interno dell'elite; l'aumento della domanda di partecipazione. In genere, le forze governative, quando non cercano una nuova legittimazione attraverso elezioni farsa da svolgersi sotto il loro stesso controllo e quindi molto simili a veri e propri plebisciti, si trovano di fronte a due strade: aumentare la repressione oppure alleggerire le rigidità del sistema tramite la concessione dei più elementari diritti civili e politici. Entrambi le alternative conducono ad un aumento delle rivendicazioni: nel primo caso per reazione, nel secondo perché si rafforza il sistema del dissenso.

Se il regime non supera la crisi con l'adozione di siffatte misure, allora si aprirà una fase di transizione determinata dalla trasformazione o dalla scomparsa degli elementi caratterizzanti il precedente regime. Per usare le parole di Schedler, "Una transizione democratica inizia quando gli attori democratizzanti riescono a spezzare la relativa certezza della continuità autoritaria, sollevando le aspettative di un cambiamento democratico […] Evidenti discontinuità temporali esistono solo quando alcuni incisivi 'eventi focali' fanno convergere le

aspettative sociali agli estremi livelli dell'incertezza istituzionale"[29].

La fase di transizione è connotata dalla destrutturazione del vecchio regime, cui si accompagna un allentamento del controllo coercitivo: di solito si ricostituiscono i partiti, si rilasciano i prigionieri politici, rientrano gli esiliati, tutti comportamenti volti a ristabilire l'ordine e a porre le basi per un nuovo regime.

Si parla di transizione continua quando il cambiamento è graduale, ovvero quando è l'elite precedente a guidarlo, senza incorrere in una rottura traumatica con le vecchie regole e istituzioni. La continuità, infatti, è suggellata da patti tra le varie forze in campo ed è quasi sempre il frutto di un compromesso: in altri termini, vecchi e nuovi attori raggiungono un accordo sulle procedure necessarie per dare vita ad un governo eletto. Le ragioni per le quali una élite, che deteneva il potere in un sistema autoritario ed aveva interesse a mantenerlo, scelga di dare l'avvio ad una transizione democratica possono essere varie: l'élite è convinta che i tempi siano maturi, ovvero non sussistano più pericoli o minacce per lo stato; oppure l'élite capisce di non poter bloccare il cambiamento e favorisce la democratizzazione in modo da veicolarla e non subire eccessivi contraccolpi; l'élite al potere si libera delle sue frange più estreme e dà luogo a un ricambio generazionale; l'élite intravede qualche possibilità di mantenere cariche istituzionali anche all'interno del nuovo regime.

Si parla di transizione discontinua, invece, quando si verifica un crollo in seno al vecchio regime, costretto ad affrontare inevitabili cambiamenti, soprattutto quando vi è una forte mobilitazione dal basso e possono registrarsi atteggiamenti radicali ed estremisti tali quasi da giustificare una svolta reazionaria. Nancy Bermeo individua ben tre ordini di effetti che

[29] A. SCHEDLER, Taking Uncertainly Seriously: the Burred Boundaries of Democratic Transition and Consolidation, in Democratization, vol. 8, 2001.

le mobilitazioni dal basso nelle transizioni democratiche possono produrre sulle élites al potere: se le élites prevedono una vittoria dell'estremismo rifiuteranno la democrazia, vista come una minaccia alla stabilità del sistema, se le élites immaginano una sconfitta dell'estremismo ed una vittoria dei moderati accetteranno la democrazia come uscita dalla crisi, se reputano sicura una loro vittoria, in conseguenza della messa al bando dell'estremismo, potranno vedere nella democrazia una forma di legittimazione[30]. Spesso un fenomeno di tale portata comporta perfino una modificazione della fisionomia geopolitica dello Stato.

In genere può verificarsi una parziale sovrapposizione della fase di transizione con la fase successiva: ciò avviene se sono necessari negoziati tra la nuova e la vecchia élite per costruire, sulla base di accordi, il nuovo ordine democratico. Sia la transizione continua che quella discontinua culminano comunque nella fase dell'instaurazione democratica vera e propria, anche detta di *constitution building*, durante la quale ha luogo l'edificazione delle principali istituzioni del nuovo regime democratico. Essa è caratterizzata dal processo di allargamento reale e completo dei diritti civili e politici, non a caso in questa fase si riscontra un'intensa partecipazione di massa, anche se rimane forte il condizionamento operato dai rapporti di forza tra vecchi e nuovi attori sociali. Se tutte le forze politiche presenti in un dato paese contribuiranno e reciteranno un ruolo attivo nella coalizione fondante si semplificherà il riconoscimento della legittimità del nuovo ordine. Si tratta di rifondare il patto costituente: la transizione democratica, infatti, può richiedere la semplice revisione del testo costituzionale[31] in vigore oppure

---

[30] N.BERMEO, Miths of Moderation: Confrontation and conflict during Democratic Transition, Comparative Politics, 1997, pp. 317-318.

[31] Infatti, "possono aversi transizioni che si incentrano su una revisione costituzionale o che non necessitano di mutamenti formali di un testo costituzionale". DE VERGOTTINI G., Costituzionalismo europeo e transizioni democratiche, in CALAMO SPECCHIA M., CARLI M., DI PLINIO G., TONIATTI R. (a cura di), I Balcani occidentali. Le costituzioni della transizione, Giappichelli, Torino, 2008, p. 4.

l'adozione di una nuova Costituzione, da cui va distinta l'ipotesi della Costituzione provvisoria[32]. In quest'ultimo caso possono variare da Paese a Paese sia i criteri per la composizione dell'eventuale assemblea costituente, sia la durata dei lavori, nonché i principi cui fare riferimento d'ora in poi e i tempi per la loro attuazione.

Si è nel pieno della fase instaurativa a seguito delle prime elezioni libere e competitive, svolte in modo regolare, ed all'attuazione della Costituzione con la formazione del parlamento, del governo, della corte costituzionale e delle altre istituzioni previste. Di solito occorre risolvere un problema di notevole importanza: spezzare i legami con il vecchio regime per evitare che il processo di democratizzazione sia compromesso da pericolose contiguità o tentazioni di ritorno al passato. In primo luogo, bisogna decidere quale ruolo assegnare alla classe dirigente precedente, specialmente se proviene dai ranghi dell'esercito; si rende necessaria una spolicitizzazione dell'esercito o una demilitarizzazione della politica. Huntington parla al riguardo del dilemma dei pretoriani. In secondo luogo, bisogna valutare l'opportunità di epurare parti dell'amministrazione burocratica, che in precedenza era stata fortemente politicizzata e selezionata in base al grado di lealtà politica al regime, a discapito delle capacità e del merito. Infine, c'è la questione che Huntington definisce il dilemma del torturatore, ovvero se si debbano o meno assicurare alla giustizia i responsabili del precedente regime repressivo, macchiatisi di crimini[33]. In altre parole, il processo avviato in questa sede

[32] Con il termine "Costituzione provvisoria" si indicano "gli strumenti costituzionali connessi con fasi storiche caratterizzate dalla precarietà o provvisorietà delle soluzioni adottate che preludono a successive scelte definitive. La transizione costituzionale non genera, se non in casi particolari, Costituzioni transitorie". DE VERGOTTINI G., Costituzionalismo europeo e transizioni democratiche, cit., p. 3-4. Un esempio di Costituzione transitoria (o provvisoria) è costituito proprio dal Sudafrica, che nel 1993 adottò in via provvisoria una Costituzione rimasta poi in vigore sino al 1996, anno di approvazione della Costituzione definitiva.

[33] HUNTINGTON, 1991.

dovrà fare i conti con il risanamento delle eventuali fratture presenti all'interno della società civile e politica[34].

La transizione democratica può dirsi conclusa con la fase di consolidamento della democrazia, volta a ridurre al minimo il rischio di una regressione verso regimi non democratici. Il consolidamento è stato definito come "rafforzamento, irrobustimento, rassodamento del sistema democratico"[35], o ancora come "un processo lento, ma caratterizzato da uno scopo ben preciso, in cui le forme democratiche lasciano il posto alla sostanza democratica mediante la riforma delle istituzioni statali, la regolarizzazione delle elezioni, il rafforzamento della società civile, e un'abitudine generale da parte della società civile alle nuove 'regole del gioco' democratiche"[36]. Esso è stato collegato alla "legittimazione, alla diffusione di valori democratici, alla neutralizzazione di attori antisistema, alla supremazia dei civili sui militari, all'eliminazione di enclavi militari, alla costruzione di partiti, all'organizzazione degli interessi, alla stabilizzazione delle regole elettorali, alla routinizzazione delle politiche, al decentramento, all'introduzione di meccanismi di democrazia diretta, alle riforme - in particolare giudiziarie -, all'alleviare la povertà, alla stabilizzazione economica"[37].

Insomma, se per Huntigton, da una parte, vale il dilemma della performance di procedura, dall'altra il superamento del test del doppio ricambio, per Linz e Stepan la democrazia consolidata, lontana dall'essere solo un idealtipo, come sostengono altri studiosi[38], si concretizzerebbe in "una

---

[34] HUNTINGTON, 1981.

[35] MORLINO L., Consolidamento democratico: definizione e modelli, in Rivista italiana di Scienza Politica, vol. 16, n. 2, 1986, p. 203.

[36] CAROTHERS T., The End of the Transition Paradigm, in Journal of Democracy, vol. 13, n. 1, 2002, p.7.

[37] MEZZETTI L., Teoria e prassi delle transizioni costituzionali e del consolidamento democratico, Cedam, Padova, 2003, pp.33-34.

[38] BURTON M., GUNTHER R., HIGLEY J., Introduction: Elite Transformations and Democratic Regimes, in HIGLEY J., GUNTHER R. (a cura di), Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pagg. 1-37.

situazione politica in cui... la democrazia sia divenuta 'l'unica alternativa' politica esistente ovvero sia '*the only game in town*'"[39].

In particolare i due Autori affermano che "un moderno regime democratico si consolida attraverso il rafforzamento e l'interazione tra cinque diverse arene: società civile, società politica, supremazia del diritto, apparato burocratico pubblico e società economica".

Come ricordato in precedenza, i processi di transizione e consolidamento democratico sono fenomeni estremamente complessi, quasi mai lineari perché risentono nelle loro dinamiche di numerosissime variabili: infatti, sono caratterizzati da una molteplicità di attori (vale a dire di soggetti coinvolti nella transizione) e di fattori (cioè i fatti che influenzano il periodo di transizione). Per quanto riguarda i primi si può parlare di attori "istituzionali" e di attori "non istituzionali", a secondo che questi facciano o meno parte dell'apparato dello Stato. Negli attori istituzionali sono ricompresi i militari, il governo, il Parlamento[40], il potere giudiziario, il Capo dello Stato, gli organi elettorali[41]...; negli attori non istituzionali, invece, la società civile, i gruppi di interesse[42], le élites, il

---

[39] LINZ J.J., STEPAN A., Transizione e consolidamento democratico, il Mulino, Bologna, 2000, p. 7.

[40] LIEBERT U., COTTA M. (a cura di), Parliament and Democratic Consolidation in Southern Europe, Pinter, London, 1990; LIEBERT U., The Centrality of Parliament in the Consolidation of Democracy: A Theoretical Exploration, ICPS Working Paper n. 7, Barcelona, 1989.

[41] Gli organi elettorali sono organi indipendenti, di norma previsti a livello costituzionale, chiamati ad amministrare e controllare il processo elettorale, partendo dalla fase pre-elettorale sino alla risoluzione delle controversie in merito ai risultati delle elezioni. Cfr. PASTOR R., The Role of Electoral Administration in Democratic Transitions: Implications for Policy and Research, in Democratisation, vol. 6, n. 4, 1999, pag. 1 ss.; KÜHNE W., The Role of Elections in Emerging Democracies and Post-Conflict Countries. Key Issues, Lessons Learned and Dilemmas, in http://library.fes.de/pdffiles/iez/07416.pdf; PEGORARO L., PAVANI G., PENNICINO S., Chi controlla le elezioni? Verifica parlamentare dei poteri, tribunali, commissioni indipendenti, Bononia University Press, Bologna, 2011.

[42] SCHMITTER P.C., Organized Interests and Democratic Consolidation in Southern Europe, in GUNTHER R., DIAMANDOUROS P.N., PUHLE H.J. (ed. by), The Politics of Democratic Consolidation. Southern Europe in Comparative Perspective, cit., pp. 284 ss.

popolo inteso come "nazione"… In una posizione "ibrida", poi, si collocano i partiti politici, i quali fungono da cerniera tra istituzioni e società.

Nel presente lavoro non è possibile soffermarsi a lungo su ciascuno di essi, tuttavia è opportuno, in vista della trattazione della transizione argentina e sudafricana, fare qualche breve cenno al ruolo svolto da alcuni di questi soggetti.

In diversi ordinamenti latinoamericani e, soprattutto in Argentina, le forze armate sono state coinvolte in modi diversi nei processi di democratizzazione dal momento che durante i precedenti regimi autoritari avevano governato il Paese[43]. Ne è derivato un iniziale atteggiamento di diffidenza e di sospetto nei loro confronti: si temevano, infatti, nuovi colpi di stato e ritorni all'autoritarismo. La difficoltà maggiore è stata proprio la spoliticizzazione del mondo militare.

Un ruolo di primo piano, invece, va attribuito ai movimenti sociali, i principali agenti del cambiamento sia in Argentina sia in Sudafrica: le associazioni e i singoli che hanno lottato per il riconoscimento dei diritti umani e per l'affermarsi della democrazia, anche a costo della loro stessa vita, non hanno mai smesso di gridare il loro dolore e la loro rabbia alla società civile. Di sicuro, va registrata una differenza di non poco conto: i movimenti per la lotta anti-apartheid hanno utilizzato, nel corso del tempo, anche metodi violenti e forme di protesta quali

---

[43] Sul ruolo dei militari nei processi di democratizzazione in America Latina si veda O'DONNELL G., SCHMITTER P.C., WHITEHEAD L. (a cura di), Transitions from authoritarian rule. Latin America, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1986; GOODMAN L., MENDELSON J., RIAL J. (a cura di), Los militares y la democracia. El futuro de las relaciones civico-militares en America Latina, Peitho, Montevideo, 1990; AGÜERO F., Democratic Consolidation and the Military in Southern Europe and South America, in GUNTHER R., DIAMANDOUROS P.N., PUHLE H.J. (a cura di.), The Politics of Democratic Consolidation. Southern Europe in Comparative Perspective, cit., p. 124 ss; AGÜERO F., The Military and the Limits to Democratization in South America, in MAINWARING S., O'DONNELL G., VALENZUELA J.S. (a cura di), Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative Perspective, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1992, pag. 153 ss. Sul ruolo dei militari in Asia, invece, si rinvia a DIAMOND L., LINZ J.J., LIPSET S.M., Democracy in Developing Countries. Asia, Adamantine Press, London, 1989.

attentati e sabotaggi. Le Madres e le Abuelas de Plaza de Mayo, al contrario, hanno sempre ripudiato la violenza e messo in atto piuttosto un lento, ma efficace processo di iscrizione della loro memoria personale e collettiva nella memoria pubblica. Esse hanno trasformato l'assenza dei loro figli scomparsi in una continua presenza delle richieste di verità e giustizia sulla scena politica interna e internazionale.

## 3. La giustizia di transizione

L'espressione *Transitional Justice* nasce nei primi anni Novanta come titolo di un progetto di ricerca *dell'United State Institute of Peace*, che prevedeva lo studio dei processi di democratizzazione dei decenni precedenti ed in particolare degli strumenti giuridici utilizzati per garantire giustizia e stabilità sociale. Tale progetto si concluse con la pubblicazione di tre volumi, dedicati rispettivamente all'analisi degli elementi generali della materia, alle esperienze dei singoli paesi, e alle norme, internazionali o nazionali emanate dai governi per affrontare le transizioni[44]. In seguito le letteratura sulla Transitional Justice prese forma in maniera più compiuta con il contributo di McAdams[45] e con l'opera della Teitel[46]. Bisogna ribadire che questo settore di studi si è notevolmente ampliato negli ultimi anni e continua ad espandersi: sta lentamente acquisendo la dignità di una vera e propria disciplina scientifica, seppur ibrida per le diverse specialità che concorrono a formarla.

---

[44] Cfr. in proposito J. N. KRITZ (a cura di), Transitional Justice. How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes, 3 Voll., United States Institute of Peace Press, Washington, 1995.

[45] Nel 1997 apparve il contributo di A.J. McADAMS che raccoglie alcuni scritti sulle transizioni democratiche di alcuni paesi. Cfr. A.J. McADAMS (a cura di), Transitional Justice and the Rule of Law in New Democracies, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1997, che raccoglie alcuni scritti sulle transizioni democratiche di alcuni paesi.

[46] R. TEITEL, Transitional Justice, Oxford University Press, New York, 2000.

La giustizia di transizione è stata di definita da Ruti Teitel come "the conception of justice associated with periods of political change, characterized by legal responses to confront the wrongdoings of repressive predecessor regimes"[47]. Jon Elster la identifica con "l'insieme dei procedimenti giudiziari, delle epurazioni e dei risarcimenti cui si procede dopo la transizione da un sistema politico ad un altro"[48]. Da entrambe le definizioni emerge un dato rilevante: risulta centrale il ruolo svolto dal diritto, che è parte integrante di ogni transizione. La stessa Ruti Teitel sostiene che "law here is not mere product but itself structures the transition"[49]: l'effetto è dunque quello di un vero e proprio "protagonismo" del discorso giuridico[50], quale strumento di democratizzazione.

Tuttavia non esiste una definizione unanime di giustizia di transizione. Come ricorda Alex Boraine[51] alcuni autori hanno preferito parlare di giustizia post-conflitto[52].Quest'ultima presuppone, però, che il conflitto, violento o no, si sia concluso. Attraverso un approccio comparativo la transitional justice sistematizza e sintetizza, trascendendoli necessariamente, un complesso di saperi e tecniche di amministrazione della giustizia

---

[47] R.G. TEITEL, Transitional Justice Genealogy, in "Harvard Human Rights Journal", Vol. 16, 2003, p. 69. Della stessa autrice cfr. anche Id., Transitional Justice, Oxford University Press, New York, 2000; Id., From Dictatorship to Democracy: The Role of Transitional Justice, in H. HONGIU KOH, R.C. SLYE (a cura di), Deliberative Democracy and Human Rights, Yale U.P., New Heaven, 1999, pp. 272-290; Id., Paradoxes in the Revolution of the Rule of Law, in "Yale Journal of International Law", vol. 19, 1994; Id., Transitional Justice: Postwar Legacies, in "Cardozo Law Review", n. 27, 2006. 11

[48] J. ELSTER, Chiudere I conti. La giustizia nelle transizioni politiche, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 17; dello stesso autore si veda anche J. ELSTER, Retribution and Reparation in the Transition to Democracy, Cambridge University Press, New York, 2006; Id., Coming to terms with The Past: a Framework for the Study of Justice in the Transition to Democracy, in "European Journal of Sociology", 1998, vol. 39, pp. 7-48.

[49] R.G. TEITEL, Transitional Justice, Oxford University Press, New York, 2000, p. 6.

[50] R. ENTELMAN, Aspectos problemáticos del protagonismo jurídico en la transición democrática, in E. GROISMAN (a cura di), El Derecho en la transición de la dictadura a la democracia: La experiencia en América Latina, Vol.1, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1990, pp. 9 ss.

[51] Ex Presidente dell'International Center of Transitional Justice e vicepresidente Transitional justice as an emerging field

[52] BASSIOUNI,

mutuati da diverse esperienze e latitudini giuridiche[53]. Il tema della transitional justice ha acquisito negli ultimi anni una posizione centrale nel dibattito sulla tutela e sulla azionabilità dei diritti umani[54]. Tale centralità è peraltro testimoniata dal report del Segretario Generale delle Nazioni Unite del 23 agosto 2004 intitolato Rule of law and transitional justice in conflict and post conflict societies.

Ogni percorso nazionale ha avuto caratteristiche proprie: come sostiene Nino Olivetti Rason "ogni transizione ha la sua storia"[55]. Va ribadito, infatti, che è necessario tener conto delle diversità dei singoli contesti dal punto di vista geografico, storico e politico: la comparazione si pone quindi su di un piano "trasversale"[56] secondo Angela Di Gregorio. Le misure adottate dalla giustizia di transizione sono influenzate sia dal contesto geografico culturale, sia da quello storico, che da quello "ideologico": non solo le differenti realtà territoriali e culturali, ma anche le caratteristiche ideologiche dei precedenti regimi condizionano la qualità del tessuto democratico da costruire. La diversità delle esperienze non deve però indurre a rinunciare alla ricerca di tendenze comuni: è necessario piuttosto capire perché si è scelto un determinato percorso, come ci è confrontati con il passato[57].

Eppure non è possibile a tutt'oggi, data la complessità del fenomeno, individuare una disciplina organica. Jon Elster, in un recente libro dal titolo emblematico "Chiudere i conti", ha osservato, in riferimento a una molteplicità di casi storici e senza

---

[53] P. SULLO, p.

[54] M.MECCARELLI,C. SOTIS, P. PLACHETTI, Il lato oscuro dei diritti umani,

[55] N. OLIVETTI RASON, Alcune considerazioni conclusive, in S. GAMBINO (a cura di), Costituzionalismo europeo e transizioni democratiche, Giuffrè, Milano, 2003, p. 492. L'autore è molto scettico nei confronti degli studi "transitologici" e della comparabilità di transizioni tra loro molto diverse.

[56] A. DI GREGORIO, Epurazioni e protezione della democrazia. Esperienze e modelli di "giustizia post-autoritaria", Franco Angeli, Milano, 2012, p.472.

[57] In particolare, "coming to terms with the past" è l'espressione usata da Jon Elster nel titolo di un suo scritto, Id. Coming to terms with The Past: a Framework for the Study of Justice in the Transition to Democracy, in "European Journal of Sociology", 1998, vol. 39, pp. 7-48.

la pretesa di elaborare una teoria generale, che "i processi della giustizia di transizione hanno assunto forme diverse in transizioni differenti e talvolta sono mancati del tutto"[58]. Ci si chiede, quindi, se si possa parlare di una sorta di "diritto di transizione", costituito da fonti nazionali e internazionali: in realtà, oltre a constatare l'assenza di un'unitarietà di fondo, compito dei giuristi è riflettere su quali siano gli strumenti giuridici che una società in transizione adotta per affrontare il passato e soprattutto su quale sia il loro effettivo valore. Lo studio dei processi di transizione si è particolarmente sviluppato nei primi anni Novanta, quando diversi paesi dell'Europa Centrale e dell'Est si sono liberati del precedente regime autoritario per dar vita ad ordinamenti di tipo democratico e si è assistito al riconfigurarsi degli equilibri geopolitici a seguito del disgregamento dell'Unione Sovietica e della fine della Guerra Fredda. In particolare, Pier Paolo Portinaro sottolinea che "la teoria della giustizia di transizione democratica, a cui stanno lavorando molti studiosi delle ultime generazioni, si caratterizza proprio per l'attenzione riservata alle strategie politico-amministrative e ai dispositivi costituzionali messi in atto, sia pure sotto pressioni internazionali, dai governi nazionali, strategie e dispositivi che non si limitano a misure legislative di amnistia o a procedimenti giudiziari, ma includono provvedimenti di riparazione e riabilitazione delle vittime e politiche dell'integrazione, della memoria e dell'identità articolate a diversi livelli"[59]. Del resto, è evidente che l'obiettivo che si prefigge la giustizia di transizione, indipendentemente dagli strumenti giuridici utilizzati, è quello di interrompere una spirale di violenze e di ristabilire un equilibrio sociale, anche attraverso il rispetto della legge[60]. È necessario, dunque,

[58] J. ELSTER, op. cit., p. 118.
[59] P.P. PORTINARO, op. cit., p. 14.
[60] Secondo M. FREEMAN, D. MAROTINE, La justice transitionelle: un aperçu du dumaine, in "International Center of Transitional Justice", 19 novembre 2007, pp. 3-4, tre caratteristiche importanti individuerebbero la giustizia di transizione come disciplina a sé stante: un approccio di tipo

conoscere ed affrontare i fantasmi del passato per chiudere i conti con un tempo che altrimenti risulterebbe finito soltanto cronologicamente. Non a caso è stato osservato che "a definire il concetto di giustizia di transizione concorrono quattro elementi: la conoscenza di quello che è accaduto, parametri morali e giuridici per la sua valutazione, la solidarietà nei confronti delle vittime e la volontà che quanto è accaduto non si ripeta"[61]. Non a caso, secondo Pier Paolo Portinaro "una politica che miri alla ricomposizione di una società lacerata da violenti conflitti" può fare affidamento su quattro dispositivi: "i procedimenti giudiziari, le commissioni per l'accertamento della verità sul passato, le riparazioni, materiali e simboliche, e le riforme istituzionali"[62]. Inoltre, la giustizia di transizione si trova sempre di fronte alla sfida della stabilizzazione del cambiamento: la stessa Ruti Teitel sostiene che "transitional justice moves from the exception to the norm to become a paradigm of the rule of law"[63]. Il "diritto di transizione" viene emanato in circostanze speciali, ma è destinato a consolidare i risultati raggiunti: deve consentire di superare il passato e di guardare al futuro. Come sostiene Antoine Garapon, "il ruolo attribuito alla giustizia non è propriamente quello di ricostruire, bensì di ricreare le condizioni per la ricostruzione"[64].

La giustizia di transizione coinvolge in genere cinque aree : quella della persecuzione penale, della ricerca della verità, della riconciliazione, delle riparazioni a favore delle vittime e delle riforme istituzionali e prevede:

- strumenti di garanzia del diritto delle vittime e della società di conoscere la verità su quanto accaduto risetto alla

---

integrale (non si deve solo punire ma ricostruire le relazioni Stato-cittadini, proteggere la pace e la democrazia e incoraggiare la riconciliazione), l'equilibrio tra i diversi interessi in gioco nei paesi in transizione, l'attenzione centrata sulle vittime.

[61] P.P. PORTINARO, op.cit., p. 15.

[62] Ivi, p. 33.

[63] R.G. TEITEL, Transitional Justice Genealogy, in "Harvard Human Rights Journal", Vol. 16, 2003, p. 71.

[64] A. GARAPON, Crimini che non si possono né punire né perdonare. L'emergere di una giustizia internazionale, Il Mulino, Bologna, 2004, p. 253.

responsabilità penale di tutti i soggetti coinvolti in atti di violenza (commissioni per la verità e altri meccanismi di conservazione e diffusione delle informazioni sulle violazioni dei diritti fondamentali);

- strumenti di garanzia del diritto delle vittime a far ricorso effettivo a tutti i meccanismi che la giustizia penale mette a disposizione (investigazione penale, tribunali domestici, o, ove essi non siano ancora in grado di funzionare tribunali internazionali, misti o di paesi terzi che offrono adeguate garanzie di imparzialità);

- strumenti di implementazione delle vittime di ottenere il pieno risarcimento come rimedio per le offese patite (compensazioni finanziarie, riabilitazione psicofisica delle vittime, garanzie di reinserimento sociale)

- strumenti di implementazione dell'obbligo statale di prevenire la ripetizione dell'accaduto (sanzioni amministrative, esclusione di soggetti coinvolti nelle violazioni dei diritti umani, riforma degli apparati statali parimenti coinvolti, vetting mechanisms).

Dobbiamo essere consapevoli del fatto che la giustizia di transizione sarà sempre una decisione politica giustificata dalla necessità di superare il passato e andare avanti. Una decisione appunto, destinata a scegliere una delle tante possibilità, a far vincere una memoria a discapito delle altre, senza poterlo in realtà fare. Ci saranno sempre possibilità escluse ma non eliminate, ricordi messi al bando, ma non cancellati: solo così si può comprendere a pieno la tensione dialettica tra presente, passato e futuro al centro di ogni processo di transizione. Il gioco della giustizia, che è e rimane aggiudicazione di un qualcosa, non può rappresentare fino in fondo la complessità della memoria collettiva.

## 4. Il ruolo della giustizia

Jon Elster, afferma che per uno studioso che si avvicini al tema oggetto della nostra indagine "il compito più difficile è cercare di chiarire nei dettagli il ruolo della "giustizia" nella gisutizia di transizione"[65]. Non a caso, Angela Di Gregorio, ci avverte che, quando si guarda ai meccanismi atti a "fare i conti con il passato" è impossibile ravvisare in modo certo "l'esistenza e la circolazione di una "forma esemplare""[66], di un modello ideale di giustizia potremmo dire. Infatti, l'estrema diversità delle soluzioni adottate e dei contesti di riferimento rendono particolarmente ardua ogni generalizzazione, tanto è vero che Roberto Bartoli parla di "giustizia in transizione" e ne sottolinea il "carattere particolarmente dinamico, instabile, suscettibile di trasformazioni e mutamenti"[67].

Proprio per questo motivo Jon Elster ritiene l'analisi della giustizia di transizione "un aspetto dello *studio empirico della giustizia*" (corsivo dell'Autore)[68]: egli è consapevole che le decisioni adottate in concreto dagli attori della transizione non costituiscono esse stesse idealtipi, bensì sono il riflesso delle concezioni normative della giustizia di cui sono portatori. In particolare, secondo Elster occorre in primo luogo identificare le concezioni della giustizia[69] difese dagli attori, ch designa con il termine di ragione, per poi ricercare le sue cause a monte o le sue conseguenze a valle. Ne deriva che le concezioni della giustizia (o ragioni) sono il frutto di emozioni e interessi e che, a

---

[65] J.ELSTER, p. 117.
[66] A. DI GREGORIO, p.
[67] F.C. PALAZZO, R. BARTOLI, La mediazione penale nel diritto italiano e internazionale, p. 63.
[68] L'Autore si propone un obbiettivo di natura positiva o esplicativa: "cercare di capire perché i processi della giustizia di transizione abbiano assunto forme diverse in transizioni differenti e perché talora siano mancati del tutto". Si tiene così, a suo dire, lontano dalle "qustioni di natura normativa – relative cioè, a quanto si dovrebbe fare o si sarebbe dovuto fare". J.ELSTER, p. 118.
[69] Bisogna precisare che Elster distingue una concezione della gisutizia in stratto da altre motivazioni di tipo diverso attraverso criteri formali quali l'imparzialità e l'universalità, riprendendoli da Nagel. J. ELSTER, p.119. Vedi T.NAGEL,I paradossi dell'uguaglianza, Il Saggiatore, 1993.

loro volta, le ragioni determinano azioni, influenzate da emozioni e/o interessi. La logica conseguenza è la seguente: le decisioni che caratterizzano la giustizia di transizione sono causate da ragioni, nel senso sopra indicato, emozioni e interessi[70].

Jon Elster offre, a tal proposito, uno spunto interessante di riflessione, quando afferma che "nella maggior parte delle società, esiste infatti una gerarchia normativa delle motivazioni che induce metamotivazioni a proposito delle motivazioni di primo ordine"[71] ovvero chi agisce sulla base di un motivo di ordine inferiore tende spesso a presentarlo a sé e agli altri sotto le vesti di un motivo di livello più elevato, mascherando con stratagemmi la sua metamotivazione. Viene messo in luce così il carattere agonico della giustizia di transizione: ciascuno degli attori coinvolti mira ad ottenere la decisione corrispondente alla sua motivazione effettiva, non importa quanto contaminata da passioni e/o interessi personali e, perciò, poco corrispondente alle motivazioni di ordine superiore, legate al benessere della collettività.

È necessario, quindi, chiedersi, anche in virtù dell'analisi dei processi di transizione succedutisi nel tempo, cosa si trova al vertice della gerarchia delle motivazioni? In altre parole, quale compito viene assegnato alla giustizia di transizione e in quale misura quest'ultimo può essere tradito da calcoli e convenienze?

È innegabile che ci troviamo di fronte, secondo Roberto Bartoli, ad una "giustizia nella transizione", vale a dire ad una "giustizia che si fa durante la fase di passaggio dalla fine del

---

[70] Elster afferma di mutuare tale tricotomia di motivazioni dai moralisti francesi de XVII secolo e in particolare da La Bruyere. Inoltre, egli illustra tale tricotomia riportando una lettera della metà del 1783, scritta dal cancelliere di New York Robert Livingston ad Alexander Hamilton, e mettendo in corsivo le parole che corrispondono rispettivamente a ragione, emozioni e interesse: "Mi dolgo gravemente con voi del violento spirito di persecuzione che domina qui, e temo le sue conseguenze per la ricchezza, il commercio e la tranquillità futura dello Stato. Ne sono ancor più addolorato poiché esso mi appare mancante pressochè del tutto dei *motivi patriottici più puri*. In alcuni è uno spirito cieco di *vendetta* e *risentimento*, ma nei più non è che *sordido interesse"*. J.ELSTER, p. 120.

[71] J. ELSTER, p. 121.

conflitto alla realizzazione di condizioni minime di convivenza"[72] e che svolge un ruolo fondamentale nella costruzione del nuovo ordine costituente. L'Autore individua due direttrici fondamentali: da un lato, si pone il problema della gestione immediata della fase transitoria, occorre, pertanto, mettere fine alle violenze e garantire uno standard minimo di sicurezza per la ripresa della vita sociale; dall'altro, si avverte la necessità di dare una risposta adeguata alle diverse istanze provenienti dalla popolazione. Quest'ultime sono legate tanto al confronto con un passato traumatico quanto al desiderio di un futuro di pace. "In particolare, si tratta delle esigenze di giustizia per i crimini commessi e quelle di pacificazione per la convivenza futura; le istanze di punizione e quelle di amnistia; la necessità di memoria e quella di oblio"[73].

Nella prospettiva che qui interessa, il problema giuridico del *coming to terms with the past* è stato declinato sulla base dell'alternativa: punire penalmente o rinuciare alla reazione giudiziaria, "ciò che si delinea è la necessità di decidere se fare appello al processo penale per fare i conti con il passato o, al contrario, ricorrere ad altri strumenti alternativi a quelli giudiziari"[74].

Nel caso in cui il nuovo ordine democratico decida di esercitare l'azione penale, due scelte ulteriori si pongono, una di carattere politico; l'altra di natura giuridico-filosofica.

La prima è costituita dall'opzione di giudicare o meno penalmente il vecchio regime in dissoluzione: vi è sì una valutazione di opportunità da compiere, ma quest'ultima deve tener conto anche della fattibilità della soluzione proposta. La celebrazione di processi richiede, infatti, un apparato burocratico all'altezza della situazione, nonchè l'impiego di notevoli risorse finanziarie, tanto più elevate quante più persone sono coinvolte.

---

[72] F.C. PALAZZO, R. BARTOLI, p.63.
[73] Ibidem.
[74] A.LOLLINI, p. 211. Andrea Lollini insiste, inoltre, sul fatto che questa prima dicotomia è troppo limitante perché esclude una serie di alternative intermedie tra i due poli opposti punire-non punire. Ibidem.

A ciò va aggiunto il pericolo che i giudizi siano falsati da un potere giudiziario colluso col precedente regime autocratico.

La seconda, invece, una volta verificata l'opportunità e la fattibilità di giudicare i crimini dell'ordine precedente, riguarda la definizione delle norme giuridiche utilizzabili per la repressione, argomento molto dibattuto dai penalisti. Si fa riferimento in particolar modo alla teoria della continuità dello Stato, e al contributo dato ad essa dal giurista tedesco Gustav Radbruch[75], nel pieno dell'epurazione della Germania del secondo dopoguerra.

La c.d. "formula di Radbruch", elaborata nel 1946, resta ancora oggi il punto di partenza della riflessione sul problema dell'individuazione delle norme applicabili per giudicare i crimini commessi sotto la vigenza di un regime autocratico. Innazitutto, secondo Radbruch, occorre stabilire il momento a partire dal quale un ordinamento cessa di essere democratico (e quindi perde la propria validità sostanziale) al fine di individuare una norma o un corpus di norme giuridiche anteriori alla degenerazione dell'ordinamento a cui fare riferimento, in omaggio alla continuità storico-giuridica dello Stato, per sanzionare i crimini commessi. Tale momento viene fatto coincidere con l'inizio degli "atti intollerabili". Altrimenti il nuovo Stato democratico si vedrà costretto ad applicare leggi retroattive, violando così uno dei cardini del principio di legalità, per punire comportamenti, che, da un punto di vista strettamente positivo, non erano fattispecie criminose per l'ordinamento divenuto intollerabilmente ingiusto. È chiaro che la riflessione di Radbruch ha drammaticamente riguardato la validità delle leggi approvate dal regime nazista, ovvero il conflitto tra il diritto (prodotto rispettando le procedure

[75] G. RADBRUCH, Ingiustizia legale e diritto sovralegale (1946), in A.G. CONTE, P. DI LUCIA, L.FERRAJOLI, M.JORI ( a cura di), Filosofia del diritto, Cortina, Milano, 2002, pp. 149-163. Vedi anche VASSALLI, Formula di Radbruch e diritto penale, Giuffrè, Milano, 2001.

legislative formali) di uno Stato criminale e la giustizia (secondo una valenza fortemente giusnaturalistica).

Come appena sottolineato, gli Stati democratici si trovano in queste situazioni di fronte ad un bivio: far ricorso o a norme giuridiche in vigore anteriormente alla trasformazione di un ordinamento statale in regime non democratico (eventualmente modificando ex post i termini di prescrizione), oppure creare nuove norme che retroattivamente consentano di giudicare e punire gli atti dello Stato autoritario. A ciò si aggiunge la possibilità di far ricorso alla nozione di imprescrittibilità (come è avvenuto, ad esempio, per i crimini contro l'umanità).

Sembra opportuno chiarire in questa sede gli altri pericoli cui inevitabilmente può andare incontro la risposta meramente retributiva, oltre al già citato rischio di violazione del principio di legalità nella forma del divieto di retroattività della norma penale: il primo è senz'altro la realizzazione della c.d. giustizia politica. Secondo Elster ci si trova in presenza della "giustizia politica pura" quando "l'esecutivo del nuovo sistema politico (o della potenza occupante) individua i responsabili dei torti e decide come essi debbano essere trattati in modo unilaterale e senza possibilità di appello"[76]. Torna a farsi sentire in questi casi la definizione di "giustizia dei vincitori"[77] nela sua accezione più negativa. Sempre Elster fa rientrare nell'ambito della giustizia politica pura il c.d. processo farsa, il cui esito è in realtà scontato in partenza e l'apparenza di legalità una pura finzione[78]. Infatti, "solo i processi farsa possono garantire la certezza assoluta"[79]. Se, come sostiene Bass, "adottare un tribunale significa consegnare il controllo

[76] J.ELSTER, p. 124.
[77] Cfr. J. GOWER, Embracing defeat: Japan in the Wake of World War II, Norton, New York, 1999; M. HARRIES & S. HARRIES, Sheating the Sword, Macmillan, New York, 1987; R. MINEAR, Victors' Justice, Center for Japanese Studies, 2001; D.ZOLO, La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad, Laterza, Roma-Bari, 2006.
[78] J. ELSTER, p. 125.
[79] J. ELSTER, p. 132.

sull'esito a un insieme di regole ingombranti messe a punto per molte altre occasioni e a un gruppo di giuristi ossessionati dalle leggi"[80], è pur vero che il processo farsa finge di condividere "un po' di quella *suspence* che è possibile provare solo per i risultati che emergono legittimamente dallo svolgimento dello stesso processo"[81].

Inoltre, la sfiducia nella volontà di fare giustizia negli apparati giudiziari collusi con il precedente regime può portare alla legittimazione dell'istituzione di tribunali speciali e al ricorso a modalità di giustizia sommaria. In realtà, solo i governi democratici, desiderosi di differenziarsi dai precedenti regimi illberali, responsabili nella maggior parte dei casi di una istituzionalizzazione della resa dei conti finalizzata all'eliminazione fisica del nemico, sono in grado di porre fine alla vendetta (anche se non è detto che cerchino di farlo o che vi riescano). In ogni caso, la durata e l'entità di rivalse selvagge e indiscriminate dipendenderà dalla volontà e dalla capacità del nuovo regime di mettere in moto la macchina della giustizia ordinaria[82].

In particolare, secono Pier Paolo Portinaro "la misura dello scatenamento o del contenimento di desideri di vendetta nel corso di una transizione di regime risulta pertanto condizionata da una molteplicità di fattori, fra i quali tre rivestono un ruolo preponderante: a) il tasso di violenza arbitraria e di crudeltà imputabile al precedente regime o a determinati settori di esso; b) la tempestività del nuovo regime o dei suoi attori più significativi nel riprendere il controllo della situazione e imporre regole giuridiche condivise; c) il grado di

[80] J.BASS, Stay the Hand of Vengeance, Harvard University Press, Cambridge, Mass., p.6.
[81] O. KIRCHHEIMER, Political Justice: The Use of Legal Procedure for Political Ends, Princeton University Press, N.J., 1961, p.340.
[82] H. ROUSSO, L'Épuration, Die politische, p. 204.

interiorizzazione delle norme giuridiche, o per converso, il tasso di anomia presente nella popolazione"[83].

Sempre Portinaro invita a non sottovalutare in occasione di eccezionali congiunture storiche il potenziale liberatorio della vendetta, che porrebbe fine al risentimento, in grado altrimenti di avvelenare il clima della ricostituita convivenza civile. In realtà, la vendetta, per sua stessa natura, ha la tendenza a proseguire indefinitamente perché ad ogni azione dell'offensore corrisponde una reazione dell'offeso e così via…: ecco perché nell'Orestea solo la nascita della giustizia, per mezzo dell'istituzione del primo tribunale, trasformerà le sanguinarie Erinni nelle benevole Eumenidi.

In definitiva, il nuovo regime democratico deve ancora una volta rimarcare la sua differenza con il precedente regime autocratico ed evitare il dilagare della vendetta, ricorrendo nel tempo più breve possibile allo strumento della giustizia legale, che Jon Elster ritiene connotata da quattro caratteri principali: 1) applicazione di leggi dalla formulazione non ambigua; 2) indipendenza del potere giudiziario dagli altri poteri dello Stato; 3) imparzialità; 4) rispetto dei principi del giusto processo[84]. L'Autore fa notare, tuttavia, che nel contesto della giustizia di transizione, la violazione di questi requisiti è abituale.

Nell'Europa del secondo dopoguerra, la celebrazione di processi penali, tanto a livello internazionale, a Norimberga, quanto a livello nazionale, con i processi di epurazione interna[85], seppure con diversi gradi di legittimità e rispetto delle garanzie, è stata considerata uno degli strumenti fondamentali per fare i

---

[83] P.P. PORTINARO, I conti con il passato. Vendetta, amnistia, giustizia, cit., p. 56.

[84] La giustizia legale per essere tale deve rispettare appunto i principi del giusto processo e in particolare: le regole del contraddittorio e della pubblicità delle udienze; il diritto di scegliere il proprio avvocato; il diritto di ricorrere in appello; il principio della non retroattività delle leggi o della loro applicazione; il rispetto delle norme sui tempi di prescrizione; il principio della personalità della colpa; il principio della presunzione di innocenza, e dunque la ricaduta sull'accusa dell'ondere della prova; il diritto a un processo veloce;il diritto alla giusta deliberazione. J.ELSTER, p. 129.

[85] Un panorama dei processi in Belgio, Germania, Francia e Olanda p. 221

conti con il passato e con la pesante eredità del nazifascismo. A ben guardare, vi è molto di più della semplice logica retributiva, a volte letta perfino in chiave di prevenzione del ripetersi di fatti simili e, quindi, di consolidamento delle nascenti democrazie. Non si tratta solo di punire i responsabili dei gravi crimini commessi durante le dittature del XX secolo, ma di fondare un nuovo patto costituente proprio sul perpetuarsi di quella dolorosa memoria. In quest'ottica la ricostruzione storico-fattuale) del passato ha valore costituente rispetto allo stato democratico che succede ad un regime autocratico.

Non a caso gli studiosi hanno parlato di "sindrome della memoria" o "ossessione del passato"[86]: anzi, Andrea Lollini riconosce nel sovrapporsi tra diritto e memoria una delle specificità delle transizioni europee in quanto "le metodologie giudiziarie e i processi di costruzione mnemonica collettiva dl passato si sono confusi dando luogo ad una dinamica costituente estremamente complessa"[87]. Due sono state le forze opposte al lavoro: l'ipetrofia della storia e l'ipetrofia del diritto; la logica giuridico-giudiziaria ha progressivamente soppiantato la logica storiografico-mnemonica, acquisendo una notevole importanza rispetto appunto ad altri meccanismi sociali di elaborazione del passato. Come spiegare allora tale fenomeno, definito da molti studiosi come "tribunalizzazione della storia"[88], se non con il fatto che il giudice è autorizzato a sancire ciò che è storicamente vero e a contribuire attraverso questa operazione ermeneutica alla formazione di un patrimonio mnemonico destinato a consolidare equilibri politici del presente e ad essere consegnato alle generazioni future.

---

[86] Al riguardo si segnalano gli studi dello storico francese Henry Rousso: cfr. H. ROUSSO, Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours, Seuil, Paris, 1987; Idem, Un passé qui ne passe pas, Fayard, Paris, 1994; Idem, La hantise du passé, Textuel, Paris, 1998.
[87] A. LOLLINI, p. 218.
[88] O. MARQUARD, A. MELONI (a cura di), La storia che giudica, la storia che assolve, Laterza, Roma-Bari, 2008.

## Memoria e oblio nella giustizia di transizione

**SOMMARIO: 1. Memoria e oblio -2. L'elaborazione del passato - 2.1. Halbwachs: la nascita della sociologia della memoria - 2.1.1 Memoria collettiva e memoria sociale - 2.1.2 Memoria e storia - 2.2 Assmann: la memoria culturale - 2.3 Nietzsche: la Seconda Considerazione Inattuale 3. La memoria nella transizione - 3.1. Le Commissioni per la verità – 4. L'oblio nella transizione - 4.1. L'amnistia**

### 2.1. Memoria e oblio

Prima di concentrare la nostra attenzione sul ruolo svolto dalla memoria e dal suo complice e rivale, l'oblio, all'interno del fenomeno noto come giustizia di transizione, è d'obbligo cercare di definire l'oggetto del nostro studio. Partendo dalla memori, tale operazione potrebbe risultare molto difficoltosa se, come Sant'Agostino, ci lasciassimo spaventare dalla "*profunda et infinita multiplicitas*"[89] della memoria, "una facoltà infinita che si applica a cose innumerevoli"[90] nella lettura ciceroniana. Si dimostrano assai utili le parole di Boncompagno da Signa: il noto studioso della scuola di Bologna scriveva, infatti, nella sua opera *Rhetorica Novissima*, già nel 1235:

"Che cosa è memoria. Memoria è un glorioso e ammirevole dono di natura, per mezzo del quale rievochiamo le cose passate, abbracciamo le presenti e contempliamo le future, grazie alla loro somiglianza con le passate.

Che cosa è memoria naturale. Memoria naturale viene solamente da dono di natura, senza aiuto di alcun artificio.

Che cosa è memoria artificiale. Memoria artificiale è ausiliatrice e assistente di memoria naturale…; ed è chiamata

[89] AGOSTINO, *Confessioni*, Mondadori, Milano, 2008.
[90] CICERONE, *Tusculanae disputationes*, 1,24, 56-58, Paravia, Torino, 1984.

artificiale da arte, perché è stata scoperta artificialmente grazie a finezza d'ingegno"[91].

A ben vedere, viene tratteggiata in poche righe una tassonomia della memoria talmente efficace da riassumere in sé tutti i problemi, che ancora oggi affannano gli studiosi di questa branca del sapere.

La divisione iniziale tra memoria naturale e memoria artificiale è assai signifcativa: mentre la prima è una facoltà innata presente in ognuno, un dono di natura che consente agli uomini di immagazzinare informazioni e recuperarle nonostante il passare del tempo, la seconda è una tecnica destinata ad esaltare e potenziare le capacità naturali appena richiamate. Quest'ultima è doppiamente artificiale: nasce come prodotto dell'ingegno umano e viene continuamente perfezionata fino alla trasformazione finale in un'arte, la celebre mnemotecnica[92] utile a sua volta ad altre arti, come ad esempio la retorica ; utilizza un vasto armamentario di artifici ed espedienti fondato sulle associazioni mentali e sul potere evocativo delle immagini.

Il dato più rilevante resta, però, la rappresentazione del ricordo come il luogo di una dialettica temporale irrisolta, di un continuo scambio tra passato, presente e futuro, cui ancora oggi si deve in gran parte la rilevanza del tema della memoria nella cultura moderna. Tre sono le funzioni che Boncompagno da Signa assegna all'atto del ricordare: richiamare alla mente le esperienze vissute senza dimenticarle, comprendere la realtà attuale sulla base di ciò che già una volta si è verificato, prevedere ciò che accadrà seguendo il percorso tracciato da ciò che è stato. Ancora oggi le dinamiche della temporalizzazione sono al centro del dibattito storico e sociologico sulla memoria: il passato, di volta in volta, è ostaggio dei bisogni del presente o dei progetti per il futuro. Ciò è ancora più evidente perché

---

[91] BONCOMPAGNO, *Rhetorica Novissima*, ed. A. Gaudenzi, Bologna, "Bibl.Jur.Medii Aevi",II, 1891, p.255.

[92] Un'ampia trattazione delle tecniche di memorizzazione (mnemotecniche) elaborate nel corso del tempo è offerta da F.YATES, *L'arte della memoria,* Einaudi, Torino, 1993.

secondo Rammstedt[93], a partire dalla modernità, si è progressivamente imposta una coscienza del tempo di tipo lineare che procede dal passato verso il futuro attraverso il presente: il passato acquista così un significato orientativo e vincolante per il futuro sul piano cognitivo e normativo, almeno finchè sarà individuato un *telos* nella storia.

Tuttavia la complessità del fenomeno mnemonico non può essere ridotta ad un uso puramente strumentale, in virtù del quale la disponibilità di informazioni sul passato si limita a garantire un sapere utile all'azione presente o capace di aumentare il grado di prevedibilità dell'azione futura. Considerare solo l'aspetto utilitaristico dell'intera operazione mnemonica equivarrebbe a razionalizzarla eccessivamente: è impossibile eliminare la componente affettiva che necessariamente le appartiene e ne costituisce uno dei punti di forza e, al tempo stesso, di debolezza. Ne è una dimostrazione l'etimologia del termine ricordare, il quale deriva dal verbo latino *recordor*: quest'ultimo è composto dal prefisso iterativo *re* e dal sostantivo *cor-cordis*, ossia cuore[94]; significa riportare nel cuore, che viene concepito, pertanto, come sede privilegiata della memoria. Il ricordo, quindi, non è mai neutro, bensì implica sempre una tensione emotiva, positiva o negativa, anzi molto spesso si accompagna al sentimento malinconico di una perdita o alla nostalgia di un ritorno negato.

Di sicuro la dimensione temporale per eccellenza della memoria è il passato: in fondo, Wittgenstein sostiene che "l'uomo apprende il concetto di passato nel momento in cui ricorda"[95] e, ancora prima, Aristotele nel *De memoria et reminescentia* affermava: "La memoria è del passato"[96]. È innegabile: "in quanto insieme di ciò che si è compiuto ed è

---

[93] O.RAMMSTEDT,
[94] Vedi, M. CORTELLAZZO, P.ZOLLI (a cura di), Il nuovo etimologico. DELI. Dizionario Etimologico della Lingua Italiana, Zanichelli, Bologna, 1999.
[95] WITTGENSTEIN, Ricerche filosofiche II,
[96] ARISTOTELE, *Parva Naturalia*, Mondadori, Milano, 2008, p.563.

trascorso e degli stati attuatisi sino a un determinato punto del tempo vissuto come presente, il passato costituisce un correlativo immediato del ricordo e della memoria"[97]. Occorre allora chiedersi quali siano le caratteristiche principali del passato per poter verificarne l'influenza sulla memoria, tanto a livello individuale quanto a livello collettivo.

Ci viene in aiuto Paul Ricoeur[98], uno dei filosofi che più si è dedicato allo studio del tema della memoria e dell'oblio e che, in particolar modo, ha approfondito il sottile legame tra il versante epistemologico della pretesa della memoria di essere una riproduzione fedele di ciò che è stato, perfino veritiera, nel caso della ricostruzione storica, e quello ontologico del carattere di passeità del passato[99].

Infatti, in riferimento a quest'ultimo aspetto, Ricoeur scrive:

"[…] che cosa significa essere passato? Parlare di ontologia non significa certo voler affermare una sostanzialità, neppure nel senso lato di entità: *passato* (corsivo dell'Autore) è un participio sostantivato, è la qualità di un fatto di essere passato. È per un errore di grammatica, direbbe Wittgenstein, che abbiamo sostantivizzato il passato, in particolare trattandolo come un luogo in cui si depositerebbero le esperienze vissute dopo che sono passate […]"[100].

Di tutt'altro avviso è Gilles Deleuze, per il quale il passato ha una propria connotazione non solo temporale, ma perfino ontologica, dal momento che "ci si installa immediatamente nel passato, si salta nel passato come in un elemento proprio. Così come non percepiamo le cose in noi

---

[97] N. PETHES, J. RUCHATZ (a cura di), Dizionario della memoria e del ricordo, Mondadori, Milano, 2005, p. 413.

[98] In particolare, all'interno della vasta produzione del filosofo francese, i testi dedicati al tema della memoria e dell'oblio sono due: P.RICOEUR, La memoria, la storia, l'oblio, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003 e id., Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, il Mulino, Bologna, 2004.

[99] Cfr. P.RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, il Mulino, Bologna, 2004, p. 5.

[100] Ibidem.

stessi, ma là dove esse sono, cogliamo il passato solo dove esso si trova, in se stesso, e non in noi, nel nostro presente. C'è quindi "un passato in generale" che non è il particolare passato di questo o quel presente, ma che esiste come elemento ontologico, passato eterno e di ogni tempo, condizione per il passaggio di ogni presente particolare. Il passato in generale rende possibili tutti i passati"[101].

Ricoeur si scaglia proprio contro questa "localizzazione del ricordo", rafforzata, a suo dire, dall'uso di certe metafore spaziali[102] e dal linguaggio comune, quando sottolinea la necessità di riportare lo statuto lessicale del passato ad un participio sostantivato, anziché a un sostantivo; "per cui diremo: carattere di passato, passeità"[103]. Il noto filosofo francese, forse in omaggio ad Aristotele, sottolinea così che il passato non è una sostanza data, bensì il risultato di un'azione, in particolare di un precedere cronologicamente. Egli non si limita, però, a metterci in guardia dalla tendenza a trattare il passato "come un'entità, una località, in cui se ne starebbero i ricordi dimenticati, e da cui

---

[101] G.DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2001, p. 50.

[102] A tal proposito scrive Ricoeur: "[…] la persistenza e forse il carattere di inespugnabilità di certe metafore spaziali, con cui non cessiamo di confrontarci, incoraggiano il sopravvento del sostantivo: soprattutto la metafora dell'impronta di un sigillo sulla cera rafforza l'idea di una localizzazione del ricordo, come se venisse raccolto e immagazzinato da qualche parte, in un luogo in cui venga conservato e da dove lo si potrà estarrre per evocarlo, richiamarlo alla memoria". P.RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, cit., p. 5. Riguardo al riferimento alle metafore spaziali va precisato che Weinrich ha suddiviso le metafore della memoria in metafore del magazzino e della tavoletta di cera. Ricoeur fa qui riferimento alle prime, le quali seguono il principio della disposizione spaziale propria della mnemotecnica retorica. Cfr. H. WEINRICH, *Metaphora memoriae*, in *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte,* il Mulino, Bologna, 1976.

[103] P.RICOEUR, p.6. In altre parole, come non manca di notare Remo Bodei, secondo il filosofo francese "il passato non deve identificarsi con una sostanza, una località o un deposito di ricordi a disposizione", bensì "deve essere disentificato". R. BODEI, L'arcipelago e gli abissi, Prefazione a P.RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, cit., p.VIII.

sarebbero estratti dall'anamnesis"[104]: si spinge più a fondo, nel cuore di uno degli enigmi del passato[105].

"Si parla del passato da un lato come ciò che non è più, dall'altro come dell'essente stato. La prima definizione, di tipo avverbiale, ha carattere negativo: non […] più ; la seconda, tratta dalla nomenclatura dei tempi verbali, positivo: essente stato"[106].

Durante e Pagallo, evidenziano, in una recente rilettura della riflessione di Ricoeur nell'ambito della teorizzazione del diritto all'oblio, lo statuto duplice del passato: alla concezione negativa, in virtù della quale ciò che è stato è perduto per sempre, irrimediabilmente cancellato dall'azione del tempo, si affianca una concezione positiva, per cui il passato è qualcosa che permane[107]. Ricoeur si chiede addirittura se "il non esser più" e "l'essente stato" siano posti in alternativa tra loro o se si debba stabilirne una gerarchia, per poi concludere che entrambi possono coesistere nel quadro di una fenomenologia della passeità in quanto tale[108].

Anzi, proprio all'interno della tensione dialettica tra i due, egli colloca un'altra pietra miliare del pensiero filosofico del secolo scorso, la meditazione sul tempo di Martin Heidegger. In particolare Ricoeur mette in risalto una scelta terminologica del pensatore tedesco, definita di importanza "capitale"[109]: Heidegger, mentre per il futuro e il presente mantiene il vocabolario corrente, "rompe con l'uso di definire *Vergangenheit* il passato e decide di designarlo con il participio

---

[104] P.RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato , cit., p.6.
[105] "L'enigma del passato" era in origine il titolo di un saggio pubblicato in Revue de Métaphysique et de morale", 1998, 1, pp.7-32: il testo riproduceva la sesta e ultima conferenza tenuta da Paul Ricoeur nel 1997 al Collège International de Philosophie.
[106] RICOEUR, p. 10.
[107] M.DURANTE, U.PAGALLO, Diritto, memoria, oblio, AA.VV. (a cura di F. PIZZETTI), Il caso del diritto all'oblio, Giappichelli, 2013, p. 68.
[108] P.RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, il Mulino, Bologna, 2004, p. 11.
[109] Ivi, p. 102.

passato del verbo essere, *gewesen*: *Gewesenheit*"[110]. Compare così un'ambiguità di fondo, o piuttosto una duplicità grammaticale: "noi diciamo infatti del passato che *non è più*, ma che *è stato* (corsivi dell'Autore)"[111]. Ricoeur precisa ancora: "Con la prima espressione ne sottolineiamo la sparizione, l'assenza. Ma assenza rispetto a cosa? Alla nostra pretesa di agire su di esso, di tenerlo «a portata di mano» (*Zuhanden*). Con la seconda espressione sottolineiamo invece la sua piena anteriorità rispetto a qualsiasi avvenimento datato, ricordato o dimenticato, anteriorità che lo sottrae alla nostra presa, come nel caso del passato superato (*Vergangenheit, passé dépassé*): nessuno può far sì che ciò che non è più non sia stato"[112].

In primo luogo, il passato non è più: "l'oggetto del ricordo reca indelebile la marca della perdita. L'oggetto del passato in quanto trascorso è un oggetto (d'amore, d'odio) perduto: l'idea di perdita è, da questo punto di vista, criterio decisivo della passeità"[113]. Si rende necessario, pertanto, un lavoro del lutto[114] che metterà in luce tutte le contraddizioni del nostro rapporto con il passato, soprattutto se confinato nell'ambito della patologia. Sia nel caso che si liquidi troppo in fretta il passato perché pressati dall'incombere del futuro, sia nel caso in cui si resti ossessivamente legati ad esso senza poter andare avanti, ci si sottrae a quella necessaria fase di elaborazione della perdita, che sola può garantire di guardare a ciò che è successo ieri in modo sano. Non a caso la teoria sociopsicologica ha messo di recente in relazione la categoria

---

[110] P.RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato,cit., p. 102.
[111]Ibidem.
[112]Ibidem.
[113] P.RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, il Mulino, Bologna, 2004, p.11.
[114] Nel caso del lutto c.d. sano, Freud delinea un processo che, attraverso i tre gradi del ricordare, ripetere, rielaborare, integra pian piano l'oggetto perduto nella vita di chi vive il lutto e ne determina la liberazione, in vista del futuro; nel secondo, invece, una malinconia patologica fa sì che ci si concentri sull'oggetto d'amore perduto, ci si identifichi con esso fino al punto da rifiutarne la morte e restare ossessivamente legati al passato. S. FREUD, Lutto e melanconia (1915), in Id., Opere, Torino, 1975, vol.7, pp. 195-201.

del lutto con quelle collettività che devono necessariamente confrontarsi con le loro colpe trascorse, le società che passano da regimi autocratici a regimi democratici sono di sicuro ne sono l'esempio più calzante. Infatti, Mitscherlich parlano in questi casi, sempre in termini freudiani, di ricordo e rielaborazione in vista di una liberazione dal peso della colpa[115]. In secondo luogo, il passato è stato: una simile antecedenza cronologica lo preserva nella distanza temporale creata dalla perdita stessa.

A questo punto, però, occorre chiedersi se davvero il fatto di non poter ignorare che qualcosa sia accaduto e che le sue conseguenze si siano ormai irrimediabilmente prodotte metta il passato al riparo. Seneca, riprende l'idea epicurea del passato come bene sicuro, non più toccato dalle alterne vicende della fortuna, e arriva ad affermare:

"La vita si divide in tre parti: ciò che è stato, ciò che è, ciò che sarà. Di queste quella che stiamo vivendo è breve, quella che vivremo è dubbia, quella che abbiamo vissuto è certa. Questa è infatti la parte sulla quale la fortuna ha perso ogni diritto, che non può essere ridotta in potere di nessuno…Eppure questa è la parte del nostro tempo sacra e consacrata, che è oltre ogni vicenda umana, che è sottratta al regno della fortuna: non la miseria, non la paura, non l'assalto delle malattie la possono agitare, essa non può essere né turbata né rapita: il suo possesso è perpetuo e sicuro"[116].

Tuttavia, siamo così convinti che il passato sia, per richiamare la formula tucididea, un possesso per l'eternità[117]? Oppure l'esperienza recente non ci mostra esattamente il contrario, come nel caso delle tante, forse troppe, battaglie per la memoria combattute nell'ambito della giustizia di transizione?

---

[115] A e M. MITSCHERLICH, Germania senza lutto. Psicoanalisi del postnazismo, Sansoni, Firenze, 1970.
[116] L. ANNEO SENECA, *La brevità della vita*, Bur, Milano, 2007, p.64.
[117] TUCIDIDE, La guerra del Peloponneso, Bur, Milano, 1985.

È sempre Ricoeur a far notare che "i fatti sono incancellabili, se non si può più disfare ciò che è stato fatto, né fare in modo che ciò che è accaduto non lo sia, il compenso il senso di ciò che è accaduto non è fissato una volta per tutte"[118] per poi aggiungere che un simile fenomeno si spiega con "il carico morale legato al rapporto di colpa verso il passato"[119].

Quindi, il passato, sebbene non sia nella nostra disponibilità perché non può più venir cambiato e per questo sembra determinato, subisce una costante reinterpretazione, che altro non è, sempre secondo il filosofo francese, che "un'azione retroattiva della orientazione del futuro sull'apprensione del passato"[120].

Ne derivano due interrogativi di notevole importanza, che non fanno che mettere in luce ancor di più le aporie che da sempre ogni teoria della memoria e dell'oblio è chiamata ad affrontare: come mai il passato "ha bisogno della nostra memoria, reclama la nostra pietà e la nostra gratitudine perché non è in grado di difendersi da solo come fanno il presente e il futuro"[121]? E ancora tale debolezza deriva forse dal fatto che la memoria rende presente attraverso il ricordo una cosa assente, cioè l'oggetto ricordato?.

Per rispondere in maniera adeguata dobbiamo necessariamente soffermarci sul pensiero platonico, che, in tema di memoria, a detta di Ricoeur, si incentra sul tema dell'eikon e, quindi, sulla rappresentazione assente di una cosa presente[122].

Socrate, per risolvere il paradosso propone la metafora del blocco di cera: "Fa conto dunque, per così dire, che ci sia nelle anime nostre come un blocco di cera da improntare, in uno

---

[118] P.RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, il Mulino, Bologna, 2004, p. 41.
[119] Ibidem.
[120] Ibidem.
[121] V.JANKÉLÉVITCH, L'imprescrittibile, La Giuntina, Firenze, 1987, p. 48.
[122] Cfr.RICOEUR, La memoria, la storia, l'oblio, cit., p. 18. Secondo Ricoeur il richiamo platonico all'eikon fa rientrare la problematica della memoria in quella dell'immaginazione. Ibidem.

più grande in un altro più piccolo, in questo di cera più pura in quello più impura, in alcuni di cera più dura in altri più molle, in altri di temperanza giusta…E ora diciamo che codesta cera è dono di Mnemosyne, la madre delle Muse; e che in essa, esponendola appunto alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri, s'imprimono segni di sigilli, qualunque cosa vogliamo ricordare di quelle che vediamo o udiamo o da noi stessi pensiamo; e quel che ivi è impresso noi lo ricordiamo e conosciamo finché l'immagine sua rimane; quello invece che vi è cancellato o sia impossibile imprimercelo, lo dimentichiamo e non lo conosciamo" (191 c-e).

In questo modo Platone, per bocca di Socrate, delinea insieme una fenomenologia dell'oblio e dell'errore: il tutto a partire dall'impronta lasciata sul blocco di cera dono di Mnemosune dalle percezioni e dai pensieri. Infatti, la dimenticanza altro non è che la cancellazione della traccia, mentre l'opinione falsa è imputabile a un difetto di sovrapposizione. O meglio le nuove percezioni e i nuovi pensieri che si presentano possono inserirsi nei solchi preformati così che passato e presente giungono a identificarsi nel momento in cui il presente richiama il ricordo di un eguale passato. In tal modo si forma un'opinione retta. Tuttavia, nel campo delle opinioni si può incorrere in errori; se il riconoscimento fallisce, si giunge a un'opinione falsa.

La traccia, meglio di qualunque altro segno materiale, è idonea a rappresentare nella sua pienezza un simile fenomeno[123]: non a caso Gawoll la colloca tra le più efficaci metafore della memoria[124]. Essa è il segno di una presenza passata che l'ha prodotta per contiguità, tanto è vero che non è la materia stessa ad essere considerata una traccia, quanto la conformazione che le viene conferita all'atto del contatto.

---

[123] Cfr. voce Traccia, in N. PETHES, J. RUCHATZ (a cura di), Dizionario della memoria e del ricordo, cit., pp. 586-589.

[124] H.J.GAWOLL, Spur: Gedächtnis und Andersheit, in "Archiv für Begriffsgeschichte", 30, 1986-1987, pp.44-69, e 32, 1989, pp.269-296.

Inoltre, essa vene inserita dalla semiotica tra i segni indicativi che sono dotati di significato in virtù di una relazione fisica con il loro oggetto di riferimento e all'interno di questa categoria si distingue per il fatto che tale relazione è separata temporalemente, come fa notare Eco[125]. In altre parole, il contatto che ha portato una traccia non è dunque attuale: "alla presenza materiale della traccia si oppone l'assenza della forza che l'ha prodotta"[126]. Proprio l'intreccio di presenza e assenza ne documenta l'esistenza.

Occorre soffermarsi su altri due aspetti per avere un quadro più chiaro e comprendere fino in fondo perché la traccia rappresenti "un'eccentricità temporale" a detta di J. Ruchatz. In primo luogo, la traccia, in quanto autoiscrizione, fissa il passato e lo presenta in un'evidenza materiale: nello stesso momento, però, lo sottopone al pericolo della cancellazione ad opera del passare del tempo. Se da una parte, il passato ha irreversibilmente lasciato il suo segno, dall'altra, l'opera distruttrice del tempo è sempre al lavoro. In fondo la memoria, di cui la traccia è il segno appunto, è stata spesso rappresentata come qualcosa che permane, una marca indelebile, nonostante il trascorrere dei giorni e delle ore. In secondo luogo, la traccia paga lo scotto di non essere stata prodotta intenzionalmente: perciò è semanticamnete povera e ha bisogno di essere contestualizzata e interpretata. Decifrare una traccia, operazione che addirittura Carlo Ginzburg pone all'origine della tecnica culturale della narrazione[127], vuol dire ricondurla alla sua causa, al tempo e all'evento che l'hanno generata per attribuirle un senso compiuto. Da questo punto di vista la psicoanalisi può essere considerata la più grande fucina di decifrazione di tracce, siano esse cancellate o meno.

---

[125] Cfr. U.ECO, Il segno, ISEDI, Torino, 1971.

[126] N. PETHES, J. RUCHATZ (a cura di), Dizionario della memoria e del ricordo, p. 587.

[127] Scrive, infatti, Carlo Ginzburg: "Forse l'idea stessa di narrazione […] nacque per la prima volta in una società di cacciatori, dall'esperienza della decifrazione delle tracce". C. GINZBURG, Spie. Radici di un paradigma indiziario (1978-1979), in Idem, Miti, emblemi, spie, Torino, 1986, p. 166.

In definitiva, quindi, "le tracce non sarebbero altro che l'attestazione inquietante del fatto che il passato in esse iscritto ha avuto luogo"[128]: se ne estendiamo l'ambito di applicazione al vissuto umano torna prepotentemente a farsi largo l'interrogativo di Aristotele: "Si potrebbe chiedere come mai, presente l'affezione nell'anima e assente l'oggetto, ci si ricordi di ciò che non è presente"[129].

A questa aporia Aristotele risponde che l'affezione prodotta, grazie alla sensazione "nell'anima e nella parte del corpo sede della sensazione"[130], deve essere ritenuta come una specie di disegno (zographema) il cui "perdurante stato" noi diciamo memoria"[131]. Così facendo, egli assegna al disegno (*zographema*), che contiene in sé la radice dell'iscrizione (*graphe*), una funzione fondamentale nell'ambito della memoria-passione: esso non è solo *tupos*, impronta, bensì in quanto eikon, copia, rappresenta attraverso la somiglianza un'altra cosa (*allou phantasma*), rimanda ad altro da sé. Ecco spiegato perché attraverso l'affezione ci ricordiamo della cosa che da essa deriva.

Il tema della memoria è stato negli ultimi anni al centro di un rinnovato interesse delle scienze sociali, in generale, e della sociologia, in particolare: altrettanto non può dirsi del suo complice e rivale, l'oblio. In fondo, da sempre quest'ultimo ha avuto una connotazione negativa perchè è sentito come un attentato all'affidabilità della memoria, una debolezza della stessa, una lacuna[132]. Lo dimostra la continua esaltazione del dovere di memoria, trasformato nell'esortazione a non

---

[128] N. PETHES, J. RUCHATZ (a cura di), Dizionario della memoria e del ricordo, cit., p. 589.
[129] ARISTOTELE, De memoria et reminescentia, 450 a 26-27.
[130] ARISTOTELE, De memoria et reminescentia, 450 a
[131] Ibidem.
[132] Paul Ricoeur afferma a proposito: "l'oblio, infatti, resta l'inquietante minaccia che si profila sullo sfondo della fenomenologia della memoria edell'epistemologia della storia". P. RICOEUR, La memoria, la storia, l'oblio, cit., p. 589.

dimenticare. Perfino la storia si presenta, ai suoi albori, come lotta contro l'oblio[133].

Lo scarso interesse per la dimenticanza è sicuramente dovuto alla difficoltà di indagare "pratiche sociali al negativo", per usare l'espressione di Cavalli[134], ovvero di studiare "l'assenza", come suggerisce Anna Lisa Tota[135]. Umberto Eco afferma, infatti, "che non si può costruire un' *ars oblivionalis* sul modello di una mnemotecnica, perché è proprio di ogni semiotica permettere di presentificare l'assenza"[136].

Al di là delle considerazioni appena evidenziate, l'oblio è in automatico associato all'incapacità di recuperare le informazioni memorizzate in precedenza e di avere accesso ad esse nel ricordo: tanto è vero che nella maggior parte dei casi un simile fenomeno viene ricondotto ad una vera e propria patologia, denominata amnesia.

Vi è, però, anche un'amnesia strutturale, necessaria, in un certo senso a salvaguardare, secondo Barnes[137], la limitata capacità mnemonica individuale e collettiva: dal momento che non si può materialmente conservare il passato nella sua interezza, occorre operare una selezione. Mentre a livello individuale, così si garantisce la coerenza narrativa della propria memoria autobiografica, a livello collettivo in questo modo si

---

[133] Erodoto,

[134] Secondo Alessandro Cavalli l'impasse teorico principale risiede "nell'ipotizzare l'esistenza di pratiche sociali ma al negativo, cioè non che costruiscono qualcosa ma che non permettono di costruirlo". A.L. TOTA ( a cura di), La memoria come oggetto sociologico: intervista ad Alessandro Cavalli, in A.L.TOTA (a cura di), La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato, p. 33.

[135] A.L. TOTA, Memoria e dimenticanza sociale: verso una sociologia dei generi commemorativi, in A.L.TOTA (a cura di), La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato, cit., p. 88.

[136] U.ECO, Piccola lezione sull'arte di dimenticare**,** La Repubblica, 20 maggio 2006. Eco, che, tra le altre cose, ricorda scherzosamente come una volta con alcuni amici avesse indicato tra le discipline insesistenti da mettere a concorso per cattedre universitarie proprio l'Ars Oblivionalis, spiega così il l'impossibilità di mettere a punto una tecnica per dimenticare: "Questo avviene perché le arti della memoria sono artifici semiotici ovvero segni, i quali per antica definizione sono qualcosa che sta agli occhi di qualcuno al posto di qualcosa d' altro, o, come voleva Agostino, res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire".

[137] Vedi J.A. BARNES, Models and Interpretations. Selected Essays, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

assicura la trasmissione culturale, ovvero lo strutturarsi della tradizione.

A tal proposito, rimangono insuperate le parole di Nietzsche, il quale nella Seconda Considerazione Inattuale, arriva ad affermare in modo perentorio: "per ogni agire ci vuole oblio: come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto luce, ma anche oscurità" perché "è assolutamente impossibile *vivere* (corsivo dell'Autore) in generale senza oblio"[138]. Un uomo che non possedesse la forza di dimenticare si perderebbe in questo fiume del divenire: ciò non gli consentirebbe nemmeno di credere al suo stesso essere e, cosa ancor più grave, di compiere qualsiasi gesto[139]. Il peso del passato lo schiaccerebbe a tal punto da recargli danno e alla fine farlo perire[140]. Bisogna amare infinitamente la propria azione per poterla portare a compimento ed ogni esaltazione amorosa richiede una profonda irriconoscenza verso il passato[141]: solo tale stato "non storico, antistorico da cima a fondo" può far "crescere qualcosa di giusto, di sano e di grande, qualcosa di veramente umano"[142], al punto che se fosse privato l'uomo "non oserebbe mai incominciare"[143].

---

[138] NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Seconda considerazione inattuale*, Adelphi, Milano, 1994, p. 8.

[139] "Immaginate l'esempio estremo, un uomo che non possedesse punto la forza di dimenticare, che fosse condannato a vedere dappertutto un divenire […] alla fine, da vero discepolo di Eraclito, quasi non oserebbe più alzare il dito". Ibidem.

[140] "[…] c'è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà". Ibidem.

[141] "[…] per passare a illustrare con gli esempi, ci si figuri un uomo che sia agitato e trascinato da una violenta passione, per una donna o per una grande idea: come cambia per lui il suo mondo! Guardando indietro si sente cieco, ascoltando accanto a sé percepisce le cose estranee come una risonanza sorda e priva di significato; ciò che in genere percepisce non lo aveva mai percepito così, così tangibilemnte vicino, colorito, risonante, illuminato, come s elo afferrasse contemporaneamente con tutti i sensi. […] si meraviglia che la sua memoria giri instancabilmente in un cerchio […] È lo stato più ingiusto del mondo, stretto, irriconoscente verso il passato, cieco ai pericoli, sordo agli avvertimenti; un piccolo vivo vortice in un mare morto di notte e oblio". Ivi, p. 11.

[142] Ivi, p. 10.

[143] Ivi, p. 11.

Tuttavia, Nietzsche, nella piena consapevolezza che memoria e oblio, sentire in modo storico e non storico, "*sono ugualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo o di una civiltà*" (corsivo dell'Autore)[144], decreta il bisogno di stabilire "il limite in cui il passato deve essere dimenticato, se non vuole diventare l'affossatore del presente"[145]. Egli fa derivare il grado di oblio necessario alla vita dei singoli e delle collettività dalla loro *forza plastica* (corsivo dell'Autore), ossia dalla loro capacità di "trasformare e incorporare cose passate"[146]. È come se la riappropriazione del passato fosse inversamente proporzionale alla necessità di oblio: più si riuscirà a far diventare "ciò che fu" "ciò che io volli" meno si ricorrerà alla dimenticanza.

Se, nella lettura Nietzschiana, l'oblio è l'esatto opposto della memoria, ma come quest'ultima deve servire la vita, Heidegger, invece, ritiene che l'oblio il presupposto della memoria:

"Allo stesso modo che l'attesa è possibile solo sul fondamento dell'aspettarsi, così il ricordo (Erinnerung) è possibile solo sul fondamento dell'oblio, e non viceversa. È infatti nel mondo dell'oblio che l'esser-stato «apre» primariamente l'orizzonte entro il quale l'Esserci, perduto nell'«esteriorità» di ciò di cui si prende cura, ha la possibilità di ricordarsi"[147].

Tale paradosso va ricollegato secondo Paul Ricoeur[148] all'uso che Heidegger fa dei termini Vergangenheit e Gewesenheit per designare il passato rispettivamente come "non essere più" ed "essente stato": in particolare l'oblio riveste un significato positivo nella misura in cui "l'essente stato" prevale sul "non essere più". Secondo il filosofo francese l'essente stato

---

[144] NIETZSCHE, p. 10.
[145] NIETZSCHE, p. 8.
[146] NIETZSCHE, p. 9.
[147] M. HEIDEGGER, Essere e tempo, Longanesi, Milano, 2005, p. 407.
[148] P. RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, cit., p.101-103.

non va inteso nel senso di "un'inesorabile distruzione" perché "fa dell'oblio la risorsa immemorabile offerta al lavoro della memoria"[149].

Per comprenderne a pieno le implicazioni possiamo richiamare alla mente l'oblio prenatale del mito platonico di Er[150]: l'anima gonfia di cattiveria e oblio viene gettata sulla terra, dove, all'interno di un corpo mortale, potrà tornare a conoscere, ricordando le idee contemplate un tempo nell'Iperuranio. La conoscenza, pertanto, è ricordo reso possibile dall'oblio stesso, un oblio che appunto si configura come custode dell'immemorabile e non come distruttore insesorabile. In questo senso è heideggerianamente "essente stato" più che "non essere più"

Anche la raffigurazione della dea della memoria, Mnemosune, testimonia il doppio legame tra memoria e oblio nell'Antica Grecia: Mnemosune ha generato con Zeus le Muse affinchè, secondo il racconto fatto nella Teogonia da Esiodo, "esse recassero oblio ai dolori e tregua alle cure"[151]. Ne deriva che ogni arte e/o tecnica appresa dall'uomo ha il suo fondamento nella memoria e,al tempo stesso, è lo strumento attraverso cui garantire l'oblio della quotidianità e il ritorno alla contemplazione dell'intellegibile. Questo nesso apparentemente paradossale tra memoria e oblio diviene più chiaro se si presta attenzione alla funzione dell'invocazione alle Muse nella poesia greca arcaica: l'ispirazione nasce dalla richiesta di dimenticare le preoccupazioni terrene che distolgono lo sguardo dall'essenziale, dalla vera conoscenza. Le Muse sono, quindi, incaricate di far scordare i mille affanni che affliggono l'anima e non le permettono di tornare a volare: l'oblio è qui declinato nella forma della noncuranza.

---

[149] P. RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, cit., p. 102-103.

[150]

[151] ESIODO, Teogonia, Mondaori, Milano, 2004, v.55.

Vi può essere, però, un oblio frutto di una selezione e per questo, ancora una volta fondamentale, soprattutto a livello narrativo: l'esempio, riportato da Eco, ci è offerto da un racconto di Borges. Il protagonista è Don Isidro Parodi, il quale, dall' interno di un carcere, e sempre ascoltando racconti e rapporti di personaggi stravaganti o pochissimo attendibili, alla fine arriva sempre a sciogliere l' enigma e vi arriva perché ha ritenuto pertinente un certo dato di cui il racconto parlava. La malizia di Borges sta nel fatto che i particolari che si accumulano nel racconto sono tanti, e tutti egualmente enfatizzati, e dunque non c' era alcuna ragione per cui il lettore e ancor più don Isidro dovesse memorizzare il particolare A piuttosto che il particolare B. Semplicemente quest'ultimo, un altro indiementicabile personaggio di Borges, ma all' interno del flusso memoriale che lo ossessiona riesce a far risaltare l' unica cosa che conta ai fini della soluzione: ricorda l'unico dato importante e lo fa perché selettivamente dimentica tutto ciò che non è importante. Eco ne esalta il gioco metanarrativo come a dire che ogni racconto ben fatto mescola sapientemente memoria e oblio, laddove dimenticare i particolari inutili serve a concentare l'attenzione su quelli davvero utili.

Al contrario vi è un altro indimenticabile personaggio tracciato dalla pena di Borges, Funes el memorioso, condannato a non dimenticare nulla e a vivere perennemente in un mondo "sovraccarico", dove non ci sono che "dettagli". Funes si descrive così:"Ho più ricordi io, da solo, di quanti non ne abbiamo tutti gli uomini insieme, da che mondo è mondo […] la mia memoria, signore, è come un deposito di rifiuti".

Di nuovo Paul Ricoeur analizza in modo estremamente lucido il tema che stiamo trattando e ce ne offre la chiave di lettura, pur nella consapevolezza che l'oblio è, al tempo stesso, denigrato ed esaltato, combattuto e desiderato. Infatti, se rappresenta da sempre la minaccia che incombe sul passato, è altrettanto vero che esso è il presupposto della memoria,

nell'impianto heideggeriano, nonché uno strumento utile all'azione e alla vita stessa nella lettura nietzschiana, come ribadito in precedenza.

Ricoeur distingue due forme principali o "livelli di profondità" dell'oblio: l'oblio profondo e l'oblio manifesto. Il primo concerne "la memoria in quanto iscrizione, ritenzione, conservazione del ricordo", mentre il secondo riguarda, invece, la memoria come funzione di richiamo, di rimemorazione"[152]. L'oblio profondo può essere, a sua volta, distinto nelle duplici forme dell'oblio insesorabile e dell'oblio dell'immemorabile. L'oblio inesorabile è quello che non si limita a impedire (o amputare) il richiamo dei ricordi […], ma si adopera anche nel cancellare la traccia di ciò che si è imparato, vissuto: erode l'iscrizione stessa del ricordo, se la prende con ciò che le antiche metafore esprimono in termini di impronte"[153]. È il tempo nella celebre descrizione aristotelica a distruggere tutto, perfino il ricordo, con la sua incredibile potenza corruttiva[154]. Pertanto, in obbedienza a una legge di "entropia universale", quasi "su uno sfondo di inesorabile disfatta"[155] si colloca l'impossibilità di conoscere il passato, quello stesso Vergangenheit eroso o cancellato per sempre.

Ricoeur fa notare, però, che c'è anche "l'altro polo dell'oblio profondo", definito come "oblio dell'immemorabile": "è l'oblio dei fondamenti - del loro darsi originario - che non sono mai stati «avvenimenti» di cui sia possibile il ricordo; ciò che non abbiamo mai veramente appreso, e che tuttavia ci fa essere ciò che siamo: forze di vita, forze creatrici, «origine»,

---

[152] P. RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato,cit., p.99.
[153] Ivi, p.99-100.
[154] Si legge, infatti, nel trattato sulla Fisica: "[…] come pure siamo soliti dire che il tempo consuma, e che tutto invecchia ad opera del tempo, e che vien meno nella memoria a causa del tempo […]. Chè il tempo, per se stesso è piuttosto causa di corruzione". ARISTOTELE, Fisica, IV, 12, 221 a 30-221 b 2).
[155] P. RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, cit., 100.

Ursprung"[156]. In altre parole, siamo di fronte all'oblio che preserva contro l'oblio distruttore.

Anche in questo caso il noto pensatore francese distingue due diverse forme di oblio manifesto: l'oblio passivo e l'oblio attivo. L'oblio passivo è l'oblio di rimozione o di fuga; l'oblio attivo si differenzia da quello passivo perché richiede l'intervento cosciente del titolare del ricordo e si caratterizza come oblio selettivo, perché si basa sulla selezione strategica dei ricordi. Tale selezione, sempre secondo Ricoeur, è necessaria a un duplice livello: quello della vita e quello della coerenza narrativa. Durante e Pagallo riconoscono così all'oblio attivo, proprio in quanto selettivo, "una funzione pragmatico-evolutiva"[157].

Occorre allora chiedersi, come suggerisce di fare Anna Lisa Tota, come funziona la produzione sociale dell'oblio. In altre parole: "se la memoria di un evento coincide con la forma attraverso cui ne facciamo esperienza, qual è la forma della dimenticanza, quale la struttura sociale dell'oblio?"[158]. Per rispondere a un simile quesito occorre partire da un dato di fatto: socialmente i processi del ricordare e del dimenticare rimandano l'uno all'altro e soprattutto sono il frutto di scelte ben precise. Indagare l'oblio, soprattutto a livello istituzionale, vuol dire riportare alla luce la versione della storia che non ha vinto, messa irrimediabilmente in ombra dalla storia dei vincitori; oppure ancora vuol dire lottare per far emergere una verità negata. Si tratta, in definitiva, di un lavoro di ricerca delle tracce, indipendentemente dal fatto che siano state semplicemente coperte da altre tracce o che siano state volutamente cancellate.

---

[156] P. RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, cit., p.100-101.
[157] M.DURANTE, U.PAGALLO, Diritto, memoria, oblio, AA.VV. (a cura di F. PIZZETTI), Il caso del diritto all'oblio, cit., p. 79.
[158] A.L. TOTA, Memoria e dimenticanza sociale: verso una sociologia dei generi commemorativi, in A.L.TOTA (a cura di), La memoria contesa. Studi sulla comunicazion sociale del passato, cit., p. 88.

## 2. L'elaborazione del passato

## 2.1Halbwachs: la nascita della sociologia della memoria

### 2.1. 1.Memoria individuale e collettiva

Al tema della memoria, ai rapporti tra memoria individuale e memoria collettiva, agli elementi e ai meccanismi che presiedono al funzionamento di entrambe all'interno dei gruppi sociali, Maurice Halbwachs, professore e ricercatore instancabile che ha dato inizio al filone di studi sulla sociologia della memoria, ha dedicato tre distinti volumi: *I quadri sociali della memoria* del 1925, *La topografia leggendaria dei Vangeli in Terra Santa* pubblicato nel 1941 e *La memoria collettiva* che apparve postumo nel 1950. Queste opere, costituiscono da un lato l'occasione di un riesame e di un approfondimento della problematica durkheimiana delle rappresentazioni collettive[159], dall'altro lo sforzo intrapreso dall'autore stesso per fare definitivamente i conti con l'eredità bergsoniana nel suo pensiero.

Nell'opera *Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*[160], pubblicata nel 1941, Halbwachs analizza le differenti localizzazioni dei luoghi santi operate in Palestina dalle generazioni di cristiani succedetesi nel tempo. In particolare, appare evidente come l'individuazione dei luoghi in cui si sarebbe svolta la vita di Gesù abbia risentito delle esigenze di culto dei diversi momenti storici. Originariamente, ai tempi della stesura dei Vangeli (che pure presentano notoriamente discrepanze al riguardo), si è avuto un primo sistema di localizzazioni costituito entro un quadro di ricordi giudaici preesistenti, di cui però non è rimasta traccia. In seguito alla conversione di Costantino, il punto focale della fede cristiana

[159]E.DURKHEIM, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in *Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano, 1979.
[160] Vedi M. HALBWACHS, *Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, Paris, P.U.F., 1972.

diventa la Passione e, di conseguenza, l'interesse dei fedeli si concentra sui luoghi relativi ad essa. L'arrivo dei Crociati segna un altro cambiamento: i pellegrini hanno bisogno di rintracciare i luoghi legati alle forme di devozione sviluppatesi in Europa (come il culto della Via Crucis sul Calvario). Come fa notare Jedlowsky, piuttosto che preesistere alla fede la Terra Santa verrebbe così in larga parte a dipenderne[161], nel senso che ogni comunità tende a privilegiare all'interno del racconto evangelico una data memoria da evidenziare e trasmettere.

Maurice Halbwachs presuppone che per i ricordi vi siano due modi di organizzarsi:

> "raggrupparsi attorno a una persona definita che li considera dal proprio punto di vista, oppure distribuirsi all'interno di un insieme sociale, grande o piccolo che sia, del qual costituiscono tante immagini parziali"[162].

Vi sarebbero, pertanto, due tipi di memoria: la memoria individuale e la memorie collettiva. La prima potrebbe chiamarsi anche "memoria interiore" o "interna" o ancora "memoria personale" o "autobiografica", mentre la seconda "memoria esteriore" o "sociale" o "storica"[163]. Non si tratta, però, di realtà nettamente separate: il noto sociologo rifiuta tanto l'idea di una memoria individuale, "isolata dagli altri e capace di evocare, a volontà o per caso, gli stati per i quali è passata in momenti precedenti"[164], quanto la riduzione della memoria collettiva a una vuota "serie di date o liste di fatti storici"[165]. In realtà, la distinzione operata da Halbwachs non comporta l'assenza di influenze reciproche: infatti, la memoria individuale si gioverebbe dell'aiuto della memoria collettiva, molto più estesa pur se meno continua, non solo perché la storia di ogni vita fa parte della storia generale e spesso si ha bisogno degli altri per

---

[161] P. JEDLOWSKY, Introduzione alla prima edizione, in M. HALBWACHS, La memoria collettiva, Unicopli, Milnao, 2001, p. 26.
[162] M. HALBWACHS, La memoria collettiva, cit., p.122.
[163] Ivi, p.125.
[164] Ivi, p. 128.
[165] Ivi, p. 128.

ricordare, ma anche perché si utilizzano, per fissare il passato, punti di riferimento stabiliti dalla società, soprattutto parole e idee provenienti dal proprio ambiente[166]. In altre parole, non possono esistere né "una memoria senza quadri sociali", né "un quadro storico o collettivo senza memoria"[167]. Nel primo caso mancherebbero gli elementi esterni cui agganciare i ricordi, nel secondo la base stessa dell'atto di memoria, una coscienza individuale che funga da "apparato registratore"[168].

> "Del resto, se è vero che la memoria collettiva trae la propria forza e la propria durata dal fatto che ha per supporto un insieme di uomini, d'altra parte sono gli individui, in quanto membri di un gruppo che ricordano…ciascuna memoria individuale è un punto di vista sulla memoria collettiva e questo punto di vista cambia a seconda del posto che occupa al suo interno e, che a sua volta questo posto cambia a seconda delle relazioni che io intrattengo con altre cerchie sociali"[169].

I ricordi di uno stesso gruppo formano, in realtà, "un sistema indipendente", sono "legati l'un l'altro e quasi appoggiati, per così dire, uno sopra l'altro"[170]: "al primo livello … si stagliano i ricordi degli avvenimenti e delle esperienze che riguardano la maggior parte dei suoi membri e che derivano sia dalla sua propria vita, sia dai suoi rapporti più vicini"[171], mentre passano sullo sfondo "i ricordi che riguardano pochi membri, o addirittura uno solo"[172].

Occorre, allora, approfondire la natura del ricordo, inteso come immagine del passato da far rivivere: può esistere un ricordo che si richiama a "uno stato di coscienza puramente individuale" e che altro non rappresenta che "un'intuizione

---

[166] Ivi, pp. 124-25.
[167] Ivi, p. 133.
[168] Ivi, p. 121.
[169] Ivi, pp.120-21.
[170] Ivi, p. 88.
[171] Ivi, p.102.
[172] Ivi, pp. 102-103.

sensibile"[173] poiché non è legato al pensiero di nessun insieme di persone? Ossia il ricordo viene evocato e si trova tale e quale, prima di tutto nel nostro spirito, oppure è ricostruito a posteriori ed ha bisogno di incrociare la corrente di pensiero del gruppo o dei gruppi cui il soggetto apparteneva?

Per Halbwachs è praticamente impossibile trovare ricordi non sociali. Egli sottolinea che le percezioni, in quanto tali, si limitano a riprodurre gli oggetti esterni, non contengono altro che questi oggetti e non possono condurci al di là di essi, lungo i sentieri della memoria. Non a caso, "l'intuizione sensibile è sempre nel presente"[174]: "ha cessato di esistere e, in questo senso, appartiene al passato"[175]. Tuttavia, "non si può supporre che essa sia capace di ricrearsi, spontaneamente, come se sussistesse in noi allo stato di fantasma pronto a riprendere corpo"[176]: essa non conserva nessuna realtà virtuale se non nella misura in cui restiamo sotto l'influenza combinata degli ambienti che l'hanno determinata. Non è la nostra spontaneità interna a darle vita, bensì "l'incontro, in noi, di correnti [sociali] che hanno una realtà oggettiva al di fuori di noi"[177], tale incontro è "il concorso effettivamente realizzato di rappresentazioni e sentimenti oggettivi"[178].

Secondo Halbwachs, anche se l'avvenimento, che il ricordo riproduce, è stato percepito in un momento in cui eravamo soli e ne siamo gli unici testimoni, è impossibile non mescolare alle nostre sensazioni nessuna delle immagini e dei pensieri attraverso i quali siamo uniti agli uomini e ai gruppi che ci circondano. Ciò è dovuto a due fattori: da un lato, i nostri sentimenti e i nostri pensieri più personali hanno origine in ambienti e circostanze sociali definite, dall'altro l'atto del ricordare non esiste se non a condizione di collocarsi dal punto

[173] Ivi, p. 93.
[174] Ivi, p.111.
[175] Ivi, p.110.
[176] Ivi, p.111.
[177] Ivi, p.110.
[178] Ibidem.

di vista di una o più correnti di pensiero collettivo, "di norma tanto invisibile quanto l'aria che respiriamo"[179]. Come spiegare altrimenti la perdita dei ricordi, se non con il fatto che non si fa più parte del gruppo, nella memoria del quale si conservano? Infatti,

> "perché la nostra memoria si aiuti con quella degli altri non basta che questi ci portino le loro testimonianze: bisogna anche che essa non abbia cessato di essere in accordo con le loro memorie e che vi siano abbastanza punti di contatto fra l'una e le altre perché il ricordo che ci viene rievocato possa essere riscostruito su di un fondamento comune. Non basta ricostruire pezzo a pezzo l'immagine di un avvenimento passato per ottenere un ricordo. Bisogna che questa ricostruzione sia fatta a partire da dati o da nozioni comuni che si trovano dentro di noi tanto quanto negli altri, perché passano senza sosta da noi a loro e reciprocamente; questo è possibile solo se tutti fanno parte, e continuano a far parte, di una medesima società. Soltanto così si può comprendere come un medesimo ricordo possa essere contemporaneamente riconosciuto e ricostruito"[180].

In altre parole, l'amnesia patologica non colpisce un'area circoscritta del cervello, bensì la funzione cerebrale del ricordo nel suo insieme, ossia "la facoltà in generale di entrare in rapporto con i gruppi dei quali la società è composta"[181]. Affinché il ricordo ricompaia e sia riconosciuto bisogna che ci si trovi o ci si metta in condizione tali da permettere alle reciproche influenze di combinare al meglio la loro azione. Ecco allora spiegato il funzionamento della memoria: essa si situa all'incrocio di due o più serie di pensieri attraverso cui si riallaccia ad altrettanti gruppi differenti.

---

[179] Ivi, p. 97.
[180] Ivi, p. 90.
[181] Ivi, p. 88.

Che differenza c'è, allora, tra i ricordi che ci sembrano puramente personali, perché solo noi siamo in grado di conoscerli e ritrovarli e tutti gli altri? Si distinguerebbero solo "per la maggiore complessità delle condizioni necessarie al loro riapparire nella memoria", si tratterebbe di una mera "differenza di grado"[182]. In questa massa di ricordi comuni, che si sorreggono reciprocamente, "non saranno gli stessi ricordi ad apparire a ciascuno con la maggiore intensità"[183].

Il passato comprenderebbe così due tipi di elementi: quelli che ci è possibile evocare a nostro piacimento e quelli che, al contrario, non obbediscono ai nostri richiami. I primi si trovano all'interno di ciò che è di dominio comune: sono, per così dire, i ricordi "di tutti" e, grazie al fatto che possiamo basarci sulla memoria degli altri, siamo capaci di riportarli alle mente in ogni momento, purché lo vogliamo. I secondi, invece, sono di più difficile rievocazione e, proprio per questo motivo, sembrano in apparenza appartenere a noi soli. In verità, i ricordi di "tutti" sono sempre alla nostra portata "perché si conservano nei gruppi in cui siamo liberi di entrare quando vogliamo, in flussi di pensiero collettivo con i quali siamo sempre in stretto rapporto, così che tutti i loro elementi e i nessi che legano questi elementi tra loro ci sono familiari"[184]. Gli altri sono accessibili di meno e più raramente dal momento che i gruppi che sarebbero in grado di condurci a loro sono più lontani e siamo in contatto con loro in modo intermittente.

Le combinazioni di influenze, tutte di natura sociale, cui è affidato il riemergere del ricordo, sono estremamente complesse e non dipende da noi farle ricomparire. "Bisogna… attendere che, negli ambienti sociali nei quali ci troviamo materialmente o col pensiero, diversi sistemi di onde si incrocino di nuovo, facendo vibrare come era già accaduto in

[182] Ivi, p.118.
[183] Ivi, p.120.
[184] Ivi, p.119.

passato…la nostra coscienza individuale"[185]. Ora se da una parte tale meccanismo sfugge alla nostra volontà, dall'altra non è rimesso totalmente al caso come spiega Halbwachs: devono incrociarsi, allo stesso modo di quanto è avvenuto ieri, correnti di pensiero sociale; alla base restano i cambiamenti che si producono nei rapporti che intratteniamo con i diversi ambienti collettivi, "le trasformazioni di questi ambienti, presi ciascuno singolarmente e nel loro insieme"[186]. Sono loro a originare la successione dei ricordi, anche quelli più personali.

Orbene, "in ogni coscienza individuale le immagini e i pensieri, che risultano dai diversi ambienti che noi attraversiamo, si succedono seguendo un ordine originale, e ognuno di noi, in questo senso, ha una storia": essa "si presenta come una serie unica nel suo genere"[187]. Tuttavia, non è interamente frutto dell'osservazione interiore, quanto delle leggi naturali presenti nel pensiero collettivo[188].

> "C'è in altri termini, una logica della percezione che si impone al gruppo e che lo aiuta a capire e ad accordare tutte le (impressioni) nozioni che gli provengono dal mondo esterno: logica geografica, topografica, fisica, che non è nient'altro che l'ordine introdotto dal nostro gruppo nella sua rappresentazione delle cose dello spazio"[189].

Se "ogni volta che noi percepiamo, ci conformiamo a questa logica" è perché "leghiamo gli oggetti seguendo le leggi della causalità che la società ci insegna e ci impone"[190]. In realtà, "la percezione risulta da un lungo addestramento e da una disciplina sociale"[191] ininterrotti: la coesione della memoria così ottenuta riguarda allora la coerenza dei ricordi. In altre parole, "il legame degli stati di coscienza" che costituiscono i nostri

---

[185] Ivi, p.121.
[186] Ibidem.
[187] Ivi, p. 109.
[188] "Le leggi naturali non sono nelle cose ma nel pensiero collettivo, in quanto le esamina, e ne spiega a suo modo le relazioni". Ivi, p. 112.
[189] Ivi, pp.112-113.
[190] Ivi, 113.
[191] Ibidem.

ricordi altro non è che il principio di attrazione tra le immagini prodotto "dall'associazione per contiguità nel tempo e nello spazio"[192]. Posto che la contiguità tra due stati o immagini risulta da un legame causale "bisogna quindi collocarsi dal punto di vista di un pensiero collettivo che, solo, è sempre capace di formulare un tale rapporto di causalità"[193].

Tuttavia non sono solo i ricordi, che si riferiscono al mondo esterno, ad obbedire alle leggi della percezione collettiva: secondo Halbwachs possiamo richiamare alla mente anche i pensieri riferiti a una persona, un evento, un'idea o un sentimento "perché abbiamo attraversato realmente…uno o più ambienti sociali nella coscienza dei quali queste rappresentazioni avevano e hanno conservato (almeno per qualche tempo) un posto ben definito, una realtà sostanziale"[194]. L'ordine si spiegava, al momento del suo prodursi, attraverso i rapporti (che non possono che essere di causalità) tra i diversi elementi di un ambiente sociale o tra più ambienti sociali, di cui facciamo parte contemporaneamente e successivamente. Dunque, "la condizione necessaria perché li possiamo evocare attraverso la memoria, perché essi possano riprodursi nello stesso ordine, è che (almeno col pensiero) ci ritroviamo nello stesso ambiente"[195], soggetti alla medesima azione. Ciò che riconosciamo sono le "forze"[196] [sociali] che agiscono su di noi e che non avvertiamo quasi più[197].

"Nel momento in cui non siamo più in contatto materiale con gli oggetti, troviamo nei quadri del pensiero collettivo i mezzi per evocarne il seguito e la concatenazione": qualora siamo entrati in contatto con il gruppo sociale di riferimento per

---

[192] Ibidem.
[193] Ivi, p. 114.
[194] Ivi, p. 115.
[195] Ivi, p.114-115.
[196] Ivi, p. 111.
[197] Habwachs afferma: "È così che la maggior parte delle influenze sociali cui siamo sottomessi rimangono inavvertite" per poi precisare nella nota n. 36: "Sia al momento stesso, sia più tardi quando ci ricorderemo". Ivi, pp. 116-117.

poco tempo o troppo poco intensamente i ricordi saranno difficili se non impossibili da recuperare. Servirà un'attenzione o una riflessione maggiore per ritrovare la corrente di pensiero collettivo che ha influenzato la formazione del ricordo: infatti, ciò che riconosciamo nella memoria sono le "forze"[198] [sociali] che la fanno riapparire e con le quali noi non abbiamo smesso di essere in contatto. Di nuovo le condizioni per cui una data memoria riappare appena lo desideriamo e un'altra no differiscono solo per il grado di complessità delle relazioni sociali.

Del resto, "l'avvenimento, come uno schermo, si inserisce tra il pensiero individuale e i flussi di pensiero sociale della cui congiunzione è il frutto". In questo senso, continua Halbwachs, mi appartiene e sarei tentato di spiegarlo ricorrendo solo a me o ammettendo tutt'al più che le circostanze, cioè l'incontro tra ambienti diversi, hanno fatto avverare quanto era già scritto nel mio destino. L'originalità e l'unicità del ricordo risiedono, invece, proprio nel fatto che ognuno di noi è legato a uno o più gruppi ed è, quindi, al centro di una rete, più o meno complessa, di influenze sociali, in combinazione o in conflitto tra di loro. "Non deve stupire dunque che dallo strumento comune ciascuno non tragga lo stesso partito"[199] perché "ciascuna memoria individuale è un punto di vista sulla memoria collettiva, … questo punto di vista cambia a seconda del posto che occupa al suo interno, e…questo posto cambia a seconda delle relazioni che io intrattengo con altre cerchie sociali"[200].

I nostri ricordi personali, sebbene presentino un carattere così forte di irriducibile unità, in verità sono il prodotto della molteplicità, e derivano dalla fusione di elementi diversi, in quanto "in uno stato di coscienza veramente personale si può trovare, se lo si approfondisce, tutto il contenuto dello spirito

[198] Ivi, p. 111.
[199] Ivi, p. 121.
[200] Ivi, pp. 120-121.

colto da un punto di vista determinato"[201]. Laddove per "contenuto dello spirito"[202] bisogna che intendiamo tutti gli elementi che definiscono i suoi rapporti con i diversi ambienti sociali. "Uno stato personale svela così la complessità della combinazione da cui è emerso"[203] e da cui, anche se non ce ne accorgiamo deriva il nostro agire. Ritenere che la memoria sia un fenomeno isolato e indipendente dal mondo delle nostre relazioni equivarrebbe a "credere che un oggetto pesante, tenuto sospeso nell'aria da una quantità di sottili fili incrociati, sia sospeso nel vuoto, o si sostenga da solo"[204].

A quale altro fattore, in ultima analisi, si ricollega la coscienza individuale come luogo di incontro di uno o più pensieri collettivi? Di sicuro al tempo. Ecco spiegato il motivo per cui Halbwachs dedica un intero capitolo dell'opera "La memoria collettiva" alla trattazione del tempo in relazione al formarsi e al perdurare dei ricordi, tanto a livello individuale quanto collettivo. Se il punto di partenza è la constatazione che la vita sociale ha bisogno di scandire il tempo e di misurarlo, subito si richiama un concetto assai caro a Bergson, maestro di Halbwachs, quello di durata[205].

> Infatti, "ogni essere dotato di coscienza avrebbe il sentimento della durata perché in lui si succedono degli stati differenti. La durata non sarebbe nient'altro che la successione di questi stati, la corrente che sembra passare attraverso di loro, sotto di loro, portandoli alla luce uno dopo l'altro"[206].

Anzi, "ogni uomo in questo senso avrebbe la sua propria durata"[207]. Si tratterebbe di "uno di quei dati originali della coscienza che si conoscono immediatamente"[208]. "Il carattere

---

[201] Ivi, p. 121.
[202] Ibidem.
[203] Ibidem.
[204] Ivi, p. 122.
[205]
[206] Ivi, p. 169.
[207] Ibidem.
[208] Ivi, p. 170.

specifico delle durate individuali è, in effetti, che esse hanno un contenuto differente, sia nel senso che il succedersi dei loro stati può essere diverso dall'una all'altra, sia nel senso che può esserlo in ciascuna coscienza in periodi diversi"[209]. Dal momento che gli stati che si succedono sono nel loro genere unici, seppur presi in un flusso continuo che scorre, ne deriva che formano una serie continua data dalla loro invitabile differenza. Perfino la memoria "ha presa sugli stati passati e ce li restituisce nella loro realtà di un tempo solo in ragione del fatto che non li confonde tra loro e …si basa sulle differenze"[210].

Siamo, però, costretti a scartare l'ipotesi di durate puramente individuali impenetrabili l'una dall'altra se osserviamo che due serie di stati così continui, due coscienze, potrebbero comunque entrare in contatto e riuscire a incrociarsi realmente. In fondo, tutte le volte che i nostri pensieri "escono da se stessi… e i loro cammini si incrociano, e vengono a fondarsi per un istante in una rappresentazione più vasta che avvolge insieme le loro coscienze e i loro rapporti reciproci"[211], ci troviamo di fronte al fenomeno della simultaneità.

"Nel nostro pensiero in realtà, si incrociano in ogni momento o in ciascun periodo del suo scorrere molte correnti che vanno da una coscienza all'altra, delle quali esso è il luogo di incontro"[212]. L'apparente continuità della nostra vita interiore, secondo Halbwachs, deriva proprio "dal fatto che essa segue per qualche tempo una di queste correnti, il corso di un pensiero che si sviluppa in noi e contemporaneamente negli altri, la direzione di un pensiero collettivo"[213].

"In ogni caso, se, con le durate individuali, si può ricostruire una durata più larga, e impersonale, in cui esse sono comprese, è perché esse stesse si stagliano sullo sfondo di un

[209] Ivi, p. 171.
[210] Ivi, p.174.
[211] Ibidem.
[212] Ivi, p. 178.
[213] Ivi, p. 179.

tempo collettivo dal quale prendono tutta la loro sostanza"[214]. Non un tempo universale e unico, però, perché la società si scompone in una molteplicità di gruppi ed esistono tanti tempi collettivi posti uno accanto all'altro.

Prima ancora, di stabilirne le caratteristiche, quale funzione assegnare allora al tempo collettivo? A prima vista sembrerebbe servire solo a permetterci di conservare e di ricordare gli avvenimenti che vi si sono prodotti: sarebbe, quindi, il quadro di riferimento dove collocare gli eventi. Ne deriverebbe la necessità di pensarlo vuoto, astratto e omogeneo, simile allo spazio geometrico[215]. Tuttavia, "su di un tempo così concepito la nostra memoria potrebbe avere qualche presa? Su di una superficie così perfettamente liscia, dove potrebbero attaccarsi i ricordi?"[216]. Non deve trarci in inganno il fatto che sia diviso in parti uguali (giorni, ore, minuti, secondi) dal significato collettivo definito: una scansione originata dall'osservazione dei fenomeni naturali sempre uguali nella loro regolarità, come il corso degli astri e del sole.

In realtà, "il solo modo di restare in un tempo reale, abbastanza continuo perché un pensiero possa percorrerne tutte le parti rimanendo se stesso e conservando il sentimento della propria unità"[217] è fare riferimento al tempo di un gruppo determinato, al collettivo. Quest'ultimo svolge un ruolo fondamentale: ci consente di percepire la continuità attraverso un movimento ininterrotto che risale dal presente al passato. Dobbiamo, quindi, rappresentarcelo come un ambiente "continuo"[218] in cui tutti gli avvenimenti, di cui reca traccia, sono collegati: non un quadro omogeneo o interamente vuoto perchè "un tempo indefinito, indifferente a tutto ciò che vi accade dentro, non potrebbe essere di aiuto alla memoria"[219].

---

[214] Ivi, p. 179.
[215]
[216] Ivi, p. 181.
[217] Ivi, p. 189.
[218] Ivi, p. 202.
[219] Ivi, p. 182.

## 2.2. Memoria e storia

Al di sotto della storia, la
memoria e l'oblio.
Al di sotto della memoria e
l'oblio, la vita.

Paul Ricoeur

Halbwachs si è interrogato a lungo anche sul rapporto tra storia e memoria, proprio a partire dal ruolo svolto dalla prima nei confronti della seconda. È innegabile che ognuno di noi, in quanto inserito in una comunità nazionale, porti con sé un bagaglio di ricordi storici. Si tratta di avvenimenti che hanno lasciato una traccia profonda nel paese, "non solo perché ne sono derivati dei cambiamenti nelle istituzioni, ma perché ne rimane una tradizione vivente in una regione…o in un'altra, in un partito, in una provincia, in un raggruppamento professionale o anche in una famiglia"[220].

Ne discendono due conseguenze: pur essendo "una memoria presa dal di fuori"[221] mi interessa poiché appartengo alla collettività che l'ha generata. In particolare, nulla di ciò che si produce nel gruppo mentre ne faccio parte, e nemmeno niente di ciò che l'ha interessato o trasformato prima che io vi entrassi, mi è completamente estraneo. Tuttavia, trattandosi di eventi cui non ho assistito personalmente, devo fare totalmente affidamento alla memoria degli altri al punto da dover riunire tutte le singole riproduzioni deformate e parziali per averne una integra.

Così se ci chiediamo quale ruolo svolgono gli avvenimenti storici rispetto alla nostra memoria la risposta è

[220] Ivi, p. 125.
[221] Ivi, p.124.

semplice: fungono da "ausiliari della nostra memoria"[222], analogamente alle divisioni del tempo segnate su un orologio o a quelle stabilite dal calendario. Dal momento che la nostra vita si svolge in un movimento continuo "quando ci rivolgiamo verso ciò che è passato possiamo sempre redistribuirne le diverse parti all'interno dei punti che scandiscono il tempo collettivamente"[223]. Tale operazione sarebbe del tutto artificiale ed esteriore se non ci intendessimo con gli altri nel ricollocare i ricordi nel tempo e nello spazio e non li situassimo all'interno di un sistema di date che ha senso solo in riferimento al gruppo cui si appartiene.

Per storia non bisogna intendere una successione cronologica di eventi e di date, ma tutto ciò che fa sì che un periodo si distingua dagli altri"[224]. In altre parole gli avvenimenti storici sono fatti unici nel loro genere perché modificano l'esistenza di un gruppo e penetrano così nel cerchio delle preoccupazioni, degli interessi e delle passioni della nazione. "La storia è il racconto dei fatti che hanno occupato il posto più grande nella storia degli uomini"[225]. Se utilizzassimo le date così segnate solo come punto di riferimento o come scansioni temporali per la nostra esistenza individuale, senza alcun legame con essa, allora avrebbero un ruolo molto secondario.

In realtà, la base del ragionamento è un'altra: non siamo monadi isolate chiuse in noi stesse, comunichiamo con gli altri e accordiamo con loro i nostri pensieri, il nuovo punto di vista che veniamo acquisendo riguarda comunque sempre anche "l'uomo interiore"[226]. Esiste, infatti, un ambiente artificiale, esterno rispetto ai vissuti individuali ma capace di racchiuderli tutti: "un

[222] Ivi, p. 127.
[223] Ibidem.
[224] Ivi, p. 131.
[225] Ivi, p. 155.
[226] Ivi, p. 134.

tempo e uno spazio collettivi, una storia collettiva"[227], in cui i pensieri arriverebbero a incontrarsi.

> "Tutto ciò mostra quanto sia vero che i quadri collettivi della memoria non si riducono a delle date, a dei nomi e a delle formule, ma rappresentano delle correnti[228] di pensiero e di esperienza nelle quali non ritroviamo il nostro passato che nella misura in cui ne è stato attraversato"[229].

Si fa sempre più evidente la differenza tra memoria storica e memoria collettiva: "a fianco di una storia scritta c'è una storia vivente, che si perpetua o si rinnova attraverso il tempo"[230]. Ogni gruppo umano, in quanto "microsocietà"[231], sviluppa una memoria collettiva originale che conserva il ricordo di avvenimenti che hanno importanza solo per lui. Ogni individuo, facendo parte di uno o più gruppi, si mette in relazione con tali memorie e ricostruisce il passato a partire dai dati del presente. Perfino il suo passato ne esce trasformato. Quindi, "non è sulla storia imparata, bensì sulla storia vissuta che si basa la nostra memoria"[232].

Ne è una dimostrazione il fatto che non "è sufficiente (ricostituire) ricostruire la nozione storica di un avvenimento che è certamente avvenuto…per costituire di sana pianta un ricordo"[233]: altrimenti ci troveremmo di fronte a un semplice schema senza contenuti, a un quadro vuoto. "Che servizio ci potrebbero rendere dei quadri che sopravvivrebbero solo allo stato di nozioni storiche e impersonali"[234] se non lo riempissimo con le immagini della memoria?.

Occorre rispondere allora a un altro interrogativo: quando la memoria collettiva si trasforma in storia? Secondo Halbwachs "in generale la storia non comincia che nel momento

---

[227] Ivi, p. 133.
[228] Nella nota n. 16 a p. 139 Halbwachs sottolinea che il termine corrente vada inteso come "(serie) di pensieri".
[229] Ivi, p. 139.
[230] Ibidem.
[231] Ivi, p. 154.
[232] Ivi, p. 131.
[233] Ivi, p. 145.
[234] Ivi, p. 139.

in cui la tradizione finisce, cioè nel momento in cui la memoria sociale si estingue o si sfalda. Finché un ricordo sopravvive, è inutile fissarlo per iscritto[235], o fissarlo comunque"[236]. Alla base vi sarebbe la scomparsa dei testimoni, i quali sarebbero i custodi del "deposito vivente"[237] della memoria e ne legittimerebbero la rilevanza sociale.

> "Quando la memoria di una serie di fatti non ha più per supporto il gruppo che vi fu coinvolto o che ne subì le conseguenze, che ne fu spettatore o ne udì il racconto dalla voce di chi vi partecipò o li vide, quando questa memoria si disperde nelle menti di pochi individui isolati, persi in nuove società cui questi fatti non interessano più perché decisamente estranei, allora il solo mezzo per salvare questi ricordi è di fissarli per iscritto in un racconto"[238].

I testimoni, quindi, fungerebbero da cinghia di trasmissione del ricordo: sono stati coinvolti direttamente nelle vicende storiche che narrano oppure ne hanno ascoltato il racconto da chi ha visto coi propri occhi; garantiscono così la continuità di un gruppo sociale attraverso la memoria. Solo nel momento in cui vengono meno o disperdono singolarmente le loro esperienze si è pronti a prendere le distanze dagli eventi e a scrivere la storia, nel tentativo di non perdere definitivamente il passato[239].

"Se la condizione necessaria perché vi sia memoria è che il soggetto - individuo o gruppo che sia - abbia la sensazione di risalire ai propri ricordi attraverso un movimento continuo, come potrebbe la storia essere una memoria, dal momento che

---

[235] "Infatti, mentre i pensieri e le parole muoiono, gli scritti restano". Ivi, p. 155.
[236] Ivi, p. 155.
[237] Ibidem.
[238] Ibidem.
[239] "Così, il bisogno di scrivere la storia di un periodo, di una società o di un personaggio, si desta solo nel momento in cui questi sono ormai troppo sprofondati nel passato per poter sperare ancora per molto di trovare attorno a sé molti testimoni che ne conservino qualche ricordo". Ivi, p. 155.

fra la società che legge questa storia e i gruppi che furono un tempo testimoni o attori dei fatti narrati c'è discontinuità?"[240].

Non a caso la storia avrebbe la funzione di "gettare un ponte tra il passato e il presente, e ristabilire con ciò la continuità interrotta"[241] e correrebbe due pericoli: diventare mera erudizione ed essere così prerogativa di pochi, oppure trattenere del passato solo ciò che può trovare posto nella memoria collettiva contemporanea[242].

Halbwachs sottolinea la differenza tra memoria collettiva e storia soprattutto da due punti di vista: il primo riguarda l'estensione temporale; il secondo la natura unitaria o molteplice del racconto prodotto.

Infatti, la memoria collettiva "è una corrente di pensiero continua, di una continuità che non ha nulla di artificiale, poiché non conserva del passato che ciò che ne è ancora vivo, o capace di vivere nella coscienza del gruppo. Per definizione non supera i limiti di questo gruppo"[243]. Non ci sono, quindi, linee di demarcazione tracciate nettamente tra presente e passato, ma solo dei limiti incerti e irregolari. Tutto questo avviene perché "la memoria di una società si sfalda lentamente lungo i bordi che segnano i suoi confini, mano a mano che i suoi singoli membri, soprattutto i più anziani scompaiono o si isolano"[244]. Soprattutto è difficile stabilire quando un ricordo collettivo sia scomparso dalla memoria del gruppo perché basta che si conservi in una parte limitata del corpo sociale affinché sopravviva ancora.

Invece "la storia è una, e si può dire che non c'è che una storia"[245]. Non a caso la storia rappresenta se stessa come "la

---

[240] Ibidem.
[241] Ivi, p. 155-156.
[242] Ivi, p.156.
[243] Ivi, p.156. "Non è per cattiva volontà, per antipatia, per repulsione o indifferenza che 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", Ivi, p. 159.
[244] Ivi, p. 159.
[245] Ivi, p.160.

memoria universale del genere umano"[246]e tende a rappresentare "l'insieme di tutti i fatti che si sono prodotti in tutti i luoghi e a tutte le epoche"[247], mettendoli sullo stesso piano[248]. In realtà, non esiste memoria universale" e "ogni memoria collettiva ha per supporto un gruppo limitato nello spazio e nel tempo"[249].

> "Non si può raccogliere la totalità degli avvenimenti in unico quadro che a condizione di separarli dalla memoria dei gruppi che ne custodivano il ricordo, di recidere i legami attraverso cui erano uniti alla vita psicologica degli ambienti sociali dove si erano prodotti e di non conservarne che lo schema cronologico e spaziale. Non si tratta più di rivivere le cose accadute nella loro realtà, ma di ricollocarle nei quadri esterni ai gruppi, nei quali la storia dispone gli avvenimenti, e di definirli attraverso ciò che li differenzia gli uni dagli altri"[250].

In altre parole, la storia "si interessa in modo del tutto particolare alle differenze e fa astrazione delle somiglianze"[251], mentre "nella memoria le somiglianze passano in primo piano"[252]. Ciò è dovuto a due fattori distinti: "la storia è un quadro di ciò che cambia" ed è naturale, quindi, che sottolinei maggiormente discontinuità e rotture. Il gruppo che dà vita alla memoria collettiva, invece, "nel momento in cui prende in considerazione il proprio passato, …sente bene di essere rimasto lo stesso, e prende coscienza della propria identità attraverso il tempo": "è allora proprio il tempo che è scorso senza che niente lo abbia modificato profondamente che occupa il posto principale nella sua memoria"[253].

---

[246] Ivi, p. 161. "Non è strano che all'origine della storia, e in ogni epoca, si sia immaginato di scrivere tante storie universali". Questa è la vocazione naturale dello spirito storico". Ivi, p. 161.
[247] Vedi nota 41, ivi, p. 160.
[248] "Ciò che agli occhi dello storico giustifica queste ricerche in dettaglio è che il dettaglio aggiunto al dettaglio darà vita a un insieme, che questo insieme si sommerà con altri insiemi, e che nel quadro globale che risulterà da tutte queste somme successive, niente è subordinato a niente, qualsiasi fatto è importante quanto qualsiasi altro, e merita allo stesso titolo di essere scoperto e trascritto", Ivi, pp. 160-161.
[249] Ivi, p.
[250] Ivi, p. 161.
[251] Ivi, p. 162.
[252] Ivi, p. 163.
[253] Ibidem.

"Il punto di vista della storia è così perché essa studia i gruppi dal di fuori, e abbraccia una durata molto lunga. La memoria collettiva, al contrario, è il gruppo visto dall'interno, e durante un periodo che non supera la durata media della vita umana, anzi spesso le è molto inferiore"[254].

In relazione a questo tema di recente si è molto discusso della tribunalizzazione della storia. Vi sono due fenomeni strettamente correlati: alla crescente giuridificazione del passato corrisponde generalmente una più intensa giuridificazione dei processi volti all'attribuzione e alla trasmissione di significati relativamente a tale passato. Tutto ciò affonda inevitabilmente le radici nell'uso pubblico della storia, pratica analizzata per primo da Jurgen Habermas[255] nell'ambito delle polemiche intorno al revisionismo tedesco (Historikerstreit) degli anni Ottanta. Secondo il noto filosofo l'uso pubblico della storia coincide con l'azione di chi parla di storia in prima persona fuori dalle sedi deputate con obiettivi politico-pedagogici espliciti (il consenso) o con finalità ludiche (come nel caso della storia ridotta a bene di consumo), quanto di più lontano dall'attività scientifica (storica), come narrazione in terza persona, caratterizzata dalla presa di distanza dall'oggetto indagato e dal controllo dei propri pregiudizi e delle proprie predilezioni. In buona sostanza, Habermas, offre una lettura sostanzialmente negativa dell'uso pubblico della storia, colpevole - a suo dire - di allontanarsi dai canoni della scientificità e di essere, per questo, più facilmente vittima di manipolazioni e distorsioni. Se è chiaro il sospetto verso la cultura di massa ereditato dalla Scuola di Francoforte, si comprende meno l'esclusione del dibattito storico dalla sfera pubblica. In fondo, proprio Habermas ci ha insegnato che nelle moderne società democratiche - a partire dal Settecento e in corrispondenza dell'ascesa della classe borghese - i cittadini si

---

[254] Ivi, p. 164.

[255] J.HABERMAS, *L'uso pubblico della storia*, in G.E.RUSCONI (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Einaudi, Torino, 1987, pp.102-103.

confrontano liberamente sulle questioni di rilevanza collettiva e si influenzano reciprocamente. Ognuno contribuisce al formarsi dell'opinione pubblica attraverso argomentazioni di carattere prevalentemente razionale, suscettibili di critica[256]. Per quale motivo, allora, bandire dal discorso pubblico ogni riferimento al passato? Il rischio di strumentalizzare la storia non ne giustifica certo la marginalizzazione entro i confini della disciplina che le è propria: anzi, solo il confronto tra studiosi e la discussione aperta ne possono evitare fraintendimenti e usi impropri.

Non a caso, lo storico Nicola Gallerano propone una definizione più estensiva e, nel contempo, meno connotata pregiudizialmente dell'uso pubblico della storia, in cui fa rientrare *"tutto ciò che si svolge fuori dei luoghi deputati alla ricerca scientifica in senso stretto, alla storia degli storici, che è invece scritta di norma per gli addetti ai lavori e un segmento molto ristretto del pubblico"*[257]: ad essa appartengono, pertanto, i mezzi di comunicazione di massa, le arti e la letteratura, luoghi come la scuola, i musei storici, i monumenti e gli spazi urbani, le istituzioni formalizzate o no, perfino la politica. Gallerano non rifiuta o demonizza una simile pratica, anzi la considera un possibile "terreno di confronto e di conflitto"[258] che implica "il coinvolgimento attivo dei cittadini"[259] e non solo degli addetti ai lavori. Si tratta di "strumenti di crescita o degenerazione" dell'opinione pubblica, "in ogni caso di trasformazione della coscienza collettiva". Ecco perché "i periodi nei quali l'uso pubblico della storia si fa più insistente e pervasivo corrispondono a fasi di repentine trasformazioni o profonde discontinuità storiche, che cambiano il modo stesso di collocare il presente rispetto al passato"[260]. Se da una parte la

---

[256] Vedi J.HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
[257] N.GALLERANO, L'uso pubblico della storia, Franco Angeli, Milano, 1995, p. .
[258] N.GALLERANO, L'uso pubblico della storia, Franco Angeli, Milano, 1995, p. 19.
[259] Ibidem.
[260]

manipolazione è sempre in agguato, come del resto la riduzione a pura evasione, la storia rivendica una carica liberatoria nel momento in cui si lega alla memoria e alle identità tanto individuali quanto collettive. Soprattutto laddove vi è un passato nascosto o negato da riscattare l'attivazione di una memoria critica e, segnatamente, storica è la condizione per l'elaborazione politica del lutto di quel passato. Sembrano riecheggiare le parole di Paolo Jedlowski: *"La memoria pubblica è l'immagine del passato pubblicamente discussa "*.

Se ripercorriamo le tappe della storiografia occidentale, storia e uso pubblico della storia non sono distinguibili fino ai tempi recenti: da sempre, la sapiente regolazione della memoria e dell'oblio viene utilizzata per plasmare i tratti dell'identità collettiva di una comunità e distinguerla dalle altre, costruire attraverso il passato un progetto e una profezia del futuro; tali elementi contraddistinguono anche l'uso pubblico della storia. Solo in epoca moderna la storiografia ha cominciato a reclamare per sé una ricerca libera e critica insieme: Habermas si riferisce proprio a questo aspetto quando sottolinea la differenza esclusivamente cognitiva tra storiografia e uso pubblico della storia, tra la narrazione in terza persona degli storici e l'io onnipresente degli altri attori sociali.

## 3. **Assmann: la memoria culturale**

È stato l'antichista e storico della cultura Jan Assmann ad offrire una delle sintesi più efficaci in tema di memoria. In particolare, egli si è occupato delle relazioni tra: il "ricordo" (o riferimento al passato), "l'identità" (o immaginativa politica) e la "perpetuazione culturale" o costituirsi della tradizione[261]. La sua analisi comincia da una semplice constatazione: "ciò che

[261] J.ASSMANN, La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche, Einaudi, Torino, 1997, p. 12.

lega insieme gli individui e consente loro di identificarsi in un "noi" è la *struttura connettiva* (corsivo dell'Autore) di un sapere e di un'immagine di sé comuni"[262]. Tale struttura agisce, istituendo collegamenti e vincoli entro due diverse dimensioni, quella sociale e quella temporale: essa lega l'uomo al suo prossimo, creando un "universo simbolico"[263] dalla forza vincolante; inoltre, collega lo ieri all'oggi, includendo le esperienze e i ricordi fondanti entro l'orizzonte del presente. La struttura connettiva in questione si basa su due fattori: da un lato, sul vincolo di comuni regole e valori, dall'altro sul ricordo di un passato condiviso.

Proprio su quest'ultimo aspettto Assmann concentra la sua attenzione, quando analizza i differenti modi in cui le società "creano un'immagine mentale di sé e perpetuano la loro identità attraverso le generazioni"[264]. Ogni comunità dà vita a una "cultura del ricordo"[265], la quale viene intesa antropologicamente come "adempimento di un obbligo sociale"[266], dato che sarebbe assolutamente impensabile un raggruppamento sociale privo di una pur minima cultura del ricordo[267]. Jan Assmann definisce la cultura del ricordo come memoria culturale e precisa:

"tale memoria è culturale perché può essere realizzata solo istituzionalmente, artificialmente[268]; ed è una memoria

---

[262] Ibidem.

[263] È chiaro il riferimento al testo di Berger e Luckmann "La realtà come costruzione sociale", in cui i due Autori

[264] J.ASSMANN, La memoria culturale, cit., p.XIV. Assmann afferma che il concetto di memoria culturale verrà utilizzato nella sua opera ai fini di un'analisi tipologica. Scrive, infatti: "ciò che qui interessa sono le trasformazioni e le espressioni concrete della struttura connettiva nella sua varietà e ricchezza di confronti […] Questi studi vogliono analizzare come le società ricordano" (corsivo dell'Autore). Ibidem.

[265] Ibidem.

[266] Ivi, p. 5.

[267] Ivi, p. 6. Secondo Assmann la cultura del ricordo concerne il gruppo, che si chiede: "Cos'è che non dobbiamo dimenticare?". Laddove questa domanda è centrale e determina l'identità e l'autoconsapevolezza del gruppo stesso, possiamo parlare di "comunità della memoria", come fa Pierre Nora. Ibidem. Vedi anche P. NORA, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984.

[268] Cfr. a questo proposito quanto scrive Assmann: "Il percorso della memoria individuale alla memoria collettiva non è quello di una semplice analogia. Isituzioni ed enti non dispongono di una memoria alla stregua delle

perché, in rapporto alla comunicazione sociale, essa funziona esattamente come la memoria individuale in rapporto alla coscienza"[269].

La memoria culturale, in omaggio al pionieristico lavoro di Halbwachs, cui Assmann riconosce il merito di aver per primo sottolineato il carattere socialmente condizionato della memoria individuale[270], è sì una memoria collettiva, nel senso di appartenente a un gruppo determinato, ma è in grado di superare indenne i passaggi generazionali. Soprattutto essa "concerne una delle dimensioni esterne della memoria umana"[271] in quanto, sebbene tendiamo a immaginarci la memoria come un fenomeno puramente interiore, localizzato nel cervello dell'individuo, essa risente fortemente di condizioni quadro esterne, ossia sociali e culturali. In questa dimensione esterna si distinguerebbero quattro ambiti:

1) la memoria mimetica: concernente l'agire umano poiché si impara ad agire copiando, non a caso molti aspetti dell'agire quotidiano, dell'uso e del costume continuano a basarsi su tradizioni mimetiche[272];
2) la memoria delle cose: il mondo concreto in cui l'uomo vive, ovvero gli oggetti di cui si circonda, sono dotati di un indice temporale che rimanda al passato;

---

memorie individuali perché mancano di ciò che corrisponde al fondamento biologico e alla disposizione antropologica del ricordare […] Il concetto allude a fenomeni che si possono cogliere in maniera del tutto empirica e che si ditinguono dalle condizioni del ricordare individuale. Istituzioni ed entità amministrative come le nazioni, gli Stati, le chiese o un'azienda non *hanno* alcuna memoria, se ne *fanno* una e si servono a questo proposito di segni e simboli memoriali, testi, immagini, riti, pratiche, monumenti […]. Con questa memoria istituzioni ed enti si "fanno" anche un'identità". J.ASSMANN, Memoria collettiva, N. PETHES, J. RUCHATZ (a cura di), Dizionario della memoria e del ricordo, cit., p?

[269] J.ASSMANN, La memoria culturale, cit., p. XIX.

[270] Jan Assmann dedica non a caso gran parte del primo capitolo, intitolato "La cultura del ricordo", proprio ad illustrare le teorie di Halbwachs in materia di memoria individuale e collettiva. Cfr.

[271] J.ASSMANN, La memoria culturale, cit., p. XV.

[272] Assmann mutua il concetto di memoria mimetica, per sua stessa ammissione, da Renè Girard. Vedi R. GIRARD,

3) la memoria comunicativa: la memoria si sviluppa nell'interazione con altri individui attraverso il linguaggio e le altre fome di comunicazione;
4) la memoria culturale: corrisponde alla "trasmissione del senso" e costituisce uno spazio in cui tutti e tre gli ambiti sopracitati trapassano più o meno senza fratture.

## 4. Nietzsche: La Seconda Considerazione Inattuale

Il rapporto dell'uomo con il passato è al centro della Seconda Considerazione Inattuale di Nietzsche, pubblicata nel 1874[273]. Il noto filosofo, nel riflettere "sull'utilità e il danno della storia per la vita", si scaglia contro la "virtù pertrofica"[274] della sua epoca: l'Ottocento, a suo dire, sarebbe affetto da "una febbre storica divorante"[275], in cui "la vita intristisce e degenera"[276] e, cosa ancora più grave, non sarebbe in grado di riconoscerlo. Da qui deriva l'inattualità delle parole di Nietzsche, che riconosce come "danno, colpa e difetto"[277] qualcosa di cui, invece, i suoi contemporaei vanno fieri, la loro

[273] Quando Nietzsche comincia a progettare le Considerazioni inattuali è un giovane studioso di filologia molto apprezzato per i suoi lavori e tuttavia insofferente nei confronti di quel contesto che pure ha garantito alle sue idee un certo riconoscimento. Secondo il progetto iniziale esse dovevano essere dodici e affrontare una gamma di problemi e tematiche legate allo stato presente della cultura tedesca: avrebbe dovuto comporne una ogni se mesi per sei anni ma il progetto si interruppe dopo le prime quattro, le quali dimostrano comunque una lucidità estrema unita a un'altrettanto estrema forza polemica. L'"inattualità" si specifica in esse come il carattere paradossale di scritti che prendono in esame aspetti della contemporaneità per smascherarne l'assurdo. Una guerra "da capo a fondo" combattuta contro il proprio tempo sul piano della filosofia come sostiene Lorenzo Palombini. Cfr.L.PALOMBINI, Storia come terapia nella Seconda considerazione inattuale di Friedrich Nietzsche, Giornale Critico di Storia delle Idee – 12/13; 2014-2015. Vedi anche W. SCHABERG, The Nietzsche Canon: A publication History and Bibliography, University of Chicago Press 1995, Chicago, pp. 31-32.
[274] F.W.NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Seconda considerazione inattuale*, cit., p.4.
[275] Ibidem.
[276] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p.3.
[277] Ibidem.

formazione storica. Si tratta allora di servire la storia in quanto la storia serve la vita e l'azione[278] perchè *"c'è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà"*(corsivo dell'Autore)[279].

Nietzsche inizia la sua spietata analisi, richiamando la scena contenuta nell'operetta morale di Leopardi Canto di un pastore errante dell'Asia, dove un pastore osserva il proprio gregge pascolare: l'uomo, che è continuamente legato al passato, invidia profondamente l'animale[280], che non conosce né la noia né il dolore, perché subito dimentica ogni cosa e vive in modo non storico in un perenne presente.

> "L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico subito quel che volevo dire – ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque; sicchè l'uomo se ne meravigliò"[281].

Il segreto della beatitudine dell'animale risiede nell'oblio e l'uomo è tanto più triste quanto più comprende di non poter imparare a dimenticare: così la facoltà mnemonica è, al tempo stesso, "caratteristica specifica dell'umano e condanna esistenziale"[282], giacchè la felicità, piccola o grande che sia, consiste nel poter dimenticare ovvero nel sentire in modo non storico.

L'uomo, invece, è schiacciato dal peso del passato e il suo passo è appesantito da questo invisibile e oscuro fardello,

---

[278] Scrive, infatti, Nietzsche nella Prefazione: "Certo, noi abbiamo bisogno di storia, ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l'ozioso raffinato nel giardino del sapere, sebbene costui guardi sdegnosamente alle nsotre dure e sgraziate occorrenze e necessità. Ossia ne abbiamo bisogno per la vita e per l'azione, non per il comodo ritrarci dalla vita e dall'azione, o addirittura per l'abbellimento della vita egoistica e dell'azione vile e cattiva". Ibidem.

[279] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 8.

[280] "[…] l'animale, che è totalmente non storico, abita quasi in un orizzonte puntiforme e vive tuttavia in uan certa felicità, almeno senza tedio e dissimulazione". F.W.NIETZSCHE, op. cit., p.10.

[281] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 6.

[282] L.PALOMBINI, Storia come terapia nella Seconda considerazione inattuale di Friedrich Nietzsche, Giornale Critico di Storia delle Idee, 12/13, 2014-2015, p. 158.

fatto di ieri, al punto che se non avesse per niente la forza di dimenticare si perderebbe nel fiume del divenire[283] e non oserebbe più nemmeno alzare un dito. "Per ogni agire ci vuole oblio" afferma Nietzsche, secondo in cui il passato deve essere dimenticato in una certa misura se non si vuole trasformarlo nell'affossatore del presente. Come sostiene Palombini "pur se gli è per sempre negata la felicità perfetta dell'oblio animale, l'uomo può aspirare a una sua forma di felicità, a patto che sappia costruire e mantenere un equilibrio fra ciò che sa e ricorda e ciò che dimentica"[284].

Come stabilire allora la misura della dimenticanza necessaria all'azione? "Si dovrebbe sapere con esattezza quanto sia grande la *forza plastica*[285] (corsivo dell'Autore) di un uomo, di un popolo o di una civiltà, voglio dire quella forza di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate"[286]. Quanto più la natura di un uomo ha radici forti tanto più si approprierà o impadronirà del passato fino a raggiungere il grado massimo di potenza e ad attirare a sé ogni cosa passata, trasformandola per così dire in sangue. "Una tale natura, ciò che non vince lo sa dimenticare; esso non esiste più, l'orizzonte è chiuso e completo"[287]. E siccome vi è una legge generale, in base alla quale "ogni vivente può diventare sano, forte e fecondo solo entro un orizzonte" bisogna che si sappia, all'interno di questo stesso stesso orizzonte[288], "tanto bene dimenticare al tempo giusto quanto

---

[283] È palese il riferimento ad Eraclito.
[284] L.PALOMBINI, Storia come terapia nella Seconda considerazione inattuale di Friedrich Nietzsche, cit., p. 158.
[285] Nietzsche riprende il concetto di forza plastica da Jacob Burckhardt,
[286] F.W.NIETZSCHE, op. cit., pp.8-9.
[287] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 9.
[288] Il concetto di Horizontbildung (creazione di un orizzonte) indica la caratteristica della memoria individuale di limitarsi a un campo visivo legato a un particolare punto di vista. Tale "delimitazione di campo" sarebbe alla base della possibilità di porre un confine tra ricordo e oblio, e di aiutare così l'orientamento per l'azione (risultando "utile per la vita"). Memoria collettiva, in N. PETHES, J. RUCHATZ (a cura di), Dizionario della memoria e del ricordo, cit., p. 315.

ricordare al tempo giusto", oltre a discernere "immediatamente con forte istinto quando è necessario sentire in modo storico quando in modo non storico"[289].

Infatti, l'oblio è la base stessa dell'azione: "ciò che non è storico assomiglia a un'atmosfera avvolgente, la sola dove la vita può generarsi" perché solo "in quell'avvolgente nuvola di vapore" l'uomo può dare inizio a qualcosa, amando la sua azione al punto da dimenticare ogni cosa passata e conoscere solo un diritto, il diritto di ciò che deve ora divenire. La sola condizione di ogni accadere è proprio quella cecità e ingiustizia verso il passato di chi agisce, il quale, come ogni innamorato, guardandosi indietro non riconosce più nulla del suo mondo di un tempo. "[…]Tuttavia questo stato - non storico, antistorico da cima a fondo - è la matrice non solo di un'azione ingiusta, ma anche e soprattutto di ogni azione giusta"[290].

Secondo Nietzsche, occorre dunque imparare "a coltivare la storia a scopo di vita!"[291], anzi subordinarla ad una forza non storica e superiore come la vita, altrimenti la storia, divenuta pura scienza, "sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita per l'umanità"[292], e a causa di questa degenerazione verrebbe meno essa stessa. Del resto, la questione fino a che grado la vita abbia bisogno in genere del servizio della storia, è una delle preoccupazioni più alte riguardo alla salute di un uomo, di un popolo, di una cultura.

Nietzsche non manca di individuare i modi in cui la conoscenza storica si articola, prospettando per ognuno vantaggi e svantaggi a livello teorico e pratico:

> "In tre riguardi al vivente occorre la storia: essa gli occorre in quanto è attivo e ha aspirazioni, in quanto preserva e venera, in quanto soffre e ha bisogno di liberazione. A questi tre rapporti corrispondono tre specie di storia, in quanto sia permesso di

[289] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 10.
[290] F.W.NIETZSCHE, op. cit., pp.11-12.
[291] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 15.
[292] Ibidem.

distinguere una specie di storia *monumentale*, una specie *antiquaria* e una specie *critica*"[293].

È utile, anche ai fini della nostra trattazione, soffermarsi sulle parole di Nietzsche, il quale è riuscito a tratteggiare con poche efficaci immagini un mirabile affresco del complesso rapporto dell'uomo con il proprio passato storico.

Come detto in precedenza, il primo tipo di storia a venire in evidenza è la storia monumentale, la quale "occorre innanzitutto all'attivo e al potente, a colui che combatte una grande battaglia, che ha bisogno di modelli, maestri e consolatori, e che non può trovarli tra i suoi compagni e nel presente"[294]. Se si usa così la storia contro la rassegnazione è perché si ha di mira una qualche felicità, spesso forse non la propria, bensì quella di un popolo o quella dell'umanità e "se ne deduce che la grandezza, la quale un giorno esistette, fu comunque una volta *possibile* (corsivo dell'Autore), e perciò anche sarà possibile un'altra volta"[295]. L'unica ricompensa è la gloria, cioè il diritto a un posto d'onore nel tempio della storia, dove poter "essere maestro, consolatore e amminitore per i posteri"[296]: una gloria che, lontana da ogni egoistico amor proprio, è, in realtà, nient'altro che "fede nell'omogeneità e continuità della grandezza di tutti i tempi"[297].

Tuttavia non mancano i pericoli: innanzitutto il presupposto di partenza non tiene conto della diversità delle circostanze particolari, anzi tralascia, a detta di Nietzsche, le cause per concentrarsi solo sugli "effetti in sé" e renderli indefinitamente ripetibili, pur nella consapevolezza "che mai più qualcosa di assolutamente uguale potrà risultare nel giuoco di dadi del futuro e del caso"[298]. "Finchè il passato deve essere descritto come degno di imitazione, imitabile e per la seconda

[293] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 16.
[294] Ibidem.
[295] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 19.
[296] Ibidem.
[297] Ibidem.
[298] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 21.

volta possibile" la storiografia "è in ogni caso in pericolo di essere alquanto falsata, abbellita nell'interpretazione e in tal modo avvicinata alla libera invenzione"[299], al punto da non riuscire a distinguere il passato monumentale dall'invenzione mitica e dal mantenere in vita solo singoli fatti abbelliti. Così il coraggioso è spinto alla temerarietà, l'entusiasta al fanatismo, fenomeno ancora più preoccupante quando coinvolge, oltre ai potenti e attivi, buoni o cattivi che siano, gli impotenti e gli inattivi. In quest'ultimo caso, col dire "il grande esiste già" sclerotizzano il presente in un'ammirazione smodata per il canone fissato una volta per tutte e soffocano ogni nuova iniziativa. In altre parole, "il monumentale non deve mai più risorgere, e a tale scoposerve proprio ciò che all'autorità del monumentale proviene dal passato"[300].

Del secondo tipo di storia, la storia antiquaria, ha bisogno, invece, "colui che custodisce e venera - colui che gurda indietro con fedeltà e amore, verso il luogo onde proviene, dove è divenuto; con questa pietà egli per così dire paga il debito di riconoscenza per la sua esistenza"[301]. L'uomo antiquario, per così dire, vuole preservare ciò che dura fin dall'antichità e che lo ha visto nascere per chi verrà dopo di lui: vi costruisce al proprio interno un nido familiare e si riconosce nello spirito della casa, della stirpe e della città. Egli prova, insieme agli altri, "la felicità di non sapersi totalmente arbitrari e fortuiti, ma di crescere da un passato come eredi, fiori e frutti, e di venire in tal modo scusati, anzi giustificati nella propria esistenza"[302]. Nietszche utilizza a tal proposito la bellissima immagine dell'albero contento per le sue radici: purtroppo nel momento in cui l'albero sente le sue radici, anche rispetto ai rami visibili, più che non possa vederle, "allora l'albero muore, innaturalmente, disseccandosi a poco a poco verso la radice - e da ultimo

[299] Ibidem.
[300] F.W.NIETZSCHE, op. cit., pp. 22-23.
[301] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 24.
[302] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 26.

generalmente perisc la radice stessa"[303]. A questo punto, infatti, "il senso storico non conserva più ma mummifica la vita" poiché la fresca vita del presente non anima e ravviva più la storia antiquaria. Si assiste così al "ripugnante spettacolo di una cieca furia collezionistica, di una raccolta incessante di tutto ciò che è una volta esistito"[304]. Tuttavia, sebbene non giunga a una tale forma di degenerazione, c'è sempre il rischio che sottovaluti troppo ciò che diviene e diventi il più grande ostacolo al nuovo: "essa è capace appunto solo di conservare, non di generare la vita"[305].

Infine, l'ultimo modo di considerare il passato analizzato da Nietzsche è quello critico: "se l'uomo deve avere, e di tempo in tempo impegare, la forza di infrangere e di dissolvere un passato per poter vivere: egli ottiene ciò traendo quel passato innanzi a un tribunale, interrogandolo minuziosamente, e alla fine condannandolo". Va sottolineato, però, che "ogni passato merita invero di essere condannato - giacchè così vanno appunto le cose umane: sempre la violenza e la debolezza umane sono state potenti". Si domanda allora il noto filosofo chi sia a sedere sullo scranno da giudice: né la giustizia, ancora meno la clemenza, è solo la vita, "quella forza, oscura, impellente, insaziabilmente avida di se stessa", il cui verdetto è sempre inclemente, sempre ingiusto"[306].

Nietzsche avverte subito dei rischi che si corrono: si tratta sempre di "un processo pericoloso, pericoloso cioè per la vita stessa: uomini o tempi che servono la vita a questo modo, giudicando e annientando un passato, sono sempre uomini e tempi pericolosi e in pericolo"[307]. Infatti, essendo noi il risultato di ciò che hanno fatto le generazioni precedenti, dei loro traviamenti, delle loro assioni, dei loro errori e, perfino dei loro delitti, non possiamo staccarci in nessun modo da questa catena:

[303] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 27.
[304] Ibidem.
[305] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 28.
[306] Ibidem.
[307] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 29.

soprattutto "se noi condanniamo quei traviamenti e ce ne riteniamo affrancati, non è eliminato il fatto che deriviamo da essi"[308]. L'esito finale in un'estremo tentativo di autoassoluzione è la negazione del passato.

Come curare allora *la malattia storica* (corsivo dell'Autore), ossia "quell'eccesso di storia che ha intaccato la forza plastica della vita"[309], rendendola incapace di servirsi del passato come di un robusto nutrimento? Curioso che le medicine stesse portino, secondo il filosofo tedesco, lo stesso nome di veleni: esse sono l'antistorico e il sovrastorico. Il primo designa "la forza e l'arte di poter *dimenticare* e di rinchiudersi in un *orizzonte* limitato"[310]; il secondo "le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile, all'*arte* e alla *religione*"[311]. La gioventù è incaricata di portare a termine un simile compito salvifico: soffrirà a causa della malattia e, al tempo stesso, dei rimedi ma riuscirà a coltivare di nuovo la storia e a servirsi del passato sotto il dominio della vita, nel triplice senso detto, cioè monumentale, antiquario e critico".

## 2.1. La memoria nella giustizia di transizione

Ogni società che si avvia a compiere una transizione politica, soprattutto nel passaggio dall'autoritarismo alla democrazia, deve confrontarsi con il proprio doloroso passato. La difficoltà maggiore risiede, oltre che nell'istituzionalizzazione del cambiamento, soprattutto nel dar vita a "una memoria condivisa, a una narrazione di sé coerente e pacificata, in cui trovino il loro posto anche le crisi e i

[308] Ibidem.
[309] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 94.
[310] F.W.NIETZSCHE, op. cit., p. 95.
[311] Ibidem.

conflitti"[312]. Se, infatti, possiamo considerare l'esperienza della dittatura e del suo inevitabile carico di sofferenze fisiche e morali un trauma inferto al corpo sociale, è facile comprendere la tentazione della rimozione. Si tratta di un meccanismo di difesa naturale, che non permette, però di elaborare criticamente il passato e di guardare con speranza al futuro.

Per questo motivo, una volta giunti alla conclusione che una pacificazione costruita sulla dimenticanza non può durare a lungo, per via di quel passato che non passa, la sola strada praticabile è, invece, una pacificazione che tenga in vita il ricordo. Una transizione politica è senz'altro per la collettività che la vive un evento di cesura di grande rilevanza: vi è uno ieri che legittima allo stesso tempo le scelte del presente e i progetti per il futuro e che a poco a poco diviene evento fondante il nuovo ordine.

Ciò è legato senz'altro alla questione dell'identità, vista nel complesso, come la capacità di un soggetto, individuale o collettivo, di stabilire una continuità temporale e una consistenza simbolica, nonostante i cambiamenti e di fronte a eventi traumatici che la minacciano[313]. Se John Locke per primo nel Saggio sull'intelletto umano, pone proprio nella continuità della memoria la garanzia dell'identità della persona nel tempo, è interessante notare come secondo la definizione di Jan Assmann, la coscienza dell'appartenenza sociale, che chiamiamo identità collettiva, si basa sulla partecipazione a un sapere e a una memoria comuni. Il gruppo sociale, che si configura come comunità del ricordo, costruisce un'immagine di sé in cui riconoscersi e conserva il proprio passato da due punti di vista: la specificità, poiché sottolinea le differenze rispetto all'esterno,

---

[312] G. TURNATURI, "Ricordiamo per voi", in M. RAMPAZI E A. TOTA (a cura di), Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico, Carocci, p. 50.

[313] Definizione fornita da Loredana Sciolla in L. SCIOLLA, Memoria, identità e discorso pubblico, in M. RAMPAZI E A. TOTA (a cura di), Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico,cit., p. 21.

mentre attenua quelle interne, e la durata, in quanto percepisce la propria storia come continua.

Del resto la memoria pubblica, secondo Paolo Jedlowski, è l'ambito in cui si situano fenomeni come "l'uso pubblico della storia", e soprattutto questioni cruciali per le società contemporanee come l'elaborazione "di tutti i crimini dei diversi regimi [] o dei momenti comunque traumatici e controversi nella storia di ciascun paese e dei suoi rapporti con gli altri"[314]. La questione merita senz'altro di essere approfondita.

La memoria pubblica, a detta dello stesso Autore, è la memoria della sfera pubblica[315], in quanto ospita "anche discorsi che esplicitamente riguardano rappresentazioni del passato, nella misura in cui queste vengono addotte per argomentare l'una o l'altra posizione dei partecipanti"[316].

Nel fare ciò essa assolve a due funzioni di primaria importanza, entrambe legate a doppio filo ai processi di transizione democratica. Innanzitutto, la memoria pubblica è il luogo di confronto delle diverse memorie dei gruppi sociali o memorie collettive, che vivono in seno a una società: se da una parte, però, la stessa esistenza della sfera pubblica consente il reciproco riconoscimento e l'espressione di rappresentazioni del passato diverse, dall'altra il confronto può portare e, di solito vede, il prevalere di un gruppo su un altro.

I Paesi che si trovano a dover affrontare un cambio di regime politico, come l'Argentina e il Sudafrica, di cui si parlerà

---

[314] P. JEDLOWSKI, Media e memoria, in M. RAMPAZI E A. TOTA (a cura di), Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico, cit., p. 41.

[315] La sfera pubblica va qui intesa in senso stretto come l'ambito della vita delle moderne società democratiche al cui interno i convincimenti dei cittadini a proposito degli affari pubblici si confrontano e si influenzano reciprocamente sulla base di una logica argomentativa, e che, in linea di principio, è accessibile a ognuno. Vedi J. HABERMAS, Storia e critica dell'opinione pubblica, cit., 1994. Per un'ampia discussione cfr. W. PRIVITERA, Sfera pubblica e democratizzazione, Laterza, Roma-Bari, 2001. Secondo Paolo Jedlowski la sfera pubblica è in se stessa una forma di memoria sociale. P. JEDLOWSKI, Media e memoria, in M. RAMPAZI E A. TOTA (a cura di), Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico, cit., p.40.

[316] Ibidem.

a lungo nel prosieguo della trattazione, sono costretti a porre fino allo scontro tra visioni del passato differenti in nome della pacificazione nazionale. Ciò decreta sicuramente la fine di quel pluralismo della memoria che Paolo Jedlowski attribuisce alla vivacità del dialogo della sfera pubblica: occorre accreditare una sola versione dei fatti, il più possibile condivisa, ed imporla attraverso il protagonismo del discorso giuridico. Che si tratti del preambolo di una costituzione o del rapporto finale di una commissione incaricata dallo stato di indagare precedenti violazioni dei diritti umani non importa: è sempre la legge ad imporre una storia tra le altre storie.

In secondo luogo, i processi di elaborazione della memoria pubblica definiscono i criteri di plausibilità e di rilevanza, al cui interno tutte le memorie dei gruppi e degli individui devono situarsi per avere credibilità.

**Le Commissioni per la verità**

Negli ultimi venti anni numerose transizioni democratiche hanno visto l'istituzione di Commissioni per la Verità (*Truth Commissions*), assai differenti tra loro per procedure e meccanismi utilizzati. Quest'ultime, come sottolineato da Gentili e Lollini, "non sono dei Tribunali: esse non emettono sentenze e non infliggono sanzioni, ma, grazie a strumenti di indagine e di raccolta di testimonianze delle vittime, operano una ricostruzione delle responsabilità e dei contesti storico-politici in cui i crimini sono stati perpetrati"[317].

Secondo i criteri forniti da Priscilla Hayner[318] si definiscono Commissioni per la verità quelle che : a)

[317] A.M. GENTILI, A. LOLLINI, *L'esperienza delle Commissioni per la Verità e la Riconciliazione: il caso sudafricano in una prospettiva giuridico–politica*, in G. ILLUMINATI, L. STORTONI, M. VIRGILIO (a cura di), *Crimini internazionali tra diritto e giustizia. Dai Tribunali internazionali alle Commissioni verità e riconciliazioni* Giapichelli, Torino, 2000, pp. 163-215.

[318] P.HAYNER, Truth Commissions: A Schematic Overview, in IRRC, 2006. Vedi anche idem, 15 Truth Commissions – 1974-1994: A Comparative

concentrano la loro azione su un passato determinato in genere coincidente con una dittatura o un regime autoritario; b) indagano in modo ampio e generale sui crimini commessi in un determinato contesto storico-politico; c) hanno una competenza temporalmente limitata e sono obbligate a redigere il rapporto finale in un periodo di tempo prestabilito[319]; d) sono volte, attraverso la ricerca della verità, a promuovere la riconciliazione nazionale e la costituzione di un nuovo tessuto sociale.

Prima di trattare singolarmente le principali caratteristiche delle Commissioni per la Verità, va messo bene in evidenza il loro legame con il fenomeno delle transizioni democratiche: in genere, infatti, l'istituzione di una Truth Commission ha obbiettivi più ampi rispetto alla sola indagine sulle gravi violazioni dei diritti umani avvenute in passato e alla ricostruzione del contesto di riferimento. Essa rappresenta uno dei tanti strumenti che le neo-democrazie, nella loro fase costituente[320], hanno a disposizione per affrontare le innumerevoli difficoltà conseguenti al cambiamento di regime politico. In particolare, il suo operato svolge un ruolo fondamentale nella costruzione di una memoria collettiva legata a un passato drammatico[321]. Tuttavia, pone anche le basi per la percezione futura degli anni segnati da dittature, conflitti o guerre civili, come sottolinea lo storico Timothy Garton Ash : "The most promising way - a way that offers history lessons as an alternative to political trials, uncovering what happened and identifying lessons for the future. As such, the Commission

---

Study, in HRQ, n.16, 1994, pp.597e ss.; idem, International Guidilines for the Creation and Operation of Truth Commissions. A preliminary Proposal, in LCP, 1996, pp.17 e ss.

[319] Tale aspetto si ricollega al motivo stesso della loro istituzione: la realizzazione di una transizione politica in un periodo di tempo ragionevole; si tenta così di non rallentare eccessivamente il processo di consolidamento democratico.

[320]

[321] A.M. GENTILI, A. LOLLINI, L'esperienza delle Commissioni per la Verità e la Riconciliazione: il caso sudafricano in una prospettiva giuridico–politica, cit., p. 179.

sought recover parts of the national memory that had hitherto been officially ignore"[322].

Centrale resta la ricerca della verità: una verità profondamente diversa da quella accertata dagli organi giudiziari, perché non limitata all'ambito di uno specifico procedimento e finalizzata alla punizione del colpevole, ma estesa all'insieme delle violazioni dei diritti umani e ai fattori che li hanno determinati, quale garanzia di non ripetizione. "Si tratta di una verità che presenta un carattere collettivo e che è dovuta all'intera società, oltre che alle vittime"[323].

Spesso può diventare difficile stabilire quali organismi possano essere definiti come vere e proprie Commissioni per la verità, e quali, invece, appartengano alla più comune categoria delle Commissioni di inchiesta o di raccolta prove, create dai parlamenti per indagare su eventi delimitati, perché le Commissioni per la Verità sono dotate di poteri di indagine molto ampi.

### L'oblio nella transizione

Nei *Discorsi* Machiavelli si interroga "su come si debba comporre una città divisa" decidendo del destino dei "capi de tumulti". Tre sono le soluzioni prospettate: "O ammazzargli…; o rimuovergli della città; o fare loro fare pace insieme sotto obblighi di non offendere. Di questi tre modi, questo ultimo è più dannoso, meno certo e più inutile. Perché gli è impossibile, dove sia corso assai sangue e altre simili ingiurie, che una pace fatta per forza duri, rileggendosi ogni dì insieme in viso: ed è difficile che si astenghino dallo ingiuriare l'uno l'altro, potendo nascere in fra loro ogni dì per la conversazione nuove cagioni di

[322] T. GARTON ASH, "The Truth about Dictatorships", New York Review of Books, 19 February 1998.
[323] F. FRANCIONI (a cura di), Accesso alla giustizia dell'individuo nel diritto internazionale, p. 295.

querele"[324]. Non vanno sottovalutate le parole di Machiavelli: anzi ne va compresa fino in fondo l'importanza. La città può sopravvivere alla sua stessa violenza solo se ne espelle i responsabili, temporaneamente nella forma della messa al bando e per sempre attraverso la condanna a morte: torna con prepotenza la metafora della parte malata del corpo sociale da eliminare tanto cara a san Tommaso. La terza via, che il noto fiorentino considera, però, impraticabile, è una pacificazione forzata e messa in pericolo ogni giorno dallo stesso stare insieme, perfino dal parlare. Se l'oblio si fa garanzia di pace sociale è perché passa attraverso l'eliminazione fisica del nemico, al contrario la memoria è fonte continua di vecchi rancori.

Le parole di Machiavelli mettono bene in luce uno dei motivi per il quale l'oblio è stata la forma privilegiata delle transizioni del passato: il divieto di diementicare era infatti finalizzato al riufiuto della vendetta e al raggiungimento della concordia.

### L'amnistia

Una delle forme che l'oblio riveste nella giustizia di transizione è l'amnistia, il provvedimento con il quale lo Stato rinuncia a perseguire penalmente chi si è reso responsabile di crimini oppure ad applicare la relativa pena comminata in giudizio. In particolare, Pier Paolo Portinaro sottolinea alcuni problematici aspetti del fenomeno: innanzitutto essa è fondamentalmente un atto politico; in secondo luogo è la dichiarazione di impotenza del diritto a risolvere i grandi i grandi conflitti sociali, in altre parole quasi una garanzia di ingiustizia e impunità[325].

---

[324] N. MACHIAVELLI, Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, III, 27, Einaudi, Torino, 2000.
[325] P.P. PORTINARO, p. 144.

Sulla base del *modus operandi* del dispositivo di clemenza, possono essere distinte amnistie incondizionate, che si applicano tout court e amnistie condizionate, che, al contrario, sono subordinate al verificarsi di talune circostanze. Quest'ultime, a loro volta, a seconda del tipo di condizionamento richiesto, si dividono in tattiche e riparatrici[326]. La prima categoria concerne tutti quei casi in cui la concessione di un'amnistia a una determinata categoria di soggetti è legata ad una determinata condizione, quale, ad esempio, il disarmo. La seconda, invece, ha a che fare con le ipotesi in cui il processo amnistiante preceda, segua o sia parte integrante dell'operato di una Commissione di verità e riconciliazione.

[326] La distinzione tra amnistie condizionate tattiche e riparatrici è utilizzata da Gabriele Della Morte. Vedi G. DELLA MORTE, Le amnistie nel diritto internazionale, Cedam, 2011.

## 3. La transizione argentina

SOMMARIO: - 1. Gli anni della dittatura - 2. La CONADEP - 6. Il ruolo dei diversi attori sociali – 5.1 Le Madres de Plaza de Mayo – 5.2. Le Abuelas de Plaza de Mayo - 5.3. H.I.J.O.S. 7. Il diritto alla verità

### 1. Gli anni della dittatura

Il 24 marzo 1976, in Argentina, un colpo di Stato da parte dei militari portò al potere il generale Jorge Rafael Videla, il primo dei quattro Presidenti[327] che avrebbero diretto il "Proceso de Reorganización Nacional (noto come El Proceso). Il Paese, gettato nel caos, da una grave crisi economica e dalla conseguente altissima conflittualità sociale, fu vittima di una "Dictadura Institucional"[328], che, per evitare ogni personalizzazione, attribuì il potere ad una Giunta Militare, formata dai rappresentanti delle tre Armi dell'esercito. Il nuovo assetto istituzionale prevedeva, quindi, al vertice dello Stato la Giunta Militare e il Presidente della Nazione, in quanto esecutore delle politiche decise dalla Giunta stessa.

Si ridisegnava così l'organizzazione dei poteri dello Stato e si sradicava il sistema rappresentativo e democratico sancito dalla Costituzione argentina del 1853: *l'Acta para el Proceso de Reorganización Nacional* creò una sorta di potere "esecutivo-legislativo-costituente", totalmente in

[327] A Videla sono succeduti, infatti, Viola, Galtieri e Bignone.

[328] Hugo Quiroga definisce la Giunta Militare una "Dictadura Institucional", mettendo in evidenza il fatto che per evitare la personalizzazione del potere, tipica delle esperienze dittatoriali in generale, si ricorse alla formazione di una Giunta Militare, in cui erano presenti le tre Armi dell'esercito. H. QUIROGA, El tiempo del proceso. Conflictos y coincidencias entre politicos y militares 1976-1983, Fundación Ross- Homo Sapiens ediciones, Rosario, 2004, p.41.

mano ai militari. Sciolto il parlamento, venne istituito un organismo con funzione di consulenza legislativa, che si arrogava anche la facoltà di intervenire nella composizione del potere giudiziario a livello di Corte Suprema, Procuratore generale della Nazione e Tribunali superiori provinciali. Il potere giudiziario venne sottoposto ad una vera e propria epurazione: tutti i giudici che non giuravano fedeltà agli obiettivi posti a fondamento del Proceso venivano .

A legittimare la svolta autoritaria era, secondo i militari, la necessità di eliminare il pericolo sovversivo, ossia le forze di sinistra e antigovernative, che tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta erano divenute sempre più forti e avevano dato luogo a sanguinose proteste e rivendicazioni sociali. In perfetto accordo con la Dottrina della Sicurezza Nazionale[329] il nemico non era esterno, bensì interno ai confini nazionali. Tanto è vero che il generale Videla, nel tentativo, di presentare il "Terrorismo di Stato" come risposta alla minaccia sovversiva, arrivò ad affermare: "Terrorista non è soltanto qualcuno che uccide con fucili o mette bombe, ma chiunque incoraggia il loro uso da parte di altri, attraverso idee contrarie alla nostra civiltà occidentale e cristiana"[330].

La frase pronunciata dal brigadiere generale Ibérico Manuel Saint-Jean, governatore militare della provincia di Buenos Aires dal 1976 al 1981, durante un'intervista al The Guardian il 26 maggio 1977, sintetizza bene gli obbiettivi della Giunta: "Prima elimineremo tutti i sovversivi, poi i loro collaboratori, poi i loro simpatizzanti, successivamente

---

329

330 Frase citata in M. LOVEMAN, High-Risk Collective Action: Defending Human Rights in Chile, Uruguay and Argentina, in "The American Journal of Sociology", vol. 104, n. 2, 1998, p. 513. Si veda in proposito anche M.J. OSIEL, La creazione della sovversione nella guerra sporca d'Argentina, in M. FLORES (a cura di), Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo, Mondadori, Milano, 2001, pp. 293318.

quelli che resteranno indifferenti, ed infine gli indecisi"[331]. Era evidente, come sottolineato da Maria Seoane, che "non si cercava la riduzione all'obbedienza degli oppositori, bensì il loro sterminio"[332].

La repressione, condotta con una ferocia senza precedenti, portò, nel giro di pochi anni, al genocidio silenzioso di un'intera generazione: la politica di eliminazione dei c.d. sovversivi venne pianificata in modo sistematico e attuata su "due livelli normativi"[333]: uno visibile e legale e l'altro illegale e parzialmente visibile. Il primo consentiva ai militari, attraverso il rispetto formale delle norme in vigore, di mantenere una certa rispettabilità agli occhi dell'opinione pubblica: la legge n. 21.460 del 1976, infatti, conferiva alle forze armate e di pubblica sicurezza la facoltà di detenere persone sospettate di reati di carattere sovversivo sulla base di mere prove indiziarie, senza la sussistenza di esigenze cautelari e soprattutto senza l'intervento di un giudice che convalidasse l'arresto. Il secondo, invece, realizzava sostanzialmente un apparato repressivo interamente clandestino.

Proprio su quest'ultimo aspetto vale la pena soffermarsi: il crimine più grave di cui si è macchiato il terrorismo di Stato argentino è stato senz'altro la *"desaparición forzada de personas"*.

Paradossalmente, la Guerra Sucia terminò soltanto quando l'esercito intraprese una vera operazione militare: la fallita liberazione delle isole Malvine/Falkands, da 150 anni sotto il governo coloniale britannico, nell'aprile del 1982, lanciata dal generale Leopoldo Galtieri: fu proprio la "guerra de la Malvinas la cuestión decisiva para el régimen militar"507. Dopo la resa, firmata il 14 giugno 1982, il

[331] Frase riportata in I. MORETTI, I figli di Plaza de Mayo, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 18.
[332] M. SEOANE, Argentina. Paese dei paradossi, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 153.
[333] I. TANI, op. cit., p. 699.

regime militare collassò: il consenso di cui aveva goduto si stava indebolendo, poiché cominciava ad apparire chiaro alla popolazione argentina quali terribili metodi erano stati utilizzati a fini repressivi e quanto inutili si fossero dimostrate le riforme in materia economica. La presidenza fu assunta dal generale Reynaldo Bignone, il quale fin dall'inizio del suo mandato cominciò a ragionare in termini di transizione politica: così furono indette libere elezioni alla fine di dicembre del 1982, per l'ottobre del 1983.

## 2. La presidenza Alfonsín

Memoria, verità e giustizia furono da subito, all'indomani della caduta della dittatura, al centro del dibattito pubblico: ne fu una dimostrazione la campagna elettorale del 1983 che legò, in campo politico, la neonata democrazia al rispetto dei diritti umani[334]. I candidati alla Presidenza, ben consapevoli del fatto che tanto più la società reclamava di far luce sui passati abusi quanto più i militari propendevano invece per l'oblio, condannarono immediatamente l'autoamnistia. Tuttavia, il candidato della Unión Cívica Radical, Raul Alfonsín, membro tra l'altro *dell'Asamblea Permanente por los Derechos Umanos* (APDH) fu meno ambiguo del suo principale avversario, il peronista Italo Luder: mentre il primo, all'inizio promise di derogare tale legge e successivamente aggiunse che avrebbe cercato di annullarla per incostituzionalità, il secondo, pur condannandola, affermava che comunque anche derogandola avrebbe avuto effetto vincolante per via del principio della legge più benigna (art. 2 del Codice Penale argentino)[335].

Il 30 ottobre del 1983 Raul Alfonsín vinse a sorpresa le elezioni, nonostante il partito peronista apparisse favorito,

[334] Cfr. E.L.DUHALDE, El estado terrorista argentino, El caballito, Buenos Aires, 1983, p. 143.
[335] Cfr. H. VERBITSKY, Civiles y militares, op.cit.?

ed il 10 dicembre entrò in carica il nuovo governo democratico: secondo molti osservatori il soprendente risultato elettorale era da attribuire alla posizione più decisa dell'esponente radicale, ossia alla manifestata intenzione di processare i militari responsabili dei crimini contro la dignità della persona umana[336]. Nella sua campagna presidenziale, lo stesso Alfonsìn, in una lettera pubblicata il 2 maggio 1983, aveva infatti dichiarato di voler punire gli ufficiali militari che si erano macchiati di gravi violazioni dei diritti umani durante la dittatura. Mostrava, però, l'intenzione di sottoporre a giudizio soltanto i membri delle giunte militari e non le forze armate nel loro complesso: da un lato sembrava non voler inimicarsi i militari, che ancora avevano un notevole peso politico nel Paese e che avrebbero potuto mettere in pericolo la transizione democratica, dall'altro cercava di non scontentare l'opinione pubblica.

Alfonsín, che legò senz'altro il suo successo elettorale alla volontà di fare finalmente giustizia, non deluse le aspettative: il 13 dicembre del 1983 emise due importanti decreti, il n. 157/83 "Juicio a las Juntas y cúpulas guerilleras" e il n. 158/83 "Orden presidencial de procesar a las juntas militares". Quest'ultimo in particolare disponeva il giudizio di nove membri delle prime tre giunte militari[337], da parte del tribunale militare, il Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas; in alternativa, la magistratura ordinaria avrebbe potuto assumere la conduzione del processo, se il rinvio a giudizio non fosse stato disposto entro sei mesi dalla

[336] Cfr. J. MALAMUD GOTI, Terror y justicia; E.F. MIGNONE, Derechos umanos y sociedad; NINO, Juicio al mal absoluto, Emecé Editores, Buenos Aires, 1997; H. VERBITSKY, Civiles y militares, H. VEZZETTI, Pasado y presente, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

[337] Cfr. art. 1 del decreto 158/83: "Sométase a juicio somario ante el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas a los integrantes de la Junta militar que usurpó el gobierno de la Nación el 24 de marzo de 1976 y a los integrantes de las dos juntas militares subsiguientes, Teniente General Jorge R. Videla, Brigadier General Orlando R. Agosti, Almirante Emilio A. Massera, Teniente General Roberto E. Viola, Brigadier General Omar D. R. Graffigna, Almirante Armando J. Lambruschini, Teniente General Leopoldo F. Galtieri, Brigadier General Basilio Lami Dozo y Almirante Jorge I. Anaya".

data del decreto. Erano stati esclusi dal giudizio per direttissima i membri della quarta giunta, presieduta da Bignone: si trattava di una scelta ambigua che prestava il fianco a numerose critiche. Infatti, sebbene avessero avviato il processo di transizione, i militari in questione cercarono di garantire a sé e agli altri l'impunità attraverso l'approvazione della Legge di Pacificazione Nazionale.

Il 25 settembre del 1984, di fronte alla dichiarata impossibilità del Tribunale Militare di decidere entro i termini previsti, la causa venne trasmessa alla Camera Federale d'appello di Buenos Aires.

Il 22 aprile del 1985 iniziò così il c.d. "processo del secolo"[338], conclusosi alcuni mesi dopo con una storica sentenza[339] che riconobbe la colpevolezza degli accusati, con gradi di responsabilità diversi, e condannò all'ergastolo Videla e Massera, presidenti rispettivamente dell'Esercito e della Marina[340].

Alfonsìn si mostrò da subito molto attento alla questione dei diritti umani, tant'è vero che, con il decreto n. 187 del 15 dicembre 1983, istituì la Comisión nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep), con l'obiettivo di chiarire i fatti occorsi durante la dittatura militare e di dare risposte ai parenti delle persone scomparse. Il rapporto finale della commissione, noto come Nunca Más, pubblicato nel settembre del 1984, documentò la sparizione forzata di quasi 9000 persone per mano del governo militare: la Conadep trasmise i risultati delle sue inchieste ai tribunali argentini, i quali, grazie alle informazioni raccolte dalla Commissione si accinsero a incriminare i vertici delle giunte militari responsabili degli abusi. Inoltre, con la legge n. 23.040, approvata il 22 dicembre del 1983, venne dichiarata

[338] A. DI GREGORIO, Epurazioni e protezione della democrazia. Esperienze e modelli di "giustizia post-autoritaria", cit., p. 141.
[339] Il testo integrale della sentenza è consultabile sul sito http://derechos.org/nikzor/arg/causa13/index.html
[340]

incostituzionale ed irrevocabilmente nulla la legge di pacificazione nazionale: essa divenne priva di qualsiasi effetto legale anche nei confronti di coloro ai quali fosse già stata applicata nel breve tempo intercorso dalla sua entrata in vigore, con effetto ex tunc, allo scopo di evitare che potesse essere invocato il principio di ultrattività della legge penale più favorevole al reo. La strategia della repressione penale messa in atto dal governo Alfonsín aveva due direttrici principali: l'idea dell'auto-epurazione - mediante l'assegnazione dei processi alla stessa giustizia militare - e in secondo luogo, l'individuazione di tre livelli di responsabilità521. Già durante la campagna elettorale, infatti, Alfonsín aveva distinto: gli artefici della macchina repressiva, ossia coloro che erano in grado di prendere decisioni e impartivano ordini esecutivi sul piano della repressione illegale; i colpevoli di atti gravi commessi, per crudeltà o perversione, al di fuori degli ordini ricevuti; coloro che avevano semplicemente obbedito ad ordini superiori. Si riteneva che solo gli appartenenti alle prime due categorie dovessero essere sottoposti a giudizio, mentre gli altri erano esclusi in quanto meri esecutori di ordini ritenuti legittimi. Con la legge 23.049 del 1984 il Congresso Nazionale ratificò questa visione, con la riserva che la presunzione di legittimità degli ordini ricevuti cadeva se in esecuzione di essi fossero stati commessi atti particolarmente atroci. Su queste basi, iniziò il primo processo ai membri di un governo militare di tutta la storia sudamericana, secondo per importanza solo a Norimberga. Finalmente il Paese riuscì a confrontarsi con il proprio passato: per la prima volta i terribili eventi della repressione vennero presentati e apertamente additati agli occhi dell'opinione pubblica. Tuttavia, quando il governo tentò di estendere i processi agli ufficiali di grado più basso, questi reagirono organizzando rivolte in diverse parti del paese. Le

pressioni militari continuavano, infatti, ad avere un grosso peso nella politica argentina: l'amministrazione, non potendo rischiare uno scontro aperto con l'esercito che desse luogo ad un nuovo golpe, si piegò alle richieste dei militari ed emanò, in tempi molto rapidi, prima la c.d. Ley de Punto Final, n. 23.492 del 23 dicembre 1986 (legge del punto finale), poi pochi mesi di distanza la c.d. Ley de Obediencia Debida, n. 23.521 del 4 giugno 1987 (legge dell'obbedienza dovuta). Così si istituzionalizzava l'impunità. In particolare, pur non essendo un provvedimento di amnistia generale come desiderato dalle forze armate, la Ley de Punto Final, considerava estinti tutti i reati di tipo politico commessi da militari e poliziotti nel periodo compreso tra il 24 marzo 1976 ed il 10 dicembre 1983 non ancora incriminati fino a quel momento, e fissava il limite di 60 giorni dalla promulgazione della legge, per la presentazione di denunce contro i responsabili di crimini del terrorismo di Stato. La legge non raggiunse, però, lo scopo desiderato, ossia di limitare la punizione degli ufficiali, e paradossalmente produsse l'effetto opposto: nell'arco dei 60 giorni indicati furono presentate centinaia di denunce contro militari e membri della polizia, che contribuirono ad alimentare le tensioni con i militari stessi, tant'è che nell'aprile del 1987, nella settimana di Pasqua, numerosi ufficiali di livello intermedio, chiamati carapintadas524, avviarono un'insurrezione, guidata dal colonnello Aldo Rico e occuparono la più grande guarnigione militare di Buenos Aires. La democrazia, a seguito di questo sollevamento militare, sembrava essere di nuovo in pericolo, motivo che indusse il presidente Alfonsín a cambiare rotta, a scendere a patti con i militari ed accettare le richieste che questi avanzarono: la debole neodemocrazia scelse di dare alla sicurezza la priorità sulla giustizia. Il presidente fece approvare la Ley de Obediencia Debida, che stabiliva la

presunzione, senza possibilità di prova contraria, in favore della maggior parte dei membri delle forze armate e delle forze di polizia argentine, di aver agito, in caso di crimini riguardanti violazioni di diritti umani, in stato di coercizione sulla base di ordini superiori, senza possibilità di opporvi alcuna forma di resistenza o di contestazione. Anche in questo caso non si trattava di un'amnistia: infatti, la legge in questione non estingueva la responsabilità delle violazioni ma, basandosi sulla tripartizione dei casi prevista dalla menzionata legge 23.049, lasciava spazio ad un potere discrezionale dei giudici delle corti nazionali, ancora fortemente conservatrici, nell'individuazione delle ipotesi in cui gli ufficiali avevano legittimamente eseguito quegli ordini. Nemmeno questo provvedimento, che consentiva agli ufficiali di grado inferiore di invocare a propria difesa il fatto che stessero eseguendo degli ordini, pose fine al passato, in quanto era stato sottovalutato il grado di autonomia del potere giudiziario. Al termine del mandato di Alfonsín, nel maggio 1989, erano ancora in corso circa 200 procedimenti, che avanzavano molto lentamente. Alfonsín non aveva mantenuto le promesse di giustizia formulate ai suoi elettori prima di ottenere il mandato e l'impunità dilagante aveva causato un grave senso di sconforto nei familiari delle vittime e nei sopravvissuti ai centri di detenzione.

## 2. La presidenza Menem

Ad Alfonsín succedette nel 1989 Carlos Menem, convinto sostenitore di una politica della riconciliazione. Il secondo periodo della transizione argentina, in netta frattura con il precedente, è riconducibile alla presiden. Mentre la politica di Alfonsín può essere definita "politica della verità", in quanto volta a far luce sugli orrori del passato, attraverso la punizione dei colpevoli, (anche se fu costretta a far retromarcia difronte alla minaccia di un possibile ritorno del regime militare), la politica del presidente Menem può essere definita "politica del perdono". Menem riteneva, infatti, che era venuto il momento di chiudere le ferite aperte nella società argentina dalla dittatura e patrocinò una politica di riconciliazione nazionale. L'amministrazione Menem puntò ad attuare forme di riparazione economica, formalizzate con il decreto n. 70/1991, trasformato in legge n. 24.043/1991 e con la legge n. 24.411/1994, indennizzando con risarcimenti i familiari dei desaparecidos e coloro che erano stati ingiustamente detenuti per ragioni politiche. Anch'egli, però, doveva fare i conti con i militari del vecchio regime, che cercò di "ingraziarsi", affinché non destabilizzassero il suo Governo, alle prese con una difficile situazione economica e con tante riforme istituzionali da realizzare. Menem eliminò, quindi, ciò che essi percepivano come una minaccia: le sanzioni penali, concedendo loro indulti mirati. Il Presidente non optò per l'adozione di un provvedimento generale di amnistia, ma preferì l'emanazione di singoli decreti presidenziali volti alla risoluzione di specifiche situazioni. Il primo decreto di indulto, il n. 1002 del 7 ottobre 1989, che stabiliva venissero "perdonati" gli imputati (oltre 50 alti ufficiali) di 32 processi in corso, fu giustificato da Menem con la necessità di voltare pagina e dimenticare una volta per tutte gli orrori del

passato. Lo stesso giorno erano stati emessi i decreti di indulto 1003, 1004, 1005/89, cui fecero seguito altri tre decreti il 30 dicembre del 1990, che condonarono anche la pena dei condannati Videla, Massera, Viola. In altre parole, il "perdono" consisteva nel blocco dell'attività investigativa per i fatti riguardanti imputati per i quali erano già in corso processi e nella scarcerazione degli alti comandanti fino ad allora in prigione. È evidente la perdita della rilevanza del diritto penale a seguito dell'adozione di questi provvedimenti, tant'è che "a metà degli anni Novanta nessun militare coinvolto nella dittatura si trovò più a dover rispondere alla giustizia per crimini commessi"529. Stesso tipo di atteggiamento hanno assunto i successori di Menem, Fernando de la Rua, eletto nel 1999, e Eduardo Duhalde, eletto nel 2002: benché contrario alle punizioni, il governo si è sempre mostrato disponibile ad una politica di risarcimenti ed ha anche sostenuto il "diritto di sapere".

## 3. La presidenza Kirchner

Dopo una serie di presidenze ad interim, con la dimissione di tre presidenti nel giro di poco tempo, la grande svolta nella transizione argentina, in totale rottura con le amministrazioni precedenti, arriva nel 2003 con l'elezione del presidente Nestor Kirchner, il quale ha subito mostrato un atteggiamento favorevole alla punizione dei militari ed al loro ridimensionamento politico. L'atteggiamento di Kirchner è strettamente legato a quello delle organizzazioni per i diritti umani, più inclini ad un approccio repressivo che riconciliativo. È importante sottolineare che la spinta a celebrare finalmente i processi dei militari responsabili della dittatura sia provenuta dall'esterno: dal diritto internazionale ed, in particolare, dall'operato della giurisprudenza della Corte Interamericana per i diritti umani di San José in Costa

Rica (CIDH)[341]. Quest'organo è stato l'attore principale, a livello di scelte politiche e giudiziarie in tema di transizione[342]. Grazie a due importantissime sentenze, il celebre caso Simón vs. Argentina, deciso il 6 marzo 2001534, ed il caso Barrios Altos vs. Perù, deciso il 14 marzo 2001535, è stato possibile che cominciassero a maturare le condizioni per la rimozione dell'impunità dei militari. Per la prima volta, nel caso Simón, un giudice argentino del Tribunale penale di Buenos Aires, Gabriel Cavallo, dichiarò l'incostituzionalità delle leggi del punto finale e dell'obbedienza dovuta, e il loro contrasto con gli obblighi internazionali dell'Argentina, in quanto firmataria della "Convenzione internazionale sull'imprescrittibilità dei crimini di guerra e lesa umanità"[343] del 1968. Nel caso Barrios Altos, invece, la Corte Interamericana dichiarò l'incostituzionalità e, pertanto, l'inefficacia di qualunque disposizione di diritto interno del Perù - amnistie, prescrizioni, indulti ecc. - che fosse di ostacolo alla condanna per gravi violazioni dei diritti umani, e per la prima volta ordinò la riapertura di un processo concluso senza la condanna degli imputati, con sentenza passata in giudicato. Nonostante quest'ultimo caso riguardasse soltanto il Perù, ben presto i tribunali di altri stati, in primo luogo proprio quelli dell'Argentina, lo utilizzarono come

[341] La Corte interamericana dei diritti dell'uomo, che ha sede a San José, in Costa Rica, è l'Istanza competente per le controversie relative all'applicazione e alle eventuali violazioni della Convenzione interamericana sui diritti dell'uomo del 1969, conosciuta anche come il Patto di San José, ratificata dalla maggioranza degli Stati membri dell'Organizzazione degli Stati Americani, tra cui l'Argentina. Circa la organizzazione della Corte, la sua competenza, funzioni e procedura cfr. il testo della convezione rinvenibile sul sito http://unipdcentrodirittiumani.it/it/strumenti_internazionali/Convenzione-americana-sui-diritti-umani1969/84

[342] G. FORNASARI, op. cit., p. 76.

[343] Ratificata il 14 agosto 2003 con decreto n. 579/2003 (Determina adherir a la Convención sobre la Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y de los Crímenes de Lesa Humanidad adoptada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas y aprobada por la Ley24.584).

precedente vincolante[344]537. Anche nel caso Simón, nonostante la sua efficacia fosse limitata al caso in giudizio, la questione era di tale rilevanza che fu sottoposta all'attenzione della Corte Suprema Argentina, la quale il 14 giugno 2005, dopo quattro anni dalla dichiarazione del giudice di primo grado Cavallo, confermò la sentenza e dichiarò l'incostituzionalità delle due leggi del punto final e dell'obediencia debida. Già a livello nazionale, nell'agosto 2003, il presidente Kirchner aveva spinto il Congresso a votare per l'annullamento delle due leggi con la Ley n. 25.779, promulgata il 2 settembre del 2003. Pertanto, è stato possibile riaprire i processi nei confronti di coloro che avevano beneficiato dei provvedimenti di impunità in virtù dei precedenti regimi e, allo stesso tempo, muovere nuove accuse contro coloro che si sono macchiati di crimini di guerra e violazioni di diritti umani. I giudici nazionali, opponendosi all'impunità creata mediante leggi e decreti delle amministrazioni precedenti a quella di Kirchner e ripartendo proprio dall'attenzione data alle vittime, hanno contribuito alla riconciliazione, grazie all'appoggio delle istituzioni internazionali, in particolare della Corte interamericana. Dopo la sentenza della Corte suprema argentina del 2005 sono iniziati i processi per i reati compiuti all'epoca della dittatura: ad oggi sono state già emanate alcune importanti sentenze di condanna. C'è da dire, però, che senza l'indebolimento progressivo del potere militare, non ci sarebbe stato un ambiente favorevole al consolidamento democratico.

[344] Sul punto vedi E. MALARINO, Acerca de la pretendida obligatoriedad de la jurisprudencia de los órganos interamericanos de protección de derechos humanos para los tribunales judiciales nacionales, in K. AMBOS, E. MALARINO, G. ELSNER (a cura di), Sistema interamericano de protección de los derechos humanos y derecho penal internacional, Tomo II, Konrad Adenauer-Stiftung e V., Berlin-Montevideo-México, 2011, pp. 425 ss.

## 4. La CONADEP

Le Commissioni per la verità hanno svolto un ruolo importantissimo nelle transizioni democratiche di molti Paesi dell'America Latina[345]:

Quando, nel dicembre del 1983, Raul Alfonsín vinse a sorpresa le prime elezioni democratiche all'indomani della caduta della Giunta Militare, si trovò di fronte un Paese lacerato dalle tensioni e profondamente diviso al proprio interno. Le associazioni per la difesa dei diritti umani, non avendo fiducia nella giustizia[346], cominciarono a chiedere l'istituzione di una commissione d'inchiesta bicamerale che facesse luce sui terribili anni della dittatura. Anche i partiti di centro destra, i peronisti e alcuni settori del governo di Alfonsín appoggiarono tale richiesta[347]. Il neoeletto Presidente, spaventato dalla possibilità che una commissione parlamentare potesse mostrarsi

---

[345] Sulle transizioni latino-americane si veda: E. GROISMAN (a cura di), El Derecho en la transición de la dictadura a la democracia: La experiencia en América Latina, Vol.1, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1990; G. O'DONNEL, P. SCHMITTER, L. WHITEHEAD (a cura di), Transiciones desde un gobierno autoritario, Tomo 2 América Latina, Paidós, Buenos Aires, 1988. Si ricorda che, nel panorama latinoamericano, la prima Commissione per la verità fu creata in Ecuador nel 1979, seguirono l'esempio il Perù nel 1980, la Bolivia e l'Honduras nel 1982, l'Argentina nel 1983, El Salvador nel 1984, l'Uruguay e il Brasile nel 1985, il Guatemala nel 1985, il Paraguay e Panama nel 1989 e infine il Cile nel 1990. In alcuni casi l'istituzione di tali commissioni fu un'iniziativa dei nuovi governi (Argentina e Cile), in altri fu promossa dalla società civile e dalle organizzazioni per la tutela dei diritti umani (Uruguay e Paraguay), in altri ancora derivò dall'accordo con le organizzazioni internazionali (El Salvador e Guatemala). Cfr. P. FUNES, Nunca más. Memorias de las dictaduras en América latina. Acerca de las comisiones de verdad en el Cono Sur, in B. GROPPO, P. FLIER (a cura di), La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay, Ed. Al Margen, La Plata, 2001.

[346] Così ricorda Meijide: "Nadie creía que pudiera haber alguna posibilidad de justicia, porque Luder había aceptado la autoamnistía. Los organismos pedíamos la comissión bicameral para que hubiera una condena moral y política. Ni se contaba con que fuera a haber una condena en serio". O. MUINO, Alfonsín. Mitos y verdades del padre de la democracia, Penguin Random House Grupo Editorial Argentina, 2013.

[347] E.JELIN, 1995, "La política de la memoria: el movimiento de Derechos Humanos y la construcción de la democracia en Argentina", p.128, en C. Acuña; I. González Bombal, et. al., Juicio, castigos y memorias, Derechos Humanos y justicia en la política Argentina, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 101–146. 1995; La Prensa, 31 de octubre de 1983, Piden se constituya una Comisión Investigadora Parlamentaria", solicitada del conjunto de los organismos de Derechos Humanos, p.6.

eccessivamente severa con i militari[348] e causare così nuovi dissapori, scelse di istituire il 15 dicembre 1983 una commissione extraparlamentare, formata da personalità autorevoli, provenienti dalla società civile. Nacque così la Commissione per la verità argentina, che prese il nome di Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep)[349].

Il decreto 187/83[350] stabiliva, all'art.5, che la Commissione sarebbe stata composta di 16 membri e all'art. 6 che entrambe le Camere del Congresso Nazionale sarebbero state invitate a designare tre membri ciascuna. In realtà, i membri effettivi della commissione furono tredici, dodici uomini ed una donna: di questi, dieci[351] erano stati nominati dal Presidente Alfonsín, tra le personalità indipendenti, mentre tre[352] (appartenenti al partito del presidente Unión Cívica Radical) erano stati eletti dalla Camera dei Deputati il 6 marzo 1984 come previsto dal decreto (anche il Senato del Congresso Nazionale avrebbe dovuto inviare tre rappresentanti, ma non lo fece). Furono scelte persone di indiscusso prestigio pubblico, attive nel campo della difesa dei diritti umani e rappresentative

---

[348] C.NINO, 1997, Juicio al mal absoluto. Los fundamentos y la historia del juicio a las juntas del proceso, Emecé, Buenos Aires, p. 112 e 119.

[349] Vedi I. TANI, L'esperienza della commissione nazionale sulla scomparsa di persone in Argentina, in F. FRANCIONI, M. GESTRI, N. RONZITTI, T. SCOVAZZI (a cura di), Accesso alla giustizia dell'individuo nel diritto internazionale e dell'Unione Europea, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 697-746; E. CRANZEL, Argentina's National Commission on the Disappearance of Persons: Contribution to Transitional Justice, in "The International Journal of Transitional Justice", vol. 2, issue 2, 2008, pp. 173-191.

[350] Il testo del decreto, pubblicato nel Bollettino Ufficiale il 19 dicembre 1983, è reperibile sul sito http://www.derechos.org/ddhh/arg/ley/conadep.txt

[351] Si trattava di Ernesto Sábato, famoso scrittore, Eduardo Rabossi, avvocato e consigliere presidenziale, Gregorio Klimovsky, epistemologo e membro dell'Assemblea Permanente per i diritti umani (APDH), Hilario F. Long, ex rettore dell'Università di Buenos Aires, Marshall Meyer, rabbino e membro dell' APDH, Ricardo Colombres, ex ministro della giustizia, Jaime De Nevares, obispo e membro dell'APDH, Magdalena Ruiz Guiñazú, giornalista impegnata nella difesa dei diritti umani, René Favaloro, cardiocirujano e il pastore protestante Carlos Gattinoni, membro dell'APDH e del Moviemento Ecumenico per i diritti umani (MEDH). Vedi E. CRANZEL, Politicas de la memoria en Argentina. La historia del informe nunca más, p. 9.

[352] I parlamentari erano Santiago López, defensor de presos políticos e deputato nazionale per Chubut, Hugo Piucill, membro dell'APDH e deputato nazionale per Río Negro e Horacio Huarte, avvocato, deputato per la provincia di Buenos Aires. Vedi E. CRANZEL, Politicas, nota 10, p.9.

dei vari settori della società: così si garantì la credibilità e l'obiettività di tale organismo.

Il personale amministrativo della Commissione, invece, era composto da circa sessanta persone, tra funzionari, giuristi e membri della P.A., tutti argentini e per la maggior parte volontari. La Commissione fu presieduta dal noto scrittore Ernesto Sábato, eletto presidente all'unanimità il 26 dicembre 1983 ed ebbe sede nel Centro Cultural San Martín nella città di Buenos Aires. Furono create cinque segreterie con compiti diversi per rendere più efficace, coordinato e celere il lavoro: una segreteria per la raccolta delle denunce, una per la documentazione ed elaborazione dei dati, una per i procedimenti complementari, una per i procedimenti legali ed infine una segreteria amministrativa[353].

Fin da subito fu chiaro a tutti il mandato della Commissione, creata "para el esclarecimiento de los hechos relacionados con la desaparición de personas ocurridos en el país, averiguando su destino o paradero como así toda otra circumstancia relacionada con su localización"[354]. Essa, infatti, "recibirá denuncias sobre esos hechos para remitirlos a la justicia cuando de ellos surgiera la comisión de delitos"[355]. Come precisato anche da Ernesto Sabato, presidente della stessa: "La nostra Commissione non è stata creata per giudicare, perché tale missione compete ai giudici, ma per indagare sulla morte degli scomparsi ('*desaparecidos*') durante questi anni bui della vita nazionale"[356].

Nello specifico, l'art. 2 del decreto istitutivo, definiva con precisione le funzioni della Conadep: il potere di raccogliere denunce e prove concernenti le sparizioni, (e nel caso si facesse questione della commissione di reati, di riferirle

[353] CONADEP, Nunca Más. Rapporto della Commissione Nazionale sulla Scomparsa di Persone in Argentina, EMI, Bologna, 1986, p. 500.
[354] Vedi art. 1 decreto 187/83.
[355] Vedi art. 1 decreto 187/83.
[356] Tali parole sono riportate nel prologo della relazione finale: vedi CONADEP, p.5.

immediatamente alla magistratura), di accertare la sorte o di contribuire alla localizzazione degli scomparsi, di individuare la collocazione dei bambini che erano stati rapiti e a cui era stata cambiata l'identità, di denunciare alla magistratura furti o distruzioni di documenti rilevanti, tutto allo scopo di consegnare un rapporto finale entro 180 giorni (che poi furono estesi a 270).

La Commissione lavorò senza sosta dal 16 dicembre 1983 al 20 settembre 1984, giorno in cui rese pubblico il suo rapporto finale, chiamato Nunca más (Mai più). Nonostante le numerose difficoltà incontrate nella ricerca della verità, la CONADEP raggiunse risultati straordinari ed andò ben oltre le aspettative dell'Esecutivo: certificò la scomparsa di ben 8960 persone, anche se tale numero non poteva considerarsi né esaustivo né definitivo[357], e l'esistenza di 340 centri clandestini di detenzione, diretti da alti ufficiali delle forze armate, sparsi per il paese (nelle province di Buenos Aires, Córdoba, Tucumán, Mendoza, Formosa e Santa Fe).

Infatti, grazie soprattutto all'aiuto delle associazioni per la difesa dei diritti umani, raccolse migliaia di nuove testimonianze soprattutto nelle zone periferiche delle grandi città e nell'interno del Paese, dove minori in passato erano state le segnalazioni: basti pensare che il 64% delle denunce giunte alla Conadep proveniva dai piccoli centri[358]. Molto importanti furono anche le dichiarazioni dei testimoni involontari e dei sopravvissuti, le quali, unite alle rare ammissioni da parte dei militari[359], fornirono un quadro sempre più preciso e allarmante della violenza sistematica perpetrata dal regime[360]: tutto il materiale venne classificato in base ai singoli centri clandestini.

---

[357] In realtà la cifra reale era molto più elevata, ma la Conadep preferì rendere pubblici solo certi dati.

[358] I. IZAGUIRRE, 1992, Los desaparecidos, recuperación de una identidad expropiada, Cuaderno 9, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, p.41.

[359] Clarín, 14 marzo 1984: 6. "Denuncia de militares sobre desaparecidos".

[360360] Emilio Crenzel fa notare che proprio la decisione statale di operare, su vasta scala, un vero e proprio sterminio, in forma clandestina, degli oppositori politici connotò la dittatura argentina rispetto a tutte le altre del Cono Sud dell'America Latina. "En primer lugar, objetivó una decisión

Ancora una volta ci si scontrava, però, con il tentativo della passata dittatura di cancellare ciò che era successo: non solo la documentazione concernente i detenuti del regime era stata distrutta in base al decreto n. 2726 del 1983, emanato dall'ex presidente Reynaldo Bignone, così come innumerevoli centri clandestini, ma i militari si rifiutarono, nella maggior parte dei casi, di collaborare. Furono inviati dei questionari agli ex funzionari statali, che avevano ricoperto cariche nelle forze armate o di sicurezza ed erano in possesso di informazioni di fondamentale importanza: pochissimi risposero e nessuno offrì elementi utili a far luce sui fatti accaduti, a riprova del fatto che il funzionamento di una commissione per la verità possa risultare notevolmente compromesso dalla mancanza di collaborazione da parte degli organi istituzionali e degli ex-funzionari di Stato[361].

Le difficoltà maggiori riguardavano proprio i centri clandestini di detenzione, la cui identificazione si dimostrava essenziale per avvalorare le tesi di testimoni e sopravvissuti: la Commissione ne ispezionò circa cinquanta in tutto il Paese sebbene il personale militare o di polizia cercasse di impedire le ispezioni, negasse o omettesse di fornire dati di cui era a conoscenza[362]. I riscontri forniti nelle denunce erano però inoppugnabili: solo chi aveva avuto la sfortuna di trovarsi lì come prigioniero o chi vi aveva lavorato poteva conoscere simili dettagli. In fondo, "todas las unidades policiales o militares

---

estatal de exterminio. En segundo lugar, suspuso el ejercicio clandestino d ela muerte politica". E: CRENZEL, Politicas, p.4. Ne fu il segno distintivo la pratica sistematica delle sparizioni forzate: ciò appare evidente in base anche al confronto dei dati numerici emersi dalle indagini negli altri Paesi: "la CONADEP registró en 1984 8.960 casos de desaparición forzada de personas. Los organismos de derechos humanos postulan la existencia de 30 mil desaparecidos. En Uruguay predominó la prisión prolongada y la mayoría de los cien casos de desaparición sucedió en territorio argentino; en Chile dos tercios de las víctimas fatales de la dictadura fueron asesinados de forma pública mientras los desaparecidos representan el 33% restante ; en Brasil y Bolivia se registraron un centenar de desaparecidos" (Arquidiócesis de San Pablo, 1985; Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1991; Servicio, Paz y Justifica de Argentina [SERPAJ], 1989). E. CRENZEL, El relato canónico de las depariciones en Argentina, p.48..

[361] I.TANI, p.716.

[362] Clarín, 1 marzo 1984: 8. "Verifican la existencia de una cárcel".

podían ser convertidas en lugares secretos de cautiverio por decisión de sus jefes, probando el carácter sistemático del terrorismo de Estado"[363].

La Commissione non si è limitata ad indagare le atrocità commesse dai militari, ad identificare vittime e colpevoli: essa ha fornito un racconto corale di quei terribili anni. Ha avuto il merito di ricostruire la storia recente dell'Argentina e soprattutto di dare il giusto spazio alle vittime e ai loro familiari, attraverso il pubblico riconoscimento del loro dolore[364].

Lo stretto legame tra la Conadep e i familiari delle vittime, nonché i sopravvissuti, si manifestò nel programma televisivo Nunca más, durante il quale la Commissione, nonostante le pressioni contrarie dei militari, diede conto dei suoi risultati finali. Nel proprio discorso introduttivo il Ministro degli Interni Antonio Tróccoli sottolineò che si era dato inizio alla violenza a causa della sovversione e del terrorismo ("la subversión y el terrorismo") paragonati al terrore di Stato, ribadì, in sintonia con i decreti di Alfonsín, che si sarebbe proceduto a giudicare "las altas responsabilidades de quienes desataron la violencia" e richiamò tutti al nunca más. Il resto del programma fu segnato dalla presenza dei familiari degli scomparsi e dei sopravvissuti: in particolare, le Madres e le Abuelas de Plaza de Mayo, reclamarono "juicio y castigo a todos los culpables" proprio per garantire il nunca más. Il programma fu visto da 1.600.000: la voce delle vittime raggiunse finalmente un uditorio più vasto[365].

Si mise in evidenza così, come notato da Emilio Crenzel[366], la differenza tra due modi di concepire il mai più: mentre il ministro del Governo Alfonsín lo associò alla punizione dei più alti gradi militari e dei guerriglieri, gli attivisti

---

[363] Intervista di Emilio Crenzel ad Alberto Mansur, Segretario de Asuntos Legales della CONADEP, Buenos Aires, 1 settembre 2004, riportata in E. CRENZEl, Politicas, p. 10.
[364] I.TANI, p. 721.
[365] Somos, 13 de julio de 1984, año VIII, Nº 408, 6–11. "Sábato enfrentó a Alfonsín. El shock de Nunca Más.
[366] E. CRENZEL, Politicas, p. 11.

per i diritti umani lo collegarono alla giustizia e al castigo generalizzato di tutti i colpevoli.

Ciò ebbe inevitabilmente ripercussioni sul rapporto finale della Conadep, il quale oltre a rappresentare una nuova verità pubblica, doveva aiutare il difficile cammino della giustizia: la Commissione, nonostante le pressioni, decise di trasmettere le testimonianze e le prove raccolte al tribunale militare, solo nel caso in cui gli stessi autori delle denunce avessero dato la loro autorizzazione, mentre non vi erano limiti per i tribunali civili. Si lasciò così ai denuncianti la facoltà di scegliere il destino delle loro segnalazioni[367].

Inoltre, anche se il decreto istitutivo nulla affermava in proposito, i nomi dei 1351 militari accusati dalle testimonianze raccolte furono omessi dal rapporto, affinché la giustizia potesse pronunciarsi sulla loro colpevolezza senza condizionamenti di sorta: la lista dei loro nomi fu poi inviata al Presidente Alfonsín, tuttavia venne trasmessa clandestinamente alla stampa argentina e rapidamente pubblicata dai principali quotidiani nazionali[368]. La relazione finale della Conadep ha finalmente stabilito la verità storica di uno dei periodi più bui per l'Argentina e soprattutto ha costituito una prova fondamentale nei processi celebrati in seguito[369], a riprova del fatto che le Commissioni verità ed il sistema giudiziario possono operare in sinergia, senza escludersi a vicenda[370]. Infatti, a poco più di un anno dalla conclusione del lavoro della Commissione la giustizia argentina,

---

[367] CONADEP, acta 30, 26/6/1984: 117, acta 4, 3/1/1984: 8 y 9, acta 9, 31/1/1984: 24, acta 14, 6/3/1984: 47, acta 19, 10/4/1984: 75, acta 32, 10/7/1984: 124–127 y acta 33, 17/7/1984: 128–132.

[368] I. TANI, op. cit., p. 716.

[369] "La Comisión daba conferencias de prensa junto a ellos [los testigos] ofreciendo una nueva verdad pública sobre los hechos y elevaba las pruebas a la Justicia".E. CRENZEL, Politicas, p. 11. Cfr. anche P.D. EIROA, Dalla Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas alla stagione processuale. Sul fine della giustizia penale, in "Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale", vol. V, n. 2, 2008, p. 57.

[370] P.P. PORTINARO, I conti con il passato. Vendetta, amnistia, giustizia, Feltrinelli, Milano, 2011, pp. 191-192.

con la storica sentenza del 9 dicembre 1985, condannò i membri delle giunte militari.

Le associazioni per i diritti umani, proprio perché temevano un alto numero di rinunce a causa della paura di vendette e ritorsioni, suggerirono di includere nel Rapporto Finale alcune raccomandazioni. Sábato accettò di buon grado[371]: si resero espliciti, da un lato, la richiesta al Potere Giudiziario di rendere più agili le procedure investigative e di verifica delle denunce ricevute dalla Commissione, dall'altro, l'invito rivolto al Governo affinché continuasse l'attività giudiziaria e venissero emanate le norme necessarie a fornire assistenza economica (borse di studio, assistenza sociale, posti di lavoro) ai figli e ai familiari delle vittime[372].

Al termine del suo lavoro, il 20 settembre del 1984, la Commissione consegnò al presidente Alfonsín una voluminosa relazione di circa 50.000 pagine, denominata Nunca Más ("Mai più")[373], composta da 7380 fascicoli. Il rapporto finale è senz'altro "el relato canónico sobre las desapariciones ocurridas en el país"[374], ma ad un esame più attento mostra la sua vera natura di "artefacto político que, exento de tensiones, expuso la perspectiva oficial del gobierno de Alfonsín sobre la violencia política y las desapariciones"[375], in perfetta sintonia con la neonata cultura dei diritti umani. Moltissimi elementi concorrono a dimostrare la tesi di Emilio Crenzel[376], noto studioso occupatosi a lungo del tema[377].

---

[371] Cfr. CONADEP, op. cit., Capitolo VI – Raccomandazioni, pp. 524-525.
[372] Cfr. CONADEP, pp.524-525.
[373] El lema "Nunca Más", que los miembros de la CONADEP recuerdan fue aceptado sin oposición para titular el informe[…]". Interviste a Raúl Aragón, Gregorio Klimovsky, Graciela Fernández Meijide, Alberto Mansur, Magdalena Ruiz Guiñazú, y Eduardo Rabossi, E. CRENZEL, Politicas, p.12.
[374] E. CRENZEL, La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina. Buenos Aires: Siglo XXI Editore, 2008.
[375] E. CRENZEL, El relato canónico de las desapariciones en Argentina: El informe nunca más, 2008, p. 48.
[376] "Como se mostró, la investigación de la CONADEP supuso la confluencia de los esfuerzos de los organismos de derechos humanos y el gobierno de Alfonsín. Como expresión de ello, el informe Nunca Más articuló la lectura de este gobierno sobre el pasado de violencia política y la narrativa

Innanzitutto, balzano agli occhi l'evidente parallelismo con "la teoria dei due demoni"[378] e la mancata storicizzazione del conflitto e delle sue radici.

In primo luogo, si avvalora, secondo Crenzel, una sequenza dei fatti opposta a quella radicata nell'immaginario rivoluzionario, che giustificava la violenza popolare ("violencia popular") come risposta alla violenza del sistema ("violencia del sistema"): in altre parole si adotta l'interpretazione castrense, che riteneva l'azione dello Stato un freno necessario alla guerriglia[379]. Si limita, quindi, la responsabilità politica di quanto accaduto ai due attori principali, la guerriglia e le Forze Armate.

---

humanitaria forjada por los denunciantes del crimen durante la dictadura". E. CRENZEl, Politicas, p.13.

[377] Nel corso degli anni il rapporto finale Nunca Más è stato oggetto di molti studi soprattutto da due punti di vista: il suo impatto sulla giustizia transizionale e i suoi effetti sulla rappresentazione delle violazioni dei diritti umani in termini di continuità o cambiamento. Per il primo punto cfr. Barahona de Brito, A., 2001, "Truth, Justice, memory and democratization in the Southern Cone", en P. Aguilar, A. Barahona de Brito y C. Enríquez (Eds.), The Politics of Memory: Three Decades of Transitional Truth and Justice, Oxford University Press, Oxford, pp. 119–160; Funes, P., 2001, "Nunca Más. Memorias de las dictaduras en América latina", en B. Groppo y P. Flier (comps.), La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay, Al Margen, La Plata, pp. 43–61; Hayner, P., 1994, "Fifteen Truth Commissions 1974 to 1994 a comparative study" en Human Rights Quarterly, Vol. 16, número 4, noviembre, The Johns Hopkins University Press, pp. 597–655; Hayner, P., 2001, Unspeakable Truth. Confronting State Terror and Atrocity, Routledge, Nueva York; Grandin, G., 2005, "The Instruction of Great Catastrophe: truth commissions, national history, and state formation in Argentina, Chile and Guatemala" en American Historical Review, Vol. 110, número 1, pp. 46–67; Marchesi, A., 2001, Las lecciones del pasado, memoria y ciudadanía en los informes Nunca Más del Cono Sur, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo. Per il secondo punto cfr. Basile, T., 1989, "Aproximaciones al 'testimonio sobre la desaparición de personas' durante la dictadura militar y la democracia argentinas", en Cuadernos Angers, Año 2, No. 2, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, pp. 45–63; Corralini, J; Di Iorio, E; Lobo, A. y Pigliapochi, J., 2003, Políticas de memoria: el Nunca Más, inédito, Buenos Aires; González Bombal, I. y Landi, O, 1995, "Los derechos en la cultura política", en C. Acuña; I. González Bombal, et. al., Juicio, castigos y memorias. Derechos Humanos y justicia en la política Argentina, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 147–192; Vezzetti, H., 2002, Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

[378]

[379] E. CRENZEL, El relato, p. 50. Crenzel fa notare anche che così la Conadep smentisce nei fatti quanti la accusano di omettere o esaltare la violenza guerrigliera. E. CRENZEL, El relato, p. 50

La violenza politica è così presentata come il prodotto di due estremi ideologici: "...a los delitos de los terroristas, las Fuerzas Armadas respondieron con un terrorismo infinitamente peor que el combatido, porque desde el 24 de marzo de 1976 contaron con el poderío y la impunidad del Estado absoluto, secuestrando, torturando y asesinando a miles de seres humanos"[380]. Ne deriva solo una differenza qualitativa tra i metodi usati dalle due parti in conflitto, differenza che poggia sull'impunità garantita ai militari dal fatto di essere un "estado del estado": las desapariciones sono finalmente qualificate come crimine e se ne addossa interamente la colpa alla dittatura.

In secondo luogo, sebbene menzioni anche le scomparse avvenute durante il Governo di Isabel Perón, non le collega alla pratica adottata successivamente dalla Giunta: la sua periodizzazione istituzionale della violenza si basa sulla dicotomia democrazia-dittatura e si concentra sugli anni successivi al 1976[381]. Si evita accuratamente ogni analisi del contesto in cui matura il golpe e soprattutto si tralasciano le responsabilità del governo peronista, delle Forze Armate, della società politica e civile per le sparizioni antecedenti l'instaurarsi della dittatura di Videla.

Si procede anzi ad un'assoluzione piena della società nel suo complesso, la quale assume, a causa degli effetti del terrore, una posizione doppia, però sempre innocente: è una vittima potenziale della repressione e, al tempo stesso, un'osservatrice esterna, che ne giustifica l'orrore. Ciò è dovuto all'ampiezza e all'imprevedibilità dell'azione dei militari. Si legge, infatti, nel Rapporto Finale:

"En cuanto a la sociedad, iba arraigándose la idea de la desprotección, el oscuro temor de que cualquiera, por inocente que fuese, pudiera caer en aquella infinita caza de brujas,

[380] CONADEP, p. 7.

[381] "En paralelo, al delimitar la responsabilidad dictatorialen las desapariciones, el informe recorta el pasado y delimita su objeto: lo actuado por las Fuerzas Armadas tras el golpe de Estado de 1976". E. CRENZEL, El relato, p. 48.

apoderándose de unos el miedo sobrecogedor y de otros una tendencia consciente o inconsciente a justificar el horror: «Por algo será», se murmuraba en voz baja, como queriendo así propiciar a los terribles e inescrutables dioses, mirando como apestados a los hijos o padres del desaparecido"[382].

Nella descrizione che, nel Prologo, la Conadep fa della propria comunità nazionale, l'aspetto più evidente è senz'altro la totale estraneità alla violenza politica[383]: il fatto che molti settori della società civile appoggiarono consapevolmente o inconsapevolmente la dittatura viene ricondotto solo ed esclusivamente alla paura, come a voler ignorare che alla base del sostegno alla lotta antisovversiva vi fosse la difesa di meri interessi economici o di convinzioni ideologiche. Infatti, non si menzionano mai le grandi imprese economiche o la dirigenza politica o sindacale[384]. Appare quantomeno singolare allora la scelta di parlare nel corpus del Nunca Más di una responsabilità condivisa tra gli esecutori materiali delle sparizioni e altri gruppi sociali. In particolare si enfatizza la complicità del potere giudiziario, delle autorità educative, dei direttori di fabbrica e delle imprese stesse: ad esclusione del primo, però, la collaborazione degli altri con le Forze Armate è presentata sempre come episodica ed eccezionale. Nei riguardi della Chiesa cattolica poi l'atteggiamento è ambiguo: da una parte si sottolinea il ruolo di denuncia svolto dall'Episcopato Argentino che condannò reiteratamente la repressione e qualificò come peccato i metodi impiegati, dall'altro, si lamenta il fatto che

---

[382] CONADEP, p. 9.

[383] Crenzel parla di "un "nosotros"externo al ejercicio de la violencia y al terror de Estado". E. CRENZEL, El relato, p. 50.

[384] Giova ricordare che gli imprenditori avevano appoggiato il Golpe del 1976 e la lotta antisovversiva, e che insieme ai principali dirigenti politici e sindacali avevano definito l'arrivo in Argentina della Commissione dei Diritti Umani della OEA, incaricata di indagare sulle violazioni dei diritti umani denunciate, un'ingerenza straniera negli affari del paese. Protestarono pochissimo, anche quando la dittatura li convocò nel 1980 per un "dialogo politico" e non assunsero nessun impegno di denuncia, anzi accompagnarono la volontà di dimenticare del regime o al massimo lo invitarono a verificare quanto accaduto. I partiti politici mantennero questo atteggiamento, nonstante la consegna nel 1980 del premio Nobel per la pace a Adolfo Pérez Esquivel, fondatore P. 51 FINIRE Crenzel EL informe

alcuni membri del clero consentirono o avvallarono con la loro presenza e con il loro silenzio l'operato dei militari, se non addirittura ne fornirono esplicite giustificazioni[385].

Di pari passo con la deresponsabilizzazione della società civile si procede ad una riconfigurazione dell'universo delle vittime, colpevolizzate per anni dalla Giunta e stigmatizzate come nemici pubblici. Sulle orme del racconto degli anni della dittatura fatto proprio dalle associazioni in difesa dei diritti umani, la Conadep presuppone la condizione di vittime innocenti di tutti gli scomparsi e ne evidenzia l'estraneità alla guerriglia[386]. Tanto è vero che nella maggior parte delle testimonianze raccolte (circa il 64% del totale) il Rapporto Finale si limita a citare i nomi; nel 16% parla di "persone o esseri umani"; in un altro 16% li presenta come "sequestrati, detenuti, scomparsi, presi o prigionieri" e solo nel 3% ne menziona la militanza[387]. Così la denuncia del dramma dei desaparecidos viene completamente depurata dal conflitto politico per fondarsi interamente sulla condizione di essere umano delle vittime, sul carattere universale dei diritti violati[388]. Da qui deriva di sicuro la qualificazione della sparizione forzata come "crimine di lesa umanità".

Anzi, sebbene tra i desaparecidos compaiano persone di diversa età, cultura, estrazione sociale e occupazione, l'unico tratto comune è rintracciato volutamente nel non aver niente a che fare con la violenza guerrigliera.

Si tratta di:

---

[385] CONADEP, 1984, pp. 259, 379 e 397.

[386] Ne sono una dimostrazione anche le parole usate per descrive le vittime: infatti, nel secondo capitolo del Rapporto Finale Nunca más intitolato "Victimas" (vittime) compaiono come sottotitoli "Niños desaparecidos y mujeres embarazadas", "Adolescentes", "La familia como víctima", "La represión no respetó inválidos ni lisiados" a sottolineare il loro essere indifese e innocenti. CONADEP, 1984, pp.345-346. Cfr. Crenzel El informe, p. 52.

[387] J. CORRALINI, E. DI IORIO, A.LOBO e J. PIGLIAPOCHI, Políticas de memoria: el Nunca Más, Inédito, Buenos Aires, 2003.

[388] M. NOVARO & V. PALERMO, La dictadura militar 1976/1983. Del golpe de Estado a la restauración democrática, Colección Historia Argentina, 9, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 489.

"[]...gente que propiciaba una revolución social hasta adolescentes sensibles que iban a villas-miseria para ayudar a sus moradores. Todos caían en la redada: dirigentes sindicales que luchaban por una simple mejora de salarios, muchachos que habían sido miembros de un centro estudiantil, periodistas que no eran adictos a la dictadura, psicólogos y sociólogos por pertenecer a profesiones sospechosas, jóvenes pacifistas, monjas y sacerdotes que habían llevado las enseñanzas de Cristo a barriadas miserables. Y amigos de cualquiera de ellos, y amigos de esos amigos, gente que había sido denunciada por venganza personal y por secuestrados bajo tortura. Todos, en su mayoría inocentes de terrorismo o siquiera de pertenecer a los cuadros combatientes de la guerrilla, porque éstos presentaban batalla y morían en el enfrentamiento o se suicidaban antes de entregarse, y pocos llegaban vivos a manos de los represores"[389].

Come a dire che i perseguitati furono coloro che lottarono contro le ingiustizie e le disuguaglianze, si opposero alla dittatura o cercarono di migliorare la società in cui vivevano. Non va dimenticato, però, che anche i loro amici oppure gli amici degli amici, persone denunciate per vendetta personale o i cui nomi erano stati fatti sotto tortura subirono le conseguenze della repressione.

Secondo la ricostruzione di Emilio Crenzel[390], il Rapporto Finale restituisce umanità alle vittime, seppure tale operazione assuma i contorni di una umanizzazione astratta: in altre parole, ci si limita a descrivere le loro vite in modo generico, quasi eclissando la loro condizione di esseri umani storicamente concreti e omettendo il loro specifico impegno politico per non ricordare le divisioni del passato.

Il processo, fa notare sempre Crenzel, è doppio: da una parte, Nunca Más ripoliticizza l'identità dei desaparecidos,

---

[389] CONADEP, 1984, pp.9-10.

[390] "El Nunca Más, de este modo, restituye la humanidad de los desaparecidos, presentando sus nombres, edades, sexo, actividades laborales o profesionales. Esta restitución asume la forma de una humanización abstracta […]". E. CRENZEL, El informe, p. 52.

rispetto alla prospettiva dittatoriale che li faceva coincidere con i guerriglieri, tramite la restituzione della loro umanità e della loro condizione di soggetti di diritto, dall'altra, simultaneamente, li depoliticizza, proponendoli come vittime innocenti ed escludendo dal resoconto ogni loro legame con la politica attiva ed ogni riferimento alla loro militanza.

Tuttavia, il Rapporto traccia il ritratto di una generazione scomparsa: quasi l'82% aveva tra i 16 e i 35 anni, nel 70% dei casi si trattava di uomini. Non manca nemmeno la distribuzione per professione o occupazione: erano coinvolti operai (30,2%), studenti (21%), impiegati (17,9%), liberi professsionisti (10,7%), insegnanti (5,7%), lavoratori autonomi (5%), casalinghe (3,8%), soldati e personale subalterno delle forze di sicurezza (2,5%), giornalisti (1,6%), artisti (1,3%) e religiosi (0,3%).

L'identificazione delle vittime e, in un certo senso, la loro normalizzazione forniscono la chiave interpretativa delle violazioni avvenute: il quadro, per essere completo, ha bisogno di restituire fino in fondo la materialità delle sparizioni forzate. Per questo motivo, il racconto si snoda attraverso le fasi salienti di ogni singola desaparición: il sequestro, la tortura, la prigionia clandestina e quasi sempre l'uccisione[391]. La verità di quanto ricostruito, grazie a testimonianze e fonti primarie, poggia su di una descrizione realista e minuziosa del complesso sistema messo in piedi dalla dittatura[392].

Soprattutto ogni singola storia è collocata nella giusta cornice temporale e spaziale: è resa nota la composizione dei "grupos de tareas", precisata l'ubicazione e le caratteristiche dei centri clandestini di dentenzione, descritta fin nei minimi

[391] "Así, los momentos públicos y clandestinos del crimen se articulan en una narración única". E. CRENZEL, El informe, p.153.
[392] "Esta estrategia, entonces, combina la reconstrucción objetiva y subjetiva de los hechos desde diferentes puntos de vista", E. CRENZEL, El informe, p.53.

particolari la violenza esercitata su cose e persone[393]. Non va trascurata la dimensione quantitativa del fenomeno, che finalmente assume i contorni di una pratica sistematica; per la prima volta si parla di cifre: sono certificati 8961 casi di scomparsa[394] e 340 centri clandestini di detenzione.

Se fino a questo momento la dittatura aveva negato il verificarsi delle scomparse forzate o tutt'al più le aveva liquidate come errori o eccessi dovuti allo stato di guerra in cui si trovava l'Argentina, il Nunca Más attribuisce la piena responsabilità delle desapariciones alla Forze Armate, le quali si erano in precedenza arrogate il monopolio della costruzione sociale della realtà. La violenza politica non è stata impiegata in casi eccezionali, ma è stata lo strumento privilegiato di un sistema pianificato di annientamento del nemico interno[395]: per dimostrarlo è necessario disporre di un racconto circostanziato e preciso, inattaccabile da tutti i punti di vista.

Occorre allora chiedersi come la Conadep sia riuscita nella difficile impresa di ricostruire la verità storica, ostaggio per anni della retorica della Giunta Militare e dei suoti tentativi di occultamento. Infatti, le difficoltà incontrate non sono state poche: il crimine stesso perpetrato nel segreto dei centri clandestini, le identità dei responsabili celate da nomi di guerra, la distruzione deliberata di archivi e perfino di interi edifici, in quanto tracce evidenti del Terrore di Stato. L'unico modo è apparso essere una ricostruzione che unisse alla soggettività dei

---

[393] "Mediante estas operaciones, restituye las coordenadas espaciales y temporales de los hechos, socializa la topografía del horror, rompe el secreto que la rodeaba y su correlato: su normalización social". E. CRENZEL, El informe, p.53.

[394] "Esta última cifra se presenta en tanto registro provisorio, ya que sus autores advierten que "muchas desapariciones no han sido denunciadas, por carecer las víctimas de familiares, por preferir éstos mantener reservas o por vivir en localidades muy alejadas de centros urbanos" (CONADEP, 1984, pp. 63, 137, 224-226, 234246, 293, 303, 479-480). E. CRENZEL, El informe, p.54. Il Rapporto finale, però, non include tra gli scomparsi quelle persone i cui cadaveri furono ritrovati e identificati, né quelle che sopravvissero alla prigionia clandestina. P. HAYNER, Unspeakable Truths. Confronting State Terror and Atrocity, Routledge, New York, 2001.

[395] CONADEP, 1984, pp.16 e 17.

racconti di familiari e sopravvissuti l'oggettività di riscontri e verifiche puntuali: solo così la scomparsa forzata può tornare ad essere oggetto di narrazione, nonostante la mancanza della vittima stessa, fatta sparire e uccisa.

Scrive, infatti, Crenzel

"[…] sólo una narrativa que combinara el testimonio y el documento, que fuera colectiva y desde el interior, podía recomponer la escena y sus protagonistas con suficiente fuerza emotiva y argumental. Su relato se construye, de manera privilegiada, con base en las denuncias de los sobrevivientes y de los familiares de desaparecidos"[396].

Secondo una stima approssimativa elaborata dallo stesso Autore, delle 379 testimonianze raccolte il 60% è da attribuire ai sopravvissuti, il 15% ai familiari degli scomparsi e il 5% a persone legate loro da altre relazioni sociali[397]. Ne deriva una profonda differenza anche nella trama e nello stile dei resoconti. I familiari iniziano sempre il loro racconto a partire dal momento del sequestro e non mancano mai di menzionare le loro infruttuose ricerche davanti alle autorità. I toni usati richiamano alla mente proprio quell'intimità familiare e quella tranquillità domestica duramente colpiti dall'esperienza della sparizione dei loro congiunti: il patos è lo stesso delle denunce durante la dittatura[398]. Si potrebbe quasi parlare di una memoria familiare.

I sopravvissuti, invece, in molti casi, ricostruiscono la loro esperienza grazie alla memoria corporale. La rievocazione di suoni, odori, immagini, sensazioni permette loro di descrivere

---

[396] E. CRENZEl, El informe, p.54.

[397] Stima elaborata da Emilio Crenzel sulla base dei dati forniti da Corralini, J.; Di Iorio, E.; Lobo, A. y Pigliapochi, J. (2003). Políticas de memoria: el Nunca Más. Buenos aires, inédito.

[398] Cfr. J. FILC, Entre el parentesco y la política: familia y dictadura, 1976-1983 , Buenos Aires Biblos, 1997; E. JELIN,"La política de la memoria: el movimiento de Derechos Humanos y la construcción de la democracia en Argentina" en C. Acuña, I. González Bombal, E. Jelin, O. Landi, L. Quevedo, C. Smulovitz, A. Vacchieri, A. Przeworsky (Eds.), Juicio, castigos y memorias. Derechos Humanos y justicia en la política Argentina, Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

il momento del rapimento, le torture subite, i luoghi di detenzione, i loro aguzzini e i loro compagni di prigionia[399]. A loro, al di là di ogni senso di colpa per il fatto stesso di essere sopravvissuti, spetta un compito importantissimo: strappare gli altri al silenzio e alla morte anonima, cui la pratica delle sparizioni forzate condanna altrimenti le sue vittime. Solo loro possono rendere testimonianza della violenza inflitta di nascosto nei centri clandestini, parlare delle sofferenze che nessuno ha visto o sentito. Essi vivono una condizione particolare rispetto a chi è passato attraverso altre esperienze concentrazionarie[400]: liberati nella maggior parte dei casi dai loro stessi aguzzini sono stigmatizzati dal regime, rifiutati dalla società e visti con sospetto e diffidenza da parte degli oppositori. La Conadep, consapevole dei loro dilemmi etici, evita accuratamente di pronunciarsi sulle loro scelte soprattutto al tempo della prigionia.

C'è poi chi non è stato coinvolto direttamente, perchè non è nè un parente né un sopravvissuto, ma è comunque, suo malgrado, venuto a conoscenza dei fatti: si tratta del "testimone involontario" (ad esempio, i vicini di casa che hanno assistito al sequestro, le persone che abitavano in prossimità dei centri clandestini etc…). Siamo di fronte a una memoria determinata dal caso eppure desiderosa di contribuire a ricostruire la verità tramite il suo piccolo tassello da aggiungere al mosaico.

Così le testimonianze, raccolte dalla Conadep e mediate per il suo tramite, diventano parte di un racconto collettivo di alta densità emotiva e di grande complessità narrativa[401]: si liberano del loro carattere particolare per entrare a far parte di una memoria pubblica e condivisa. Quali caratteristiche ha

---

[399] CONADEP, 1984, pp.60-61.

[400] B. SARLO, Tiempo presente. Notas sobre los cambios en la cultura. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002, p. 151.

[401] "Los fragmentos testimoniales, mediados por la CONADEP, se inscriben en un relato colectivo e intersubjetivo de alta densidad emotiva y de una gran complejidad narrativa". CRENZEL, El informe, p.55.

assunto una simile narrazione? La lucida analisi condotta da Emilio Crenzel ci viene ancora una volta in aiuto.

Si tratta, innanzitutto, di un racconto a più voci: accanto ai familiari, ai sopravvissuti, perfino ai testimoni involontari, compaiono per la prima volta i responsabili degli abusi, i *perpetradores*. Sebbene rappresentino solo il 2% del totale, essi forniscono importanti conferme alle parole degli altri testimoni[402]. In questo modo:

"la variedad de declaraciones van componiendo en el texto un producto nuevo, un coro de testimonios que trasciende la parcialidad de la experiencia individual y, a la vez, confirma su veracidad mediante las voces de otros"[403].

Ne deriva una "rappresentazione unitaria"[404]: l'insieme dei racconti non sarebbe comprensibile senza le singole parti che li compongono, allo stesso tempo essi trascendono, grazie alla loro potenza narrativa, la loro somma. Il quadro che si viene pian piano delineando, nella sua coralità, non fa che ribadire il carattere sistematico delle violazioni commesse: il Terrore di Stato emerge con tutto il suo carico di tragica normalità. La violenza politica si è ripetuta sempre uguale in tante storie diverse: lo mette benissimo in evidenza la Conadep quando sceglie di non riportare per intero, bensì di scomporre in tante unità narrative le testimonianze tutte simili tra loro. Si riporta l'attenzione sul singolo caso senza perdere di vista gli altri a lui somiglianti: l'effetto di reiterazione ne esalta la carica drammatica.

Le voci dei familiari delle vittime e dei sopravvissuti non risultano mai neutrali, eppure non sono cariche di odio e di

---

[402] CONADEP, 1984: 132, 164-166, 175, 197-199, 202, 203, 214, 216-217, 228, 238 y 253-2. Vedi anche Corralini, J.; Di Iorio, E.; Lobo, A. y Pigliapochi, J. (2003). Políticas de memoria: el Nunca Más. Buenos Aires: inédito.

[403] CRENZEL, El informe, p.56.

[404] BASILE T., "Aproximaciones al 'testimonio sobre la desaparición de personas' durante la dictadura militar y la democracia argentina". Cuadernos Angers, 2 (2), 45-63, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 1989: p.50.

vendetta[405]: si sforzano di descrivere in modo preciso e dettagliato ciò che è successo per dar vita a un "relato factual de los hechos"[406]. La sofferenza causata dalla desapariciónes si fa parola e la narrativa di denuncia acquista un nuovo valore: potremmo dire che la Conadep, in virtù dell'autorità che le conferisce il suo ruolo ufficiale, è un metatestimone. In primo luogo parole, funge da filtro e testimonia delle testimonianze ricevute sulla base di ciò ch ha visto, letto e registrato nel corso delle sue ricerche[407]; in secondo luogo, ed è forse uno degli aspetti più importanti, sottopone tutti le testimonianze al fuoco incrociato della verifica razionale.

Siamo di fronte ad un racconto collettivo, che pretende di essere vero perché verificabile: ogni elemento fornito è una prova dell'orrore e, al tempo stesso, ha bisogno di essere provato. "Este tipo de racionalidad y sus operaciones controlables, verificables y renovables garantizan la veracidad de las experiencias directas, al documentar el relato […]"[408]. I riferimenti a luoghi, date, circostanze, nomi diventano centrali; si fa più volte ricorso all'aiuto della scienza[409]; si riproducono le piantine e le foto dei centri clandestini individuati[410]; si usano

---

[405] "Las voces de familiares y sobrevivientes ocupan una posición fundada en una alteridad comprometida cognitiva y emotivamente, de ningún modo neutral o carente de valores. Pese a ello, a diferencia del tono de la denuncia antes del golpe, no traslucen deseos de venganza, ni reivindican compromisos políticos particulares". E. CRENZEL, El relato, p. 55.

[406] E. CRENZEL, El relato, p. 55. Crenzel fa osservare che: "El lenguaje dominante en sus testimonios, en cambio, es referencial y parco en digresiones". E. CRENZEL, El relato, p. 55.

[407] I Commissari affermnao che il loro lavoro è il frutto di"lo que hemos oído, leído y registrado en el transcurso de la investigación". CONADEP, 1984, pp. 7, 160-161.

[408] E. CRENZEL, p. 56.

[409] CONADEP, 1984, pp. 25, 29, 184, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300 e 322.

[410] CONADEP, 1984, pp. 70, 73, 76, 79, 82, 85, 88, 91, 94, 97, 100, 103, 106, 109, 112, 115, 118, 121, 124, 127, 130, 133, 138, 141, 144, 150, 153, 156, 159, 162, 165, 168, 171, 174 y 177. Secondo Enrique Shore, fotografo della CONADEP, la maggiornaza delle foto furono scattate con obiettivi grandangolari (soprattutto perché in molti casi i luoghi erano davvero piccoli) nel tentativo di mostrare i dettagli di cui parlavano le testimonianze dei sopravvissuti, in rapporto a ciò che restava del luogo. Vedi nota n.5 E. CRENZEL, El informe, p. 55.

perfino dati provenienti da fonti militari[411]. Infati, la Conadep conclude un patto di fiducia con la società argentina: "no se afirmará nada que no sea probado y se considerarán sus dudas frente a lo sucedido".

Ufficialità e verità permettono al racconto del Nunca más di svolgere un ruolo fondamentale nella rinascita della democrazia: vi è finalmente una memoria pubblica che ridefinisce i contorni della comunità politica[412] e permette di elaborare il passato doloroso della dittatura. Si tratta, infatti, di una memoria "inclusiva" e non "esclusiva": finalmente le contromemorie o memorie sottorranee[413] di chi ha denunciato i crimini del Terrorismo di Stato smettono di essere negate e vengono accolte all'interno del discorso pubblico, proprio accanto alle memorie dei carnefici responsabili del silenzio.

Il Rapporto finale della Conadep è stato oggetto di numeorsi studi per l'impatto avuto sulla giustizia di transizione in generale e sui diritti umani in particolare: tuttavia il processo che ha condotto alla sua elaborazione e al suo uso sono interessanti da un altro punto di vista. Si osserva una continua opera di risignificazione dettata soprattutto dalle necessità politiche del momento. In altri termini, fin dal momento della sua pubblicazione il Nunca más è al centro di una vera e propria battaglia di significati. La dimostrazione più evidente è la lettura del lemma scelto come titolo: quel "mai più" che le associazioni in difesa dei diritti umani leggono come un ostacolo al ripetersi in futuro della violenza politica, mentre i collusi col precedente regime identificano nel divieto di tornare a rivangare il passato e nell'impunità garantita loro dall'autoamnistia.

I conflitti non mancano nemmeno quando il Rapporto Finale si dimostra un incredibile successo editoriale con ben

---

[411] CONADEP, 1984, pp. 55, 56, 275-279, 322, 361, 365, 367 y 375, 402, 474 e 475.

[412] E. JELIN, "Los trabajos de la memoria". Colección Memorias de la Represión, 1 . Madrid: Siglo XXI Editores, 2002, p.40.

[413] M. POLLAK, L´experience concetracionaire. Essai sur le maintien de lídentite sociale, Paris: Métailié, 1990.

190.000 copie vendute tra il novembre 1984 e il marzo 1985, cifra che rappresenta il 42% delle 510.000 copie pubblicate fino al maggio del 2009. Un simile risultato è di sicuro legato alla credibilità della Conadep e alle aspettative del pubblico nei confronti dell'imminente processo alle Giunte Militari. Infatti, sebbene con alcune profonde differenze al proprio interno, il movimento per i diritti umani accolse favorevolmente il Nunca Más. I sostenitori delle Forze Armate, invece, pubblicarono un libro con l'intento di metterne in discussione il contenuto: Definitivamente Nunca Más. La otra cara del informe de la CONADEP[414] fu dato alle stampe nel maggio 1985 dal "Foro de Estudios sobre la administración de Justicia" (FORES)[415]. Secondo il Fores, il Rapporto Finale ometteva di dire che già durante il Governo della vedova di Perón furono utilizzati metodi illegali e soprattutto avvalorava una ricostruzione dei fatti totalemente sbilanciata. Si privilegiavano le testimonianze delle vittime senza alcun controllo sulla loro veridicità, cercando di far condannare in anticipo i militari, si presentavano i guerriglieri in martiri e coloro che li combatterono in assassini e torturatori. Tuttavia il Rapporto fu utilizzato come prova nel processo del 1985: ciò lo mise al centro di una serie di dibattiti pubblici nel Paese e ne comportò la traduzione in numerose lingue. Il successo internazionale lo trasformò in un modello da seguire.

Come sostiene Crenzel:

"Puede postularse, entonces, que la legitimación del Nunca Más fue fruto de un movimiento sincrónico desde el Estado y la sociedad civil, y desde dentro y afuera del país. A través de estos procesos, el Nunca Más consagró un nuevo

---

[414] Vedi Foro de Estudios sobre la Administración de Justicia, Definitivamente Nunca Más. La otra cara del informe de la CONADEP, 1985, FORES, Buenos Aires.

[415] Il FORES fu fondato nell'agosto del 1976 e gli autori del libro furono Horacio Lynch e Enrique Del Carril, rispettivamente presidente e segretario. Il FORES organizzò una serie di attività durante la dittatura per riformare il sistema della gisutizia, con l'appoggio della Giunta. Cfr. FORES, 1985, pp.100 e 102.

régimen de memoria sobre el pasado reciente, concepto que propongo para retratar a las configuraciones de sentido que se tornan hegemónicas en la esfera pública al instaurar, mediante diversas prácticas y discursos, marcos de selección de lo memorable y claves interpretativas y narrativas para pensar, evocar y transmitir el pasado"[416].

La prima battuta d'arresto è rappresentata dalle leggi promulgate da Alfonsín tra il 1986 e il 1987 (la ley de Punto Final e la ley de Obediencia Debida): nel messaggio dell'Esecutivo che accompagnava il testo di legge si affermava che il Nunca más era stato ormai assicurato dal processo alla Giunta e dalla fine dell'indifferenza[417]. Per quattro anni il Rapporto non fu edito dentro e fuori i confini dell'Argentina, finchè le Associazioni per i diritti umani non ne chiesero la ristampa nel 1991 per opporsi alla politica di riconciliazione inaugurata dal presidente Menem. ?

L'interesse per il Rapporto si riaccese in seguito alle rivelazioni di Scilingo sui voli della morte: una nuova edizione ottenne tra il marzo e l'agosto del 1995 un discreto successo e parallelamente diverse associazioni accompagnarono la ristampa con iniziative assai significative. Da un lato, il Nunca más venne visto come un veicolo per trasmettere la memoria della violenza politica alle nuove generazioni, dall'altro la riproduzione del testo originale fu affiancata da nuovi scritti e immagini, mediante le quali le stesse associazioni resero note le proprie interpretazioni del fenomeno delle sparizioni forzate e contemporeaneamente denunciarono le mancanze del presente, facendo così un uso esemplare del rapporto.

Il primo fu il matutino Página/12 che tra il 1995 e il 1996 distribuì ai suoi lettori 75.000 mila copie del Nunca más in 30 fascicoli, unendo al testo i collages dell'artista León Ferrari. Le opere che univano insieme l'iconografia cristiana, foto dei

[416] E. CRENZEL, Politicas, p. 20.
[417] Vedi La Prensa, 14 maggio 1987, p. 4. "Mensaje del presidente sobre la Obediencia Debida".

Militari, di gerarchi nazisti, etc… descrivevano le desapariciónes come il prodotto della civilizzazione occidentale e cristiana. Si rovesciava così la versione della Conadep: non era stata la dittatura a calpestare i valori della civiltà occidentale e cristiana, bensì quella stessa morale a causare l'orrore.

Il secondo esperimento fu la riedizione in occasione del ventesimo anniversario del Golpe insieme al film Malajunta del giornalista Eduardo Aliverti. La pellicola si proponeva di descrivere la politica culturale della dittatura includendo le testimonianze di artisti e scrittori perseguitati dal regime. Rispetto al Rapporto Finale della Conadep, però, sottolineava la continuità repressiva tra il governo peronista e la dittatura e soprattutto evidenziava la complicità della parte della società civile che traeva vantaggi economici dalla politica della Giunta nelle sparizioni.

Il terzo fece entrare il Nunca más nelle aule scolastiche come veicolo di trasmissione della memoria storica: nella città di Buenos Aires con l'ordinanza municipale n.49.192 del 1995[418] fu adottato come testo nelle scuole medie. In funzione di ciò, la casa editrice Eudeba fece stampare tremila copie di Haciendo memoria en el país de Nunca Más[419], un libro scritto da tre pedagogisti per spiegare alle generazioni più giovani cosa era accaduto e distribuito in tutto il paese tramite il Ministero dell'Educazione. Il testo, a differenza del Nunca Más parla della storia argentina precedente la dittatura, di cui analizza il contesto politico e ideologico, collega il Terrore di Stato al piano economico della Giunta.

[418] Boletín Municipal de la Ciudad de Buenos Aires, Nro. 20.074, 10 de julio de 1995: 102.604.
[419] Cfr. Dussel, I.; Finocchio, S y Gojman, S, 1997, Haciendo memoria en el país de Nunca Más, EUDEBA, Buenos Aires

## 6. **Il ruolo dei diversi attori sociali**

### 6.1. Madres de Plaza de Mayo

Tra il 1976 e il 1983 la dittatura, instauratasi in Argentina, provocò la scomparsa di oltre 30.000 giovani[420], "nemici interni" da eliminare secondo i dettami della Dottrina della Sicurezza Nazionale. Fin dai primi anni del regime militare le prime a rompere il muro del silenzio furono le donne: quelle stesse Madri che avevano dato la vita a coloro che ora risultavano *desaparecidos*. Non accade di rado che le donne assumano un ruolo fondante nella resistenza al potere[421]: tuttavia, l'esperienza delle madri argentine, sebbene in linea con altri movimenti femminili del Centro e del Sud America[422], rappresenta un unicum nella storia recente. Le Madres irrompono nello scenario politico e diventano protagoniste di primo piano del movimento per i diritti umani. Ciò è dovuto in

---

[420] Il numero delle persone scomparse in questo lasso di tempo, secondo alcune stime, oscilla tra i 30.000 a più di 45.000 e non tiene conto purtroppo dei casi in cui intere famiglie furono eliminate e non lasciarono nessuno a cercarle. Cfr. K. DOMENICI & K.FOSS, "Haunting Argentina: Synedoche in the Protests of the Mothers of the Plaza de Mayo", Quaterly Journal of Speech 87(3)(2001): 237. Per quanto sia difficile un conteggio esatto del numero degli scomparsi, un documento delle Nazioni Unite stima nel 1985, per tutta l'America latina, un totale di 90.000 persone e considera lo strumento repressivo delle sparizioni forzate la più drammatica violazione dei diritti umani. Da notare anche che la maggior parte degli scomparsi erano giovani tra i 20 e i 25 anni d'età, impegnati politicamente. Cfr. MALIN, "Mother Who Won't Disappear", Human Rights Quaterly 16 (1)(1993): 195.

[421] Cfr. A.TRIULZI (a cura di), Dopo la violenza. Costruzioni di memoria nel mondo contemporaneo, L'ancora del Mediterraneo, Napoli, 2005. Va sottolineato l'accostamento alla figura di Antigone operato da molti studiosi, tra cui Marta Vignola: "Le nuove Antigoni che sfidarono il potere e la legge di uno Stato terrorista furono le Madri e poi le Nonne". M. VIGNOLA, Dolore privato, richiesta di giustizia e memoria politica. Madri e nonne di Plaza de Mayo in Argentina, p.213.

[422] "Le madri argentine sono emblema di tante associazioni femminili che dal Guatemala al Salvador, al Brasile, al Cile, intendono creare una breccia nel muro di silenzio e paura che protegge le violazioni ai diritti fondamentali dell'uomo perpetrate dai rispettivi governi militari: un fenomeno per molti versi inedito rispetto a precedenti esperimenti autoritari che – con ritmi e specificità diverse a seconda dei contesti nazionali – coinvolge a partire dagli anni Sessanta del Novecento una buona parte dei Paesi del Cono Sud latinoamericano, oltre a diversi Paesi del Centro America". B. CALANDRA, Le nonne di Plaza de Mayo, p. 32. Cfr. J. SCHIRMER, Those who died for life cannot be called dead. Women and human rights protests in Latin America, Feminist Review, 1989, n.32, pp.3-29. Vedi anche M.AGOSIN (a cura di), Surviving, beyond fear. Women, children and human rights in Latin America, White Pink Press, New York, 1993.

parte alle caratteristiche della spietata repressione messa in atto dai militari, in parte alla specificità femminile, che è stata ricollegata da molti studiosi, non senza evidenti approssimazioni, alle rivendicazioni del movimento femminista.

Come sottolineato da Maria Rosaria Stabili è la forma stessa della violenza praticata in quegli anni a disegnare e definire il tipo di reazione e resistenza, che dà vita al movimento per i diritti umani e che, in un certo senso, obbliga le donne a giocare un ruolo di primo piano[423]. Il potere totalitario della Giunta si sorregge "su due pilastri: le prigioni segrete e le paure di una società che le generazioni successive hanno considerato responsabile del dramma"[424]. Da un lato, la violenza in azione viene perpetrata all'interno dei campi di tortura clandestini, dall'altro, la minaccia di quella violenza è teatralmente imposta alla luce del sole. I corpi, così mutilati da non poter essere identificati, ritrovati sui bordi delle strade o deposti in luoghi pubblici sono un monito per l'opposizione: l'orrore è prima praticato di nascosto affinché nessuno ne possa essere accusato e poi è esibito, seppure nell'anonimato di cadaveri irriconoscibili, al solo scopo di terrorizzare.

Per la prima volta viene applicata su larga scala la tecnica della sparizione forzata: gli oppositori politici o i loro amici e/o parenti scompaiono all'improvviso, vengono rapiti[425], detenuti in centri clandestini, torturati e quasi sempre uccisi. Per i loro familiari è praticamente impossibile conoscere la loro sorte[426]: sono ufficialmente *desaparecidos*, scomparsi. Si tratta

---

[423] M.R. STABILI, p. 137.

[424] M. SEOANE, V. MULEIRO, El dictador. La historia secreta y pùblica de Jorge Rafael Videla, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2001. Gli Autori definiscono un vero e proprio genocidio l'eliminazione fisica degli oppositori politici da parte della dittatura.

[425] La metodologia dei sequestri e delle successive sparizioni era sempre la stessa: una squadra di militari e "assistenti" mascherati, chiamata in gergo militare *grupo de tareas* (e dalla popolazione civile *patotas*), irrompeva in casa, sul luogo di lavoro o in strada, a qualunque ora del giorno e della notte e rapiva il "ricercato". Spesso portavano via anche i testimoni, saccheggiavano i beni dei sequestrati e intimidivano i loro familiari.

[426] Marcela, una delle Madres intervistate da Daniela Padoan, ricorda che dopo il sequestro si recò "in tutti i luoghi dove speravamo che ci potessero

del crimine perfetto perché è invisibile ai più, con l'eccezione delle vittime e delle persone loro vicine.

"El silencio es salud" (il silenzio è salute) si sente ripetere: l'eliminazione fisica dei dissidenti si accompagna al tentativo di cancellarne la memoria. Eppure la strategia della dimenticanza non funziona: "se l'oblio è un precetto, un ordine, un comandamento, il risultato è in ogni caso l'opposto di quello ricercato. L'interdizione della memoria diviene la sua traccia indelebile"[427]. I desaparecidos lasciano un vuoto che mette in campo un'energia di segno opposto, rispetto all'oblio forzato della Giunta, e porta anzi alla socializzazione della resistenza[428] e all'emergere di nuovi attori sociali.

Siccome non risulta che gli scomparsi siano effettivamente imprigionati o morti, resta viva la speranza e proprio l'assenza dei corpi "attiva un processo che i militari non riescono a prevedere" e che anzi cercano di evitare e soffocare: "la politicizzazione di intere famiglie e soprattutto delle donne"[429].

Fino a quel momento il ruolo delle donne in Argentina è marginale ed estraneo all'azione politica[430]: confinate tra le mura domestiche, esse si prendono cura della casa e dei figli, totalmente ripiegate nella sfera privata[431]. Sono la dittatura e le

---

dare qualche indicazione, ma non ci fu niente da fare". D. Padoan, Le Pazze. Un incontro con le madri di Plaza de Mayo, Milano, 2005, p. 71.

[427] M. VINAR, U. VINAR, Dal Sudamerica: terrorismo di Stato e soggettività, in M. FLORES (a cura di), Storia, verità e giustizia. I crimini del XX secolo, Mondadori, Milano, 2001.

[428] Sul punto cfr. M. VIGNOLA, p.213.

[429] M.R. STABILI, p. 137.

[430] "La stigmatizzazione proveniente dall'esterno determinava l'impossibilità di un agire collettivo da parte delle donne, così come l'enfasi posta sulla loro presunta inclinazione alla sfera privata impediva, fino a quel momento la partecipazione diretta all'azione politica". M. VIGNOLA, p.214. Cfr. D. DELLA PORTA, M. DIANI, I movimenti sociali, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

[431] In un'intervista Hebe de Bonafini afferma: "Noi siamo donne che hanno vissuto in un mondo isolato, un mondo che finiva sulla porta delle nostre case. Ci hanno insegnato a stirare, lavare, cucinare, badare ai bambini, e che la politica era un affare da uomini. Non avevo mai viaggiato da nessuna parte, solo a Buenos Aires, e anche lì in occasioni particolari. A parte quello il mio viaggio più lungo è stato a quattro isolati da casa ogni domenica. Quando sei abituata a vivere così, tu non sai quali sono i tuoi diritti, non sai

sue terribili conseguenze a spingerle ad uscire dal loro isolamento, a renderle soggetti politici a tutti gli effetti, a trasformare le loro vite da naturalmente determinate a socialmente e poi politicamente costruite[432]. Anzi, fondano la loro protesta proprio su quei legami familiari e su quel sentimento materno negati dalle violazioni dei diritti umani perpetrate dai militari[433]. Le Madri diventano figure pubbliche e si assumono tutti i rischi connessi alle loro attività di disobbedienza civile.

Paradossale il fatto che, nonostante il rovesciamento dell'immagine della donna tradizionale da esse operato, utilizzino come scudo proprio il concetto di Marianismo, ossia il culto della superiorità spirituale femminile basato sulla capacità di sacrificarsi in nome di un ideale di madre e di moglie. Proprio il Marianismo, così profondamente radicato nella cultura latino americana con la sua glorificazione della maternità, rende le Madri intoccabili e consente loro di manifestare in un momento

---

che esistono le Nazioni Unite, che esiste un Amnesty International, un habeas corpus, non capisci nulla, è tutto un altro mondo". J. FISHER, Out of the shadows. Women, resistance and politics in South America, Latin American Boureau, London, 1993, p.108.

[432] "The Mothers of the Plaza de Mayo were able to defy gender roles and collectevely transform enpowerment from mothers and housewives to the public sphere of motherist activism.[…]The Mothers broke down barriers within both public and private realms and released mothers, generally, from lives that were "naturally determined" so as to enter into lives that were "socially determined", allowing them to be subjects for – not merely the objects of – political action". R. KOEPSEL, Mothers of the Plaza de Mayo. First responders for human rights, p.4. "The mothers effectively brought motherhood out of the domestic closet and showed how it can also be a social construct". R. KOEPSEL, p.9. Vedi anche C. BEJARANO, "Las super madres de Latino America: Transforming Motherhood by Challenging Violence in Mexico, Argentina and El salvador", Frontiers: A Journal of Women Studies, 23(1): 126-150. Sempre Marta Vignola sottolinea: "Le Madri di Plaza de Mayo hanno sfidato i limiti e gli stereotipi di genere imposti da una forma violenta di *machismo* sudamericano trasformando un'identità vincolata e predeterminata in un movimento libero, attivo e ecreativo nell'*agorà".* M. VIGNOLA, p. 214.

[433] "The mothers claim their protests are grounded in the natural processes of family and motherhood that were disrupted by the human rights violations committed by the military government". R. KOEPSEL, p. 4. Sempre Rachel Koepsel evidenzia che le Madri "were able to use "motherhood" as a shield". R. KOEPSEL, p.4.

in cui tutte le proteste sono proibite[434]: è il rispetto sociale che si deve ad ogni *mater dolorosa* a proteggerle.

Di sicuro le Madres, come evidenziato da Benedetta Calandra, non scelgono di agire "per una razionale e raffinata strategia politica", bensì per "un'istintiva e primordiale reazione alla violenza arbitraria"[435] delle squadre paramilitari che sottraggono loro gli affetti più cari: si tratta di una "maternità sovversiva", per dirla con Patricia Chuchryk[436], che esce in piazza e sgretola la barriera tra pubblico e privato al grido di "Donde están?"(Dove sono?").

È chiaro fin da subito che occorre dare voce e soprattutto mostrare drammaticamente il dolore che è stato loro inflitto per rompere "il patto del silenzio" imposto dalla Giunta: le Madres sono le prime a "militare per la memoria"[437] senza strumenti organizzativi e teorici, ma solo con una pratica di ribellione spontanea e tenace. Esse mettono in atto "una politica simbolica"[438]in tutti i loro gesti e iniziative: interessante notare come resti centrale l'elemento della corporeità. Innanzitutto c'è un corpo assente, quello dei figli e delle figlie scomparsi: l'impossibilità di dare loro sepoltura, da una parte, impedisce l'elaborazione del lutto, dall'altra alimenta un'esile speranza. Rimane la perdita con la sua carica dirompente: un vuoto, scavato nelle loro esistenze di mogli e madri dal potere totalitario, cui non possono rassegnarsi. I corpi dei desaparecidos sono rivendicati attraverso richieste di verità e giustizia proprio da chi li ha generati: sebbene il potere totalitario voglia cancellarne la presenza fisica e poi la memoria, essi sono esistiti e hanno lasciato una traccia in chi li amava. In

---

[434] K.L.DOMENICI & K.A. FOSS, Haunting Argentina, p. 240.
[435] B. CALANDRA, p. 240.
[436] P. CHUCHRYK, Suversive Mothers: the women's opposition to the military regime in Chile, in S. CHALTON, J. EVERETT, K. STAUDT (a cura di), Women, the state and development, State University of New York Press, New York, 1989.
[437] Espressione ripresa da M. VIGNOLA, p. 213.
[438] In merito al legame tra politica simbolica e attivismo vedi M. KECK, K. SIKKINK, Activists beyond borders. Advocacy networks in international politics, Cornell University Press, Ithaca, 1998.

secondo luogo, c'è il corpo delle madri, trasformato in "un campo di protesta e sovversione"[439], quasi uno spazio poetico e politico in cui inscrivere le politiche della contro-memoria opposte al racconto egemonico della dittatura. Si tratta di un corpo in movimento, che marcia e che grida incessantemente: tanto quello dei loro figli è nascosto nei centri clandestini o nelle fosse comuni, condannato per sempre all'anonimato, quanto il loro è visibile a tutti nella sua disobbedienza civile, reso perfettamente riconoscibile da segni e riti costruiti nel tempo.

Prima di analizzare nel dettaglio le differenti componenti della politica simbolica delle Madres di Plaza de Mayo, bisogna domandarsi quali ragioni le hanno spinte, in assenza di risorse materiali e di esperienze politiche precedenti, a compiere una simile scelta. La risposta è legata a doppio filo alle tematiche oggetto del nostro studio, ossia al rapporto tra memoria e oblio.

In particolare, rileva il modello del *cultural trauma*, elaborato da Alexander, Eyerman, Giese, Smelser e Sztompka per descrivere "come un passato traumatico acquisisca significato nel discorso pubblico e possa divenire una risorsa semantica per la definizione delle identità collettive"[440]. Pertanto, il trauma culturale, verrebbe a identificarsi, secondo Neil Smelser in "una memoria accettata e accreditata pubblicamente da parte di un importante gruppo di appartenenza, la quale evoca un evento, o una situazione caratterizzato dal fatto di essere: a) denso di effetti negativi, b) rappresentato come indelebile e c) considerato come una minaccia all'esistenza di una società (o di un gruppo), oppure come la violazione di uno, o alcuni dei suoi presupposti culturali fondamentali"[441]. Due risultano essere le operazioni basilari:

---

[439] M. VIGNOLA, p. 214.
[440] A.TOTA, 2007, p. 14.
[441]N.SMELSER, *Psychological trauma and cultural trauma*, in J.C. ALEXANDER et al., Cultural trauma and collective identity, University of California Press, Berkeley, 2004. Smelser distingue il trauma culturale da quello psicologico, a seconda di ciò da cui viene causato: i meccanismi culturali vengono messi in moto dagli attori sociali, mentre quelli psicologici sono intra-psichici (processo di difesa, adattamento, rimozione).

identificare un evento o un accadimento come la causa scatenante del trauma e, ancora di più, fissarne il significato; tale processo (*trauma process*), definito anche come "battaglia di significati" o "dramma del trauma", richiede tempo, un certo grado di mediazione e delle modalità di rappresentazione[442].

Va sottolineato, inoltre, che un processo efficace di rappresentazione collettiva dell'evento traumatico deve affrontare le seguenti questioni: 1) deve definire la natura del danno; 2) deve definire la natura delle vittime; 3) deve stabilire quale sia la relazione tra le vittime colpite dal trauma e il pubblico più ampio; 4) deve attribuire le responsabilità: ciò può avvenire solo nelle diverse arene istituzionali (religiosa, estetica, legale, scientifica, dei mass media e dello stato burocratico) in cui i significati del trauma sono prodotti e negoziati ad opera di un gruppo (*carrier group*), anche detto spesso gruppo di pressione, che deve essere in grado di farsi carico, di progettare e costruire l'istanza del trauma presso una audience più ampia.

In altre parole, il trauma culturale "non è qualcosa che esiste naturalmente, ma è qualcosa che viene costruito dalla società"[443], con il contributo dei vari attori sociali e delle strutture di potere. Quindi, viene spontaneo domandarsi come le Madres, nonostante fossero una minoranza schiacciata dal totalitarismo, siano riuscite a imporre all'opinione pubblica la loro narrazione del male subito. Ciò è davvero sorprendente se si tiene nella giusta considerazione il fatto che la Giunta si presentasse come depositaria dell'unico racconto legittimo e che si avvalesse degli strumenti della censura. Di sicuro, se Alexander ritiene che il *carrier group* debba avere "particolari doti discorsive […] per articolare le sue affermazioni all'interno della sfera pubblica"[444], l'essere *matres dolorosae,* simbolo stesso della sofferenza patita, ha giocato un ruolo importante per le Madres: lo status di vittime, sebbene non ufficialmente

[442] Cfr. ALEXANDER & al., op.cit., p. 15.
[443] ALEXANDER & al., op.cit.,p.2.
[444] Ivi, p.11.

riconosciuto, ne ha legittimato il discorso pubblico e rafforzato la produzione di mezzi simbolici[445].

Infatti, l'altra caratteristica fuori dal comune rispetto al trauma culturale da esse proposto è l'aver fornito esse stesse, non solo la cronaca dei fatti, ma anche, in assenza di una struttura culturale di riferimento (sia per l'estrema novità dell'applicazione della tecnica della sparizione forzata su larga scala, sia per la pervasività onnipresente del regime) le cornici interpretative, ossia i *frames* di codifica e valutazione degli eventi traumatici. Anzi, utilizzano la stessa retorica imperante del familismo e ne fanno la loro base d'azione. Elisabeth Jelin fa notare che il "riferimento alla famiglia tradizionale fu centrale nel quadro interpretativo del governo militare"[446]: la famiglia veniva presentata come "célula básica"[447] della società e la nazione come una "gran familia"[448]. Ne derivava un'esaltazione dell'autorità paterna, cui era affidato il compito di proteggere la stessa famiglia da minacce esterne e, specularmente, del Padre-Stato, che vantava diritti sul destino, anche fisico, nei confronti dei propri figli-cittadini per difenderli dal caos dilagante: la dittatura attribuiva al padre la responsabilità finale se non era stato in grado di evitare che i suoi figli si trasformassero in sovversivi, la colpa ricadeva interamente sulla famiglia d'origine. Le Madres cercarono di ribaltare l'immagine di "mala familia" attribuita ai loro nuclei di provenienza dai militari, non solo descrivendo i desaparecidos come "ideales o normales"[449], ma anche esaltando il loro naturale sentimento di maternità.

Gli stessi legami familiari naturali, tanto cari all'ideologia dittatoriale, giustificavano e motivavano la

---

[445] "En la imagen que el movimiento de derechos humanos comunicó a la sociedad el lazo de la familia con la víctima es la justificación básica que da legitimidad para la acción". E. JELIN, Victimas, familiares y ciudadanos/as: las luchas por la legitimidad de la palabra, p. 44.
[446] E. JELIN, Victimas, familiares y ciudadanos/as: las luchas por la legitimidad de la palabra, p. 41.
[447] E. JELIN, p.40.
[448] E. JELIN, p.40.
[449] E. JELIN, p.44.

denuncia e la protesta delle Madri, le quali erano costrette a proiettare la loro sfera privata familiare sulla scena pubblica per cercare i loro figli. Come sottolinea sempre la Jelin: "La pérdida familiar impulsó la salida de los lazos y sentimientos privados hacia la esfera pública, rompiendo decisivamente la frontera entre la vida privata y el ámbito público"[450].

In estrema sintesi, "le donne argentine possono essere intese come agenti collettivi del processo di trasformazione di traumi privati in trauma culturale"[451]: infatti, mettono in scena pubblicamente attraverso uno schema inedito di significazione il loro dolore privato e partecipano così ad un processo di costruzione sociale, che riconfigura identità collettive e riscrive la storia ufficiale.

È utile, a tal proposito, rispolverare il bagaglio concettuale fornito proprio dal fondatore degli studi sulla sociologia della memoria, Halbwachs: in altre parole, la riappropriazione discorsiva e simbolica del passato operata dalle Madres è in tutto e per tutto una forma di memoria collettiva[452], appartenente ad un gruppo specifico, identificato dal legame diretto con le vittime. Tale gruppo, seppur minoritario e in opposizione al potere, riesce attraverso la propria azione collettiva, i propri quadri della memoria[453], ad imporsi alla memoria pubblica[454], intesa come l'insieme delle immagini del passato che circolano nella sfera pubblica.

Inoltre, sono da evidenziare altri tre aspetti fondamentali: in primo luogo, il racconto doloroso delle Madri è divenuto parte della memoria sociale[455] del Paese, della memoria di tutti. In secondo luogo, esso ha fornito, fin dai primi anni della dittatura, una valida alternativa al "controllo della realtà"[456]

---

[450] E. JELIN, p.44.
[451] M. VIGNOLA, p. 210.
[452] Vedi
[453] Vedi
[454] Vedi
[455]
[456] Espressione ripresa da Orwell, che in 1984 scrive: "Quel che era vero adesso, lo era da sempre e per sempre. Era semplicissimo, bastava conseguire

portato avanti dai militari, i quali monopolizzarono il discorso pubblico e furono impegnati in un'opera costante di occultamento della verità. La Giunta lavora su due fronti: costruisce una versione ufficiale da propagandare ideologicamente, l'unica peraltro consentita, impone oblio e silenzio per tutto il resto. Giustamente Marta Vignola ci ricorda che "la memoria critica e dissidente delle Madri mise in discussione […] le strutture del potere e del sapere autoritario per costruire […] nuovi discorsi e memorie differenti da quella egemonica e dominante che la dittatura aveva edificato"[457]. Infine, salta agli occhi la connotazione politica di tale memoria, agita nello spazio pubblico e "capace di influenzare, in modo duraturo, […] una comunità in un determinato momento storico"[458]. Anzi essa rappresenta "una memoria politica perché orienta l'agire politico delle istituzioni[459] e insieme del *mundo social*, costituendo un capitale culturale e sociale che seguita a formare identità politiche"[460].

Alla luce di queste considerazioni, occorre spostare la nostra attenzione sulle modalità d'azione delle Madres: in che modo il loro lavoro di produzione di significato, per richiamare le teorie di Alexander[461], è riuscito ad avere successo? Ancora una volta le intuizioni di Alexander ci vengono in aiuto: attraverso un'identificazione psicologica-emotiva, nonché un'estensione simbolica[462]. Quest'ultima dimensione merita un approfondimento: le Madri "attraverso un insieme di simboli

---

una serie infinita di vittorie sulla propria memoria. Lo chiamavano "controllo della realtà"". ORWELL, 1984, Mondadori, Milano, 2014, p.38.

[457] M. VIGNOLA, p. 215.

[458] M. VIGNOLA, p. 210.

[459] Basti pensare, a titolo di esempio, alla decisione del Presidente Kirchner di espropriare l'ESMA per farne

[460] M. VIGNOLA, p. 216.

[461] "Perché il pubblico più ampio si persuada di essere stato anch'esso traumatizzato da un'esperienza o un evento, il gruppo portatore deve impegnarsi in un lavoro di produzione di significato e deve avere successo". ALEXANDER, 2006, p.144. Significative anche le parole di Marta Vignola: "Le donne argentine hanno *persuaso* (corsivo dell'Autrice) con le loro rappresentazioni, l'intera comunità costruendo una narrazione della sofferenza sociale *convincente* (corsivo dell'Autrice) e in grado di stabilire da subito l'identità dei responsabili delle violazioni". M. VIGNOLA, p. 215.

[462] Cfr. ALEXANDER,

riuscirono a convertire il loro trauma personale in tragedia collettiva, la loro memoria individuale in memoria sociale, le loro storie di vita nella storia di un gruppo sociale, smascherando la pretesa universalità della Storia che volle imporre la dittatura e rivelandone il carattere ideologico legato alla dottrina della sicurezza nazionale"[463].

In particolare, quali sono stati i simboli utilizzati dalle donne argentine e come sono cambiati, se sono cambiati, nel corso del tempo? E da quali fattori sono stati caratterizzati?

Per rispondere al primo interrogativo si può partire proprio dall'atto di nascita dell'Associazione: da quella prima marcia intorno all'obelisco nella Plaza de Mayo nel 1977. Balza subito agli occhi la scelta del luogo, situato nel cuore della città, di fronte alla Casa Rosada, sede del Governo. Le Madri chiedono di essere ricevute dalle autorità e sfidano il potere: si mostrano davanti a tutti per far conoscere a quante più persone sia possibile il loro dramma, accettano il rischio di ritorsioni[464]. Il processo di risignificazione[465] da esse iniziato si arricchisce fin da subito di una nuova operazione, il recupero dei luoghi. La piazza, nonostante la dittatura, torna ad essere agorà: luogo dell'incontro e della mobilitazione[466]. "The mothers transformed plazas […] into key places where women can meet, develop friendships, share feelings design strategies for future

[463] M.VIGNOLA, p. 215. Anche Rachel Koepsel sottolinea che "The mothers were able to utilize an effective set of symbols in order to manage their personal trauma and grief while creating awareness for their disappeared children". KOEPSEL, p. 5. "The Mothers effectively transformed symbols such as the white handkerchief, photographs, silhouttes and slogans into tools of resistance and awareness that expose those responsible for or guilty of these atrocities to the scrutiny of the world". C. BEJARANO, p.143.

[464] "They chose the Plaza de Mayo where they would be unprotected in an enormous place in order show that they were willing to risk everything to learn what happened to their family members". KOEPSEL, p. 6.

[465] Marta Vignola parla proprio di "lavoro di risignificazione" in riferimento alle Madres e alla loro opera di recupero della memoria. M.VIGNOLA, p. 215.

[466] Rachel Koepsel sottolinea che "Plazas have been the key to sustainability of the movement over time because they became meeting areas and have contributed in helping the Mothers mobilize together over their feelings for their missing children". R. KOEPSEL, p. 7. E ancora "The Plaza symbolizes more than just a meeting place and a sustainable tool of the Mothers". R. KOEPSEL, p.7.

mobilization, and create networks visible to the general public"[467].

Anni dopo Hebe de Bonafini, presidente dell'Associazione Madres de Plaza de Mayo, racconterà: "Lo scambiarci le nostre esperienze, quel "cosa ti è successo?", queste domande ci univano: eravamo l'una uguale all'altra. A tutte avevano portato via un figlio, ci succedevano le stesse cose, eravamo andate negli stessi posti: tra noi non c'era alcuna differenza. Per questo ci sentivamo bene. Lo stare in piazza, in Plaza de Mayo, ci univa e ci rafforzava"[468].

Ciò avviene non solo nella capitale, ma nel resto dell'Argentina e del mondo: quando le Madres cominciano a viaggiare scelgono sempre una piazza nella loro nuova destinazione per marciare alla stessa ora, in parallelo con le loro compagne di lotta a Buenos Aires[469].

La riappropriazione dello spazio è completa quando nell'opinione pubblica si fa strada l'idea che Plaza de Mayo appartenga alle Madri[470], al punto che alcune di loro manifestano il desiderio di essere sepolte lì per continuare idealmente la marcia accanto alle altre[471].

Le Madres camminano in tondo, come fanno ancora oggi, a testimoniare la loro ricerca incessante di verità e giustizia, un cammino che purtroppo non si è ancora concluso[472].

---

[467] F.J. BOSCO, p. 15.

[468] Hebe de Bonafini, "Azucena ci segnò il cammino", in A.A.V.V., Non un passo indietro! Storia delle Madres de Plaza de Mayo, Milano, Edizioni Associazione Madres de Plaza Mayo, 2002, p. 17.

[469] F.J. BOSCO, "The Madres de Plaza de Mayo and Three Decades of Human Rights' Activism:Embeddedness, Emotions and Social Movements, Association of AmericanGeographers 96(2)2006:17. "The mothers have been able to mantain a feeling of proximity despite their physical distance and in spite of their large territorial network by recreating spaces of emotional intensity at the plazas in order to reinforce their collective gatherings, which helps replicate the movement across Argentina and abroad". F.J. BOSCO, p.17.

[470] K.L.DOMENICI & K.A. FOSS, p. 247.

[471] F.J. BOSCO, p. 15.

[472] Rachel Koepsel riporta il camminare in circolo all'iniziale girare per uffici, commissariati, caserme, carceri delle Madri alla ricerca di notizie dei propri figli scomparsi: "It further represents "the walking in circles" the

Indossano dei panni bianchi sulle loro teste per essere facilmente identificate come membri di un gruppo: sono i panni con cui vengono di solito fasciati i bambini appena nati e richiamano una maternità primordiale. In seguito i panni diventano fazzoletti bianchi[473] con i nomi e le date dei loro figli desaparecidos, lettere e numeri che riportano all'assenza di coloro che avevano avvolto, appena vennero al mondo, in una veste bianca. Ad un certo punto, però, le Madres abbandonano la rivendicazione individuale dei corpi e sostituiscono sui fazzoletti il ricamo con i nomi e le date dei propri figli con la scritta "Aparición con vida" ("Apparizione con vita")[474]. Tale slogan politico comporta un cambiamento: così lo descrive efficacemente la presidente, Hebe de Bonafini: "Madri dei Guerriglieri, madri dei rivoluzionari, madri di tutti. Togliamo il nome dei figli dal fazzoletto e non portiamo più le loro foto con il nome. Facciamo così, perché quando lo chiederanno ad una madre lei possa dire "Sì, siamo madri di 30.000 scomparsi"[475]. Si giunge alla socializzazione[476] e alla collettivizzazione della

---

Mothers did from government offices, police offices, and army facilities, to prisons seeking answers about their children. They would wait for hours without water, food or the use of sanitation facilities only to be told to return another day". KOEPSEL, p. 7. "The circle represents their never ending activities and dedication to the return of their children". K.L.DOMENICI & K.A. FOSS, Haunting Argentina, p. 248.

[473] "Il fazzoletto fu un oggetto privilegiato della memoria, un simbolo vitale per rendere visibile un'assenza". M.VIGNOLA, p.215. Molto significative al riguardo le parole dello scrittore uruguaiano Eduardo Galeano: "Se il mondo sopravvive, i professori di storia dei tempi futuri spiegheranno il XX secolo attraverso i suoi simboli: mostreranno ai loro allievi la bottiglia di Coca-Cola, il pallone di calcio, il televisore, il computer, la bomba di neutroni. E per spiegare la dignità mostreranno il fazzoletto bianco delle Madri di Plaza de Mayo". E. GALEANO, in Bollettino d'informazione Madri di Plaza de Mayo, agosto 1998.

[474] "The mothers believe the slogan is a way of saying "no one has taken responsability for their deaths because no one has said who kill them, who gave the order". They argue that "if their children were taken without being charged with crimes, those who killed them should be found and brought to justice: [paradoxically] to admit and acknowledge their children's death excuses those responsible. Thus many Mothers refuse to talk about their children as dead". K.L.DOMENICI & K.A. FOSS, p. 245.

[475] Madres de Plaza de Mayo, Ní un paso atrás, ed. Tafalla, Txalaparta, 1997: p.10.

[476] Orlando Baroncelli fa notare che "nel loro costante ritrovarsi e confrontarsi, le Madri maturano un'esperienza formativa fortissima che le porta a socializzare la maternità". O. BARONCELLI, Su la testa Argentina! Desaparecidos e recupero della memoria storica, Libriliberi, 2008, p.23.

maternità: "Siamo tutte madri di tutti i nostri figli; una donna può partorire molti figli in modo diverso: il parto dal proprio ventre e il parto dal proprio cuore non sono differenti"[477]. KOEPSEL p.6

Una volta l'anno, per 24 ore, le Madri ritagliano e dipingono le sagome dei loro figli incollandole su edifici, muri e alberi intorno alle città: anche in questo caso vengono riportate i nomi e le date relativi agli scomparsi[478]. Si tratta di una pratica di iscrizione della memoria a tutti gli effetti: "è un atto d'accusa che continua a ricordare alla società argentina la presenza e, al contempo, l'assenza di un'intera generazione"[479], anche se in fondo "the silhouettes do not fill the emptiness, they only give it shape. And quantity"[480].

Se, come sottolineato da Marta Vignola, la "contro-memoria"[481] delle Madri da un lato crea nuovi simboli e valori, dall'altro recupera luoghi[482], è significativo soffermarsi sui due memoriali donati dal Governo argentino all'Associazione, nella città di Buenos Aires: lo "Spazio della Memoria" all'interno dell'Esma (Scuola di Meccanica della Marina Militare, ex centro di detenzione clandestino) e il "Parco della Memoria" di fronte al Rio de la Plata (il fiume nel quale sono stati gettati ancora vivi migliaia di prigionieri). Per entrambi vi è il rifiuto di scrivere il nome degli scomparsi al loro interno: un no alla morte che è, al contempo, domanda di giustizia[483] e affermazione di una continuità ideale. Infatti, Hebe de Bonafini, nel 2008, in

---

[477] Madres de Plaza de Mayo, 1997: p.9.
[478] MALIN, p.202.
[479] M VIGNOLA, p. 216.
[480] K.L.DOMENICI & K.A. FOSS, Haunting Argentina, p. 249. "For a day, the disappeared seemingly are more alive than the rest of the population". KOEPSEL, p. 8.

[481] M. VIGNOLA, p. 216.
[482] M. VIGNOLA, p. 215.
[483] "Noi di morte non parleremo mai, sono loro (i militari) che devono farlo e devono dirci anche quando hanno detenuto i nostri figli, come li hanno torturati e perché li hanno ammazzati". Esame della teste Angela Boitano durante l'udienza del 10-11-2006 presso la Corte di Assise di Roma, procedimento a carico di Acosta Jorge Eduardo + 4 riportato in M. VIGNOLA, p.216.

occasione dell'apertura dell'Espacio de Memoria, disse che quello spazio era un luogo dove si rivendicava la vita attraverso l'arte, la pittura, la poesia, la musica, il cinema, il teatro etc: "Li bruciarono vivi e non furono capaci, li gettarono vivi nel fiume e non furono capaci, li sotterrarono sotto le autostrade e non furono capaci! I nostri figli non sono ossa, sono vita che continua a nascere sempre come un seme in ognuno di voi"[484].

Esse comprendono subito che la lotta individuale non rispondeva alle loro necessità di verità e giustizia collettiva, e ancor di più.

Cominciano a conoscersi nei commissariati di polizia, al ministero degli Interni, negli ospedali, davanti alle carceri: si recano in questi luoghi per avere notizie dei loro figli scomparsi e dopo lunghe estenuanti attese vengono mandate via a mani vuote.

Dopo il primo anno di incontri sporadici, è Azucena De Vincenti, cofondatrice e prima presidente delle Madres, a suggerire di ritrovarsi tutte in piazza per chiedere notizie dei figli scomparsi, nella vana speranza di essere ricevute. Le Madres inaugurano così un rituale settimanale vigente ancora oggi, un'inedita forma di protesta pacifica che le ha rese famose in tutto il mondo e che è diventata col tempo il simbolo delle lotte delle donne latinoamericane contro le dittature dei loro Paesi[485]. Il 30 aprile 1977 si ritrovano per la prima volta a Buenos Aires, nella Plaza de Mayo, su cui si affaccia il palazzo presidenziale, la Casa Rosada, circondano il monumento che è al centro della piazza, camminano in coppia lentamente e in silenzio[486]. Da allora ogni giovedì alle 15.30 le Madres marciano

---

[484] "¡Los quemaron vivos y no pudieron, los tiraron al río vivos y no pudieron, los enterraron abajo de las autopistas y no pudieron! ¡Nuestros hijos no son huesos, son vida que nace siempre como semilla en cada uno de ustedes!". Consultabile alla pagina : http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-98322-2008-02-01.html

[485] Cfr. M.R. STABILI, Il movimento delle Madri in America Latina, pp.139-140.

[486] Scrive a proposito Marta Vignola: "[…] un giovedì qualunque nella Plaza de Mayo ci fu una nuova nascita, un parto collettivo: si fondò l'Associazione Madres de Plaza de Mayo". M. VIGNOLA, Dolore privato, richiesta di

in circolo. All'inizio sono in quattordici, la settimana successiva in venti, nel dicembre dello stesso anno sono più di trecento.

## 6.2 Las Abuelas de Plaza de Mayo

Dall'Associazione delle Madres de Plaza de Mayo trae origine un altro movimento, non meno importante nella lotta per la verità e la giustizia in Argentina: le Abuelas de Plaza de Mayo, il cui obiettiva principale era e, continua da trent'anni ad essere, la ricerca e la restituzione alle famiglie legittime di tutti i bambini sequestrati e scomparsi durante la dittatura.

Infatti, tra i prigionieri politici detenuti clandestinamente compaiono, in città come in provincia, giovani donne incinte, cui non vengono risparmiate umiliazioni e torture[487]. Una volta fatte partorire da medici afferenti l'entourage dei campi, ci si sbarazza di queste e ci si impossessa, attraverso adozioni illegali, dei loro figli, considerati a tutti gli effetti "un vero e proprio bottino di guerra"[488]. Con il tempo si scopre l'esistenza di un piano sistematico di appropriazione dei neonati, che includeva reparti di *maternidades clandestinas*, personale medico colluso e liste di attesa di famiglie disposte ad "adottare" illegalmente i figli dei desaparecidos.

Esse fanno la loro comparsa sei mesi dopo la prima marcia delle Madri, quando, tra gli striscioni del giovedì, ne spunta uno con le foto di giovani scomparse incinte e la scritta con caratteri più evidenti: "Abuelas argentinas con nietos

---

giustizia e memoria politica. Madri e nonne di Plaza de Mayo in Argentina, p.214.

[487] Così alcune sopravvissute descrivono la condizione delle loro compagne di prigionia in attesa: "un quadro dantesco […] la nascita di bambini in questo luogo di morte totale. Ho questa immagine di una donna, un corpo giovane, dove la cosa più evidente è la pancia della gravidanza e un cappuccio in testa mentre la portano prima in bagno e poi nella stanza delle torture, il posto dove la tenevano fino a che non avesse partorito. Per me l'immagine di quella donna è l'immagine della morte che partorisce la vita".

[488] Cfr. NOSIGLIA J.E., (a cura di), Botín de guerra, Editorial La Página, Buenos Aires, 1985. Dello stesso parere anche : I. MORETTI, I figli di Plaza de Mayo. La tragedia di un'identità ritrovata: storia dei figli dei desaparecidos adottati dai carnefici dei loro genitori, Sperling & Kupfer Editori, Milano, 2002.

desaparecidos". Tutto nasce dall'incontro di due donne. È Maria Isabel Chicha Mariani, a scoprire, grazie all'aiuto dell'assistente sociale Lidia Pegenaute, di non essere la sola alla ricerca di una nipote scomparsa. L'assistente sociale le fornisce il nome di un'altra donna, Alicia de la Cuadra. Dodici madri capiscono che è giunto il momento di organizzarsi e unire le forze per cercare i figli dei propri figli e fondano le Abuelas de Plaza de Mayo[489].

Iniziarono ad inviare lettere alla Corte Suprema di Giustizia, alle Nazioni Unite e al Vaticano. Visitarono orfanotrofi ed interrogarono funzionari, vescovi e politici. Ma la risposta, in ogni caso, era sempre il silenzio. Finalmente, nell'aprile del 1978 due giornali nazionali, La Prensa ed il Buenos Aires Herald accettarono di pubblicare, a pagamento, un appello delle Abuelas che informava i lettori dell'esistenza dei niños desaparecidos.

Nacquero così "i quattro dipartimenti dell'associazione. L'Investigativo, per la ricerca dei nietos desaparecidos ("nipoti scomparsi"); il Genetico, per accertarne l'identità mediante gli esami del sangue; il Giuridico, per le azioni legali; lo Psicologico, per un possibile aiuto ai giovani traumatizzati da una lunga menzogna e da un'improvvisa, scioccante verità"[490]. Non va trascurato proprio quest'ultimo ambito perché i ragazzi apropriados, di fronte alla rivendicazione delle Abuelas, hanno avuto reazioni molto diverse: in alcuni casi hanno scelto di tornare dalle famiglie d'origine, in altri di rimanere in quelle

[489] "Le dodici nonne che diedero vita all'associazione sono Maria Isabel Chorobik de Mariani, Beatriz Aicardi de Neuhaus, Eva Márquez de Castillos Barrios, Alicia Zubasnabar de La Cuadra, Vilma Delinda Sesarego de Gutiérrez, Mirta Acuña de Baravalle, Haydes Vallino de Lemos, Leontina Puebla de Pérez, Celia Giovanola de Califano, Raquel Radio de Marizcurrena, Clara Jurado, Maria Eugenia Cassinelli de Garcia Irureta Goyena. La prima presidente delle Abuelas è stata Alicia de la Cuadra. Successivamente l'associazione fu guidata da Chicha de Mariani. Dal 1998 la presidente è Estela Carlotto.". I. MORETTI, p. 27.

[490] I. MORETTI, p. 49.

adottive; spesso, hanno cercato di mantenere i rapporti con entrambi[491].

Le Abuelas de Plaza de Mayo, come le ha efficacemente definite la loro presidente Estela Carlotto, sono state "abridoras de caminos": la loro costanza e la loro tenacia, unite ad una "metodologia della speranza"[492], le hanno portate a raggiungere risultati importanti sul piano nazionale e internazionale.

A loro si deve, infatti, la prima formulazione del diritto all'identità:

"tutte le persone nascono con un patrimonio biologico, culturale e sociale trasmesso attraverso le generazioni precedenti, che configura le loro caratteristiche essenziali come persona. Questo fa sì che un essere umano sia diverso da un altro, che tenga radici che lo legano al suo gruppo sociale di origine e presenti peculiarità determinate. Non esiste nessuna possibilità di cambiare, sradicare o sopprimere l'identità senza provocare danni gravissimi nell'individuo"[493].

### 6.3. H.I.J.O.S.

Il nome dell'associazione è H.I.J.O.S., acronimo di *Hijos por la identidad y la justicia, contra el olvido y el silencio* (Figli per l'identità e la giustizia, contro l'oblio e il silenzio). Il movimento è composto da figli di *desaparecidos*, detenuti, assassinati o esiliati dal regime militare. Il 3 novembre 1994 la facoltà di Architettura dell'Università di La Plata realizza una giornata *(Recuerdo, Memoria y Compromiso)* in memoria degli ex alunni assassinati dalla *Triple A (Alianza Anticomunista*

---

[491] La coraggiosa inchiesta di Italo Moretti ne indaga difficoltà e problemi. Vedi I. MORETTI.

[492] Così definisce il loro metodo di lavoro la studiosa Rita Aditti. Vedi ARDITTI R., Searching for life. The grandmothers of the Plaza De Mayo and the disappeared children of Argentina, University of California Press, Berkeley, 1999. La speranza anima sempre le Abuelas: scrive infatti Estela Carlotto, la loro presidente, nell'introduzione all'ultimo rapporto da loro curato: "Mucho hemos logrado pero todavía falta encontrar alrededor de cuatrocientos nietos y nietas. El tiempo corre y no queremos partir sin abrazarlos. Los buscamos y esperamos con amor y verdad". Abuelas de Plaza de Mayo, Niños desaparecidos. Jóvenes localizados. 1975-2015, p.11.

[493] Abuelas.org

*Argentina)*[494]. Per l'occasione vengono convocati circa cento figli di scomparsi[495].

## 7 Il diritto alla verità

Un diritto alla verità non esiste positivamente. Storicamente il diritto alla verità trova il suo fondamento nel diritto internazionale umanitario, in particolare nell'art. 32 del Protocollo addizionale I alle Convenzioni di Ginevra del 1949 (approvato nel 1977), il quale riconosce "il diritto delle famiglie a conoscere la sorte dei loro congiunti" che hanno partecipato a conflitti armati, guerre di liberazione o di lotta contro l'oppressione, soprattutto nel caso di persone scomparse (art.33), così come il diritto a recuperare i resti delle persone decedute o a conoscerne il luogo di sepoltura ed avervi accesso (art.34). Non si parla, però, di verità.

Già nel Rapporto annuale del 1985/1986 della Commissione Interamericana dei Diritti Umani si afferma che la "la società nel suo complesso gode dell'irrinunciabile diritto a conoscere la verità di quanto accaduto, così come i motivi e le circostanze relativi alla commissione di delitti aberranti, in modo da evitarne la ripetizione in futuro. Allo stesso modo, nulla può impedire ai familiari delle vittime di conoscere ciò che accadde ai propri congiunti. Tale accesso alla verità significa non limitare la libertà di espressione; la formazione di commissioni d'inchiesta, la cui composizione e competenza dovranno essere stabilite conformemente al diritto interno di ogni paese, e il ricorso ai mezzi necessari per consentire al potere giudiziario di intraprendere le indagine necessarie"[496].

---

[494] Cfr. la ricostruzione delle origini di questa istituzione in *No todo comenzó en '76. La Triple A (Alianza Anticomunista Argentina)*, in "H.I.J.O.S.", 6, estate 2002, pp.42-3.
[495] "H.I.J.O.S.", I, 1996, p.2.
[496] CommIDU, Rapporto Annuale 1985-1986-OEA/Ser.L/V/II.68, Doc.8 rev.1, p.205 (*apud* Rapporto 25/98 della CommIDU, n.ª 46).

Dal canto suo la Corte Interamericana dei Diritti Umani, nel caso Velásquez Rodríguez (sentenza del 29.7.1988) ha affermato che, come parte di un rimedio effettivo contro le violazioni dei diritti umani, gli Stati devono garantire alle vittime un'indagine seria sui crimini commessi. L'obbligo di svolgere indagini, così delineato, non appare fine a se stesso, ma comporta lo svolgimento di indagini "per identificare i responsabili", "imporre loro le sanzioni corrispondenti" e assicurare alle vittime una riparazione adeguata"[497].

In seguito, nel Rapporto n.25/98, . Essa ha confermato che tale diritto fa sorgere un obbligo statale nei confronti dei familiari delle vittime e della società, come parte degli obblighi e dei doveri assunti dagli Stati Parte, conformemente, in particolare agli artt. 1.1, 8, 13 e 25 della Convenzione Americana dei Diritti Umani[498].

La Commissione ha ritenuto che "il diritto alla verità costituisce sia un diritto collettivo, in base a cui la società può accedere ad informazioni essenziali per lo sviluppo dei sistemi democratici, sia un diritto individuale dei familiari delle vittime, che implica una forma di riparazione in particolare dinanzi a delle leggi di amnistia. La Convenzione Americana protegge il diritto di accedere a e di ricevere informazioni, soprattutto nel caso di persone scomparse, tanto che, a proposito, sia la Corte che la Commissione hanno stabilito che lo Stato è obbligato a chiarirne la sorte. La Corte ha affermato che "il dovere di indagare su fatti del genere sussiste finché permane l'incertezza sul destino della persona scomparsa […], il diritto dei familiari della vittima a conoscerlo, e, eventualmente a sapere dove si trovano i resti di questa. Si tratta di giuste aspettative che lo Stato deve soddisfare con i mezzi a sua disposizione"[499].

Infine, nello stesso Rapporto, la Commissione ha dichiarato che "il diritto di ogni persona e della società in

[497] Sent. cit., para.174.
[498] Rapporto 25/98, para.85.
[499] Rapporto cit., par.88.

generale a conoscere la verità integrale, completa e pubblica dei fatti avvenuti, le loro circostanze specifiche e coloro che vi parteciparono è parte del diritto alla riparazione per le violazioni dei diritti umani, sotto forma di soddisfazione e garanzia di non ripetizione. Il diritto di una società a conoscere integralmente il passato rappresenta non solo una forma di riparazione e di chiarimento di quanto accaduto, ma tende anche a prevenire violazioni future"[500].

In ultima analisi, nel Rapporto n.21/00[501], la Commissione Interamericana dei Diritti Umani, nell'ambito di un caso risoltosi in modo amichevole, ha riconosciuto l'esistenza di un diritto alla verità facendo riferimento alla CADU. Diritto che "consiste nell'esaurimento di tutti i mezzi a disposizione per far luce su quanto accaduto a persone scomparse", specificando che "si tratta di un'obbligazione di mezzi, non di risultato, imprescrittibile fino al raggiungimento dello scopo". La Commissione aggiunge che "il Governo argentino predisporrà la normativa necessaria affinché la Cámaras Nacionales en lo Criminal y Correcional Federal di tutto il Paese abbiano competenza esclusiva su tutti i casi di accertamento della verità sulla sorte delle persone scomparse"[502]. Il diritto alla verità e il diritto al lutto - derivati dalle garanzie di una tutela giudiziale effettiva (si invocano l'art.8.1 e l'immancabile art.25 della CADU) – obbligano lo Stato argentino (in virtù del suo dovere a rispettare i diritti: CADU, art.1.1) a determinare ciò che accadde ai detenuti scomparsi[503]. Si tratta del diritto dei familiari a conoscere la sorte dei propri cari e del diritto della società a conoscere nei

---

[500] Rapporto cit., para.95. La Commissione si è pronunciata con le stesse parole nel Rapporto 136/99 (caso n.°10.488, El Salvador, 22.12.1999),par. 221-228.

[501]

[502] Rapporto, cit., para.17, punto 2. La normativa non fu mai approvata dal Parlamento e, pertanto l'Argentina non ha implementato questa parte dell'accordo. Cfr. L. SCHIFFRIN, Derecho y politica de la verdad, in J. ARNOLD, J.SIMON, J. WOISCHNIK (a cura di), Estado de derecho y delincuencia de Estado en América Latina, México, 2006, p.349.

[503] Rapporto cit., para.10.

dettagli i metodi utilizzati dalla dittatura militare per sterminare decine di migliaia di argentini"[504].

Secondo la dottrina, il diritto internazionale, così come espresso dalla Commissione e dalla Corte, impone "di svolgere indagini sulle violazioni dei diritti umani fino all'accertamento di tutta la verità[…]. Lo stato deve mettere a disposizione degli interessati e della società in generale tutte le informazioni sulla sorte e sull'eventuale localizzazione dei cadaveri come parte del diritto dei loro congiunti a esprimere il proprio dolore e a seppellire i propri cari".

[504] Rapporto cit., para.12.

## 4 La transizione sudafricana

**SOMMARIO: 1. Il regime dell'apartheid – 2. La nuova Costituzione 3 Il lavoro della Commissione per la verità e la riconciliazione – 4 Perdono 5. Riconciliazione**

### 3. Il regime dell'Apartheid

Desmond Tutu, uno dei principali artefici della transizione sudafricana, scriveva all'indomani delle prime elezioni democratiche nel suo Paese: "il nuovo ordinamento ha portato con sé molte cose. Ma alcuni aspetti del vecchio persistono ancora e gravano sullo splendore del nuovo giorno come una cappa triste e tenebrosa. L'eredità debilitante dell'apartheid è destinata a restare con noi per molto tempo"[505].

Il passato, che la Nazione Arcobaleno, era chiamata ad affrontare per poter guardare al futuro era stato caratterizzato, infatti, dal regime di segregazione razziale del c.d. apartheid[506]. Tale regime adottato ufficialmente nel 1948, in seguito alla vittoria elettorale del National Party[507], rimase in vigore ininterrottamente fino al 1993.

La dottrina giuridica dell'apartheid si fondava sulla divisione per gruppi, secondo una scala sociale gerarchica ben precisa (con al vertice il gruppo dei bianchi e in basso il gruppo dei neri) della popolazione, e sul principio della diseguaglianza

---

[505] D.TUTU, Non c'è futuro senza perdono, Feltrinelli, Milano, 2001, p. 20.

[506] In lingua afrikans, la lingua dei primi colonizzatori bianchi olandesi, il termine significa letteralmente 'separazione' (apart – heid) e definisce la divisione secondo criteri razionali tanto degli uomini, quanto dello spazio in cui vivono.

[507] La vittoria elettorale del National Party, partito rappresentante l'elettorato afrikaner, segnò la rivincita politica e morale dei Boeri nei confronti degli Inglesi, cui fece seguito la presa di potere sull'establishment britannico e la trasformazione radicale dell'Unione in Repubblica del Sudafrica. Per ulteriori approfondimenti si rimanda a M. ZAMPONI, Breve storia del Sudafrica. Dalla segregazione alla democrazia, Carocci, Roma, 2009. L'autore ricostruisce le fasi salienti della storia sudafricana dopo l'arrivo degli europei: il sistema coloniale olandese e britannico, la progressiva occupazione del territorio, i modelli politici della segregazione e, infine, la fase più traumatica della sua storia, il sistema di apartheid con la sua complessa eredità che pone oggi grandi sfide al Sudafrica democratico.

tra i gruppi razziali[508]. La separazione implicava anche una differenza di trattamento basata su parametri regressivi e decrescenti. I diritti civili, politici e sociali erano distribuiti in base al gruppo di appartenenza, da un massimo per i bianchi ad un minimo per i neri, secondo quella che è stata definita da Andrea Lollini, cittadinanza *ad escludendum*[509]. Allo stesso modo l'accesso alle risorse economiche, alla proprietà terriera ed alla proprietà dei mezzi di produzione, e la spesa pubblica erano calibrati in base al gruppo destinatario, secondo una scala progressiva decrescente, da un massimo riservato al gruppo dei bianchi a un minimo ai neri[510]. La scala del potere e del prestigio sociale era dominata dai bianchi, i quali sostituirono il principio della titolarità individuale con i "diritti dei gruppi", differenti in base alla "razza". In realtà, l'impianto così costruito serviva solo a giustificare giuridicamente la supremazia dei bianchi e a preservare il loro monopolio della gestione del potere politico e economico.

Da un punto di vista storico, il regime di apartheid si divide in due grandi fasi: il c.d. "Petty apartheid" e il c.d. "Grand apartheid". Il primo corrisponde al periodo in cui furono messe in atto un insieme di politiche pubbliche basate sul principio della segregazione razziale e destinate a regolare tutti gli aspetti della vita pubblica, sociale e privata; il secondo, invece, corrisponde all'attuazione radicale della politica dello sviluppo separato delle razze, con la definizione di Stati autonomi o semi-autonomi, le c.d. *homelands*, in cui fu fatta confluire la maggior parte della popolazione nera[511].

In un primo tempo sia neri che bianchi organizzarono proteste contro l'apartheid, in genere brutalmente soffocate dalle forze di sicurezza governative. Nei primi anni

[508] Cfr. F.R. DAU, Costituzionalismo e rappresentanza. Il caso del Sudafrica, Giuffrè, Milano, 2011, p. 18.
[509] A. LOLLINI, Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 40.
[510] Cfr. F.R. DAU, op. cit., p. 21.
[511]

sessanta l'Umkhonto we Sizwe, l'ala armata dell'ANC, iniziò a usare la forza, limitandosi però ad azioni disabotaggio contro obiettivi strategici come centrali elettriche e altre infrastrutture. La repressione si fece allora ancora più dura e la comunità internazionale varò una serie di sanzioni al regime segregazionista sudafricano, destinato a implodere anche a causa delle difficoltà interne.

Dopo la liberazione di Nelson Mandela, avvenuta nel 1990 dopo 27 anni di prigionia e la sua successiva elezione a capo dello Stato, si decretò in pratica la fine dell'apartheid e l'inizio di una nuova era. Le elezioni del 1994 videro la schiacciante vittoria dell'ANC con il 62,65% dei voti, al di sotto però della soglia dei due terzi necessaria per modificare la costituzione, permettendo ai neri di ricominciare una vita normale. Da allora l'ANC governa ininterrottamente il paese.

## La genesi della Commissione per la Verità e la Riconciliazione

Come sottolineato da Andrea Lollini, l'ambizioso progetto di fabbricazione del nuovo corpo politico unitario post-apartheid, richiedeva "strumenti costituenti supplementari"[512] rispetto all'adozione del testo costituzionale definitivo: l'unità raggiunta era, infatti, debole perchè costantemente minacciata da una profonda disomogeneità di fondo, aggravata dagli anni della segregazione. Il procedimento formale di scrittura della Costituzione si presentava, dunque, come condizione fondamentale, ma non sufficiente per far fronte alle sfide della transizione costituente.

Ecco spiegato il motivo per cui il Multiparty Negotiating Forum (Mpnp), definito sempre da Lollini come "lo spazio

[512] LOLLINI, Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione, cit., p.161.

genetico delle decisioni costituenti"[513] sudafricane, ha finito per costituzionalizzare la giustizia di transizione[514] e metabolizzare il problema dei "conti con il passato", attraverso una pratica giuridica inedita, la c.d. "amnistia condizionata"[515]. In particolare, a detta dello stesso Autore, costituiscono elementi a dir poco fondamentali dell'*amnesty process*:

a) la sospensione costituzionale della logica giudiziaria rispetto ai crimini politici commessi durante l'apartheid;
b) l'uso della confessione pubblica[516].

Meritano entrambi di essere maggiormente approfonditi. Innanzitutto alla potestà di punire viene preferita la potestà di rinuciare a punire[517]: il costituzionalismo post-segregazionista lascia all'iniziativa degli individui la scelta di attivare una procedura alternativa all'esercizio dell'azione penale tramite il *testis contra se* e offre così una "possibilità redentiva"[518] ai singoli. In secondo luogo, il ricorso alla confessione pubblica, in quanto elemento complementare alla sospensione costituzionale della logica giudiziaria, mette in luce due ulteriori elementi:

---

[513] LOLLINI, Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione, cit., p. 121.
[514] Secondo Lollini "la giustizia di transizione costituisce un aspetto rilevante per l'ordine politico-costituzionale post-segregazionista".Ibidem. Inoltre: "il costituzionalismo del nuovo Sudafrica ha avuto il merito di aver declinato in termini giuridico-costituzionali il problema della giustizia di transizione per i crimini dell'era dell'apartheid […]". Ivi, p. 162. E ancora: "La trc è, dunque, intimamente legata alla transizione politica, rappresentandone uno dei volani per dare effettività al Patto costituente". Ivi, p. 246. Sul rapporto tra processi costituenti e giustizia di transizione si rinvia a A.LOLLINI, La "giustizia di transizione": il principio del duty to prosecute come una nuova variabile di eterodeterminazione dei processi costituenti?, in G.GOZZI e F. MARTELLI, Guerre e minoranze. Diritti delle minoranze, conflitti interetnici e giustizia internazionale nella transizione alla democrazia nell'Europa Centro Orientale, il Mulino, Bologna, 2004, pp.323-362.
[515] LOLLINI, Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione, cit., p.201.
[516] Ivi, p. 162.
[517] Lollini parla addirittura di "ribaltamento delle funzioni classiche della sovranità statale": "alla sovranità che si estrinseca nel monopolio della forza penale (punendo il male arrecato), il nuov ordinamento costituzionale predilige la configurazione di uan sovranità fondata sul potere, una volta confessato il male, di rinuncare a punire". Ivi, pp. 162 e 163.
[518] Ivi, p. 163.

a) la relazione tra confessione e verità, in virtù della quale la ricostruzione storico-fattuale operata dalla Trc sembra maggiormente efficace del processo penale;
b) la dimensione simbolico-politica della confessione stessa, cui assegnare addirittura il valore di "atto costituente.

Si tenta così di istituire un ordinamento costituzionale che reintegri (o quantomeno non espella per via giudiziaria) anche coloro che hanno innegabilmente commesso crimini di amtrice politica nel regime precedente: si punta all'inclusione piuttosto che all'esclusione dei singoli e dei gruppi[519].

In altre parole, si è scelto di accantonare la logica retributiva e di optare per un modello di giustizia più vicino alla giustizia riparativa o restaurativa. Si legge, infatti, nel breve ma significativo preambolo alla Costituzione Transitoria (National Unity and Reconciliation):

> Questa Costituzione diviene in una prospettiva storica un ponte tra il passato di una società profondamente divisa, caratterizzata da lotta, conflitto e sofferenze taciute e ingiustizia, e un futuro fondato sul riconosciemento dei diritti umani, della democrazia, della coesistenza pacifica e di opportunità di sviluppo per tutti i sudafricani indipendentemente dal colore, dalla razza, dalla classe sociale, dalle credenze o dal sesso. La costruzione dell'unità nazionale nonché di una dimensione di benessere e di pace per tutti i cittadini del Sudafrica, richiede la riconciliazione e la ricostruzione della società. L'adozione di questa

[519] Scrive infatti Lollini: "la sospensione costituzionale della logica giudiziaria e la confessione debbono essere lette quali dinamiche volte a correggere la debolezza intrinseca del processo di fabbricazione dell'unità del corpo politico. Infatti se l'esercizio dell'azione penale e la condanna che ne possono scaturire hanno sempre in qualche modo la funzione primaria di espellere o occultare il corpo del reo dal tessuto sociale, la sospensione della logica giudiziaria tende a neutralizzare questo meccanismo". A.LOLLINI, Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione, cit., p. 163. E ancora: "Pertanto ad un'unità ottenuta mediante la 'purificazione' (per via giudiziaria) il Sudafrica - a fortiori - ha sostituito la scelta costituente di percorrere la via dell'unità mediante l'inclusione. Ad un'unità per sottrazione si è preferito un'unità per integrazione". Ivi, p. 164.

costituzione pone basi solide che permettereanno al popolo del Sudafrica di superare le divisioni del passato, che hanno causato gravi violazioni dei diritti umani e del diritto umanitario lasciando odio, paura, senso di colpa e desiderio di vendetta. Ora ci si può confrontare con tali problematiche a partire da una necessità di comprensione e non di vendetta, di riparazione e non d ritorsione, nonché di ubuntu e non di vittimizzazione. Per procedere lungo il cammino della riconciliazione e della ricostruzione, l'amnistia deve essere accordata per reati, commissivi ed omissivi, perpetrati con fini politici nell'ambito dei conflitti de passato. Il Parlamento, secondo le disposizioni di questa Costituzione, dovrà adottare una legge che stabilisca una data limite, compresa tra l'8 ottobre 1990 e il 6 dicembre 1993, che determini i criteri, le procedure e i tribunali competenti, affinchè siano prese in esame le richieste d'amnistia dal momento in cui la presente legge verrà adottata.

Già nel periodo antecedente i negoziati multipartitici, il Governo e l'oligarchia bianca dimostrarono di temere fortemente di essere sottoposti a processi penali per i crimini del passato, soprattutto in seguito alle accuse mosse all'ex ministro degli interni Magnus Malan. Così accusarono a loro volta l'Anc di aver, a sua volta, commesso crimini nei campi che raccoglievano fuori dal Sudafrica gli attivisti esiliati. La risposta dell'Anc non si fece attendere: essa istituì ben due commissioni d'inchiesta[520], i cui risultati vennero resi pubblici e rischiarono, proprio perché erano stati accertati numerosi episodi di violenza ai danni di esponenti in esilio, di gettare una cattiva luce sui metodi della lotta di liberazione nazionale. L'*establishment* politico, legato a Mandela, corse, quindi, ai ripari e propose la creazione di una commissione *ad hoc*: occorreva guardare al passato per costruire il futuro. Si aprì un ampio dibattito

[520] Cfr. Trc Final Report, historical Context, vol.I, cap.2,pp.24 e ss., 1999. Cfr. A LOLLINI, op.cit., p. 124.

sull'argomento, che coinvolse a lungo l'opinione pubblica[521] e che, dopo la fine dei lavori del Mpnp e la costituzionalizzazione dell'*amnesty process*, fu oggetto di riflessione, per il tramite del comitato parlamentare sulla giustizia, da parte del Parlamento, impegnato nell'elaborazione dello Statuto della futura TRC (Truth and Reconciliation Commission).

Nel 1995 il Parlamento sudafricano istituì per mezzo del Promotion National Unity and Reconciliation Act n.34/1995 una Commissione per la verità e la riconciliazione (Truth and Reconciliation Commission: TRC), incaricata di indagare il periodo storico compreso tra il 1960 e il 1993, per ripristinare e affermare la dignità umana e civile delle vittime del precedente regime[522]. Nel contempo, ne fu stabilito anche il codice di procedura.

Una volta ottenuta l'istituzione della TRC da darte del Parlamento, in attuazione di quanto previsto dalla Costituzione Provvisoria del 1993, rimaneva da sciogliere il nodo delle nomine. Mandela decise di selezionare 25 nomi a partire da una lista di 229 candidati indicati direttamente da cittadini, ONG e organizzazioni religiose per poi sceglierne 17 in accordo con i membri dell'esecutivo[523].

Lollini sottolinea che la TRC (prevista da una norma di rango costituzionale e istituita da una legge approvata dal Parlamento, nonché composta da membri indicati dal corpo politico e scelti con procedure trasparenti) gode di una

---

[521] A tal riguardo fu assai significativa l'organizzazione di due importanti conferenze, dal titolo Dealing with the Past e Truth and Reconciliation, in cui vennero invitati numerosi esperti dell'America Latina, protagonista dei primi esperimenti di Truth Commissions. P.125.

[522] Vedi K. CHRISTIE, The South African Truth and Reconciliation Commission, Macmillan, Basingstoke, 2000; R.I. ROTBERG e D. THOMPSON, Truth v. Justice. The Morality of Truth Commissions, Princeton University Press, Princeton- Oxford, 2000. La legge venne approvata il 17 maggio 1995 dalla National Assembly e il 27 giungo dal Senato per poi essere firmata dal Presidente Mandela il 29 luglio dello stesso anno.

[523] Sul punto vedi J. SARKIN, Carrots and sticks: The TRC and the South African Amnesty, Intersentia, 2004, pp.55-58.

legittimazione democratica maggiore di altre esperienze simili[524] ed ha il vantaggio di rappresentare uno strumento tendenzialmente indipendente.

**Il mandato della TRC**

Così come risulta dal Preambolo dello Statuto della Trc, quest'ultima era competente a ricostruire le circostanze generali, gli elementi antecedenti e il contesto delle violazioni gravi dei diritti umani commesse durante l'apartheid: si trattava di un accurato lavoro di ricostruzione storica, fattuale e mnemonica del passato segregazionista[525].

Infatti, "la raccolta, la rielaborazione, e la mediatizzazione delle informazioni dell'era dell'apartheid ha rappresentato il primo grande contributo della Trc al processo costituente"[526]. Se si osserva più da vicino l'operato della Trc, ci si accorge che due ne sono stati i punti di forza: da una parte, la ricostruzione dei crimini perpetrati e, attraverso di essi, delle dinamiche sociali profonde del regime di segregazione razziale, dall'altra, il fatto di aver reso pubblico in ogni modo i risultati raggiunti.

Anche se l'insieme delle informazioni raccolte è stato, forse, con troppa fretta, definito "verità sul passato"[527], è innegabile che si sia per la prima volta data voce alla *black people* attraverso: 1) le denunce contenute nelle submission

[524] Infatti, negli altri Paesi i membri delle Commissioni per la verità e la riconciliazione sono stati scelti direttamente, a seconda dei modelli costituzionali, dai Capi di Stato o di Governo ed hanno stabilito in maniera autonoma, aggirando di fatto ogni controllo da parte dei Parlamenti, obiettivi e regole di funzionamento. Cfr. N. LAETTA, Truth and Reconciliation: the birth of the Present and the Reworking of History, in Journal of Sothern African Studies, 1999, 25, pp.499-519; A.BORAINE, A Country Unmasked: Inside South Africa's Truth Commission, Oxford University Press, Oxford, 2001.

[525] Cfr. Trc Final Report, The mandate, vol.I, IV, pp. 48-102.

[526] A. LOLLINI, Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione, cit., p. 167.

[527] I risultati della Trc sono oggetto di attenta analisi e di critica. Cfr. A.JEFFERY, The Truth about the Truth Commission, Institute of Race Relation, Johannesburg, 2000.

depositate presso la Trc; 2) le dichiarazioni, dette statements delle vittime registrate nelle udienze pubbliche; 3) gli elementi e i dati forniti da chiunque ne avesse interesse; il tutto avvalorato dall indagini delle Investigation Units. A ciò va aggiunto che l'altra parte del racconto è da attribuire a chi avrebbe interesse a tacere: il quadro, pertanto, può dirsi completo ed è pronto ad essere certificato da un organo dello Stato.

Gradualmente si costruisce una memoria collettiva condivisa: si porta a conoscenza di tutti il passato. Le udienze di fronte all'Ac sono pubbliche e soprattutto i mass media si incaricano di dar loro il giusto risalto.

**La composizione della TRC**

La legge (Promotion National Unity and Reconciliation Act n.34/1995) che ha istituito la TRC ne ha determinato la struttura tricamerale: la TRC è un orgnao di coordinamento, composto di tre sotto Comitati:

1) lo Human Rights Violation Committee (Hrvc): competente a raccogliere direttamente dalle vittime dell'apartheid le informazioni sui crimini da queste subiti, nonché le informazioni utili alla ricostruzione fattuale del passato;
2) l'Amnesty Committee (Ac): competente a valutare l'esistenza dei presupposti per la concessione dell'amnistia;
3) il Reparation and Rehabilitatio Committee (Rrc): competente alla quantificazione e alla somministrazione delle riparazioni chelo Stato ha deciso di riconoscere come vittime.

**Il funzionamento della TRC**

Lo Human Rights Violation Committee (Hrvc), dotato di poteri di indagine sulle gravi violazioni dei diritti umani

commesse tra il 1960 e il 1990[528], ha svolto un ruolo a dir poco fondamentale perché ha raccolto le denunce delle vittime degli abusi del regime segregazionista, spostandosi in lungo e in largo per il Paese.

È utile illustrare la procedura seguita: coloro che intendevano rivolgersi allo Hrvc compilavano un apposito documento (*submission*) in cui indicavano le proprie generalità e le informazioni concernenti le violenze subite. Ogni submission veniva poi esaminata dal personale della TRC (gli *statement takers*), incaricato peraltro di inserire i dati ricavati in un apposito data base. Conclusa l'istruzione del singolo caso, lo Hrvc decideva quali casi divenivano oggetto di udienza pubblica e redigeva un rapporto che veniva inviato al Comitato per le Riparazioni.

**L'Amnesty Committee**

L'Amnesty Committee ha avuto un ruolo difficilissimo: si potrebbe dire che esso era stato incaricato di celebrare "la liturgia della confessione pubblica"[529]; spettava, infatti, ad esso il compito di verificare la sussistenza dei requisiti, stabiliti dalla legge, per ottenere l'amnistia[530].

Proprio per questo motivo la nomina dei suoi membri "were made exclusively from ranks of legal professions: that is, its members were judges, advocates and attorneys"[531], ed inoltre Presidente e Vice Presidente dovevano obbligatoriamente essere magistrati. La necessità di competenze professionali specifiche era senz'altro da ricondurre al fatto che le decisioni dell'Ac avrebbero avuto conseguenze dirette sulla libertà personale dei richiedenti l'amnistia, soprattutto nel caso di richieste

528

529 A.LOLLINI, Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione, cit., p. 172.

530 Cfr. Trc Final Report, Legal Basis of the Amnesty Process, vol. VI.

531 Cfr. Trc Final Report, vol. VI, cap.V, p.85, §13.

provenienti da detenuti. Tuttavia, molti hanno accusato l'Ac di aver eccessivamente giuridicizzato la propria procedura, a discapito di una più efficace ricostruzione dei fatti[532].

Il preambolo dello Statuto si occupa di definirne la competenza temporale e per materia. Quanto alla prima, la Trc doveva far luce sulle cause delle gravi violazioni dei diritti umani commesse, fuori e dentro il territorio sudafricano, tra il 1 marzo 1960 e il 10 maggio 1994. Il termine per presentare la domanda, dopo molti rinvii, fu fissato al 30 settembre 1997. Per quanto attiene alla seconda, invece, vengono previste nel dettaglio le fattispecie criminose, commissive o omissive (anche in esecuzione di un ordine del superiore legittimo o illegittimo) che rientrano nelle *gross violations of human rights* da amnistiare: *torture, abduction, killing* e *sever ill treatment*, così come ogni *attempt, conspiracy, incitement, instigation, command* or *procurement to commit*. Tali fattispecie vengono individuate attraverso "concetti neutri"[533] per differenziarle, anche a livello terminologico, da quelle di competenza dei tribunali penali nazionali. Esse sono, inoltre, limitate alle violazioni dell'integrità fisica: una scelta molto criticata poiché non ha consentito alla Trc di valutare gli effetti dell'emarginazione sociale ed economica prodotti dall'apartheid, ovvero di rilevare la negazione della c.d. *social citizenship*[534].

---

532

533 Infatti, il termine *neutral concept* viene riferito a Torture and Abduction, Killing and Sever Ill Treatmnt nel Trc Final Report, vol I, 1998, 70. Secondo Andrea Lollini: "vi era infatti la necessità di differenziare, anche simbolicamente, il procediemnto straordinario dinnanzi all'Ac dalla giustizia penale ordinaria". A. LOLLINI, Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione, cit., p. 179.

534 F. BARCHIESI, Socio-economic Exploitation, Meaning Contestation, and Trc Foundation for a Discourse of Social Citizenship in Post-Apartheid South Africa, University of Witwatersrand, Johannesburg, 1999; N.NATRASS, Controversies Labour Capitalism and Apartheid in South Africa: an Economic Perspective, p.654; Id., The Truth and Reconciliation Commission on Business and Apartheid: A Critical Evaluation, in African Affairs, 1999, 98, p.373.

Ad ogni modo le fattispecie criminose amnistiabili sono solamente quelle commesse con finalità politiche, ovvero riconducibili alla lotta tra lo Stato segregazionista e i movimenti di liberazione nazionale[535].

Soprattutto quest'ultimo punto è stato oggetto di molte controversie, al punto che l'Ac ha deciso di tenere in considerazione: a) il contesto in cui sono stati commessi i crimini; b) la gravità e la proporzionalità dell'azione con le finalità politiche da perseguire; c) il fatto che la vittima fosse direttamente un anniversario politico; d) se l'azione fosse stata commessa a seguito di un ordine o a seguito di una decisione presa dai vertici di comando (fomali o informali) di un'organizzazione politica, di istituzioni statali o di movimenti di liberazione nazionale; e) il fatto che il crimine sia stato commesso con personal gain, out of malice, ill-will or spite against victims (tutte condizioni che escludono l'amnistia). L'esistenza di political motives è stata spesso collegata ad un legame di affiliazione con un'organizzazione politica (o istituzionale) la cui rilevanza era conosciuta a livello nazionale nel quadro della lotta tra le forze del regime e i movimenti di liberazione nazionale.

Chi chiedeva la concessione dell'amnistia era tenuto a fornire una *"full disclosure of all relevant facts"*, che doveva inoltre possedere il carattere della veridicità e della non negazione della colpevolezza. La mancanza di uno di questi elementi dà luogo ad una decisione di diniego.

## Il lavoro della Commissione per la Verità e la Riconciliazione

La riconciliazione, che la TRC si propone di raggiungere, è un obiettivo ambizioso e complesso tanto a

[535] Sul punto K. GREENAWALT, Amnesty's Justice, in R.I. ROTBERG e D.THOMPSON, Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions, Princeton University Press, Princeton, 2000, pp.189-210.

livello individuale quanto sociale: Moon identifica addirittura tre elementi e distingue una riconciliazione con verità dolorose, una riconciliazione tra vittime e carnefici e una riconciliazione volta al superamento delle differenze razziali[536].

Per quanto attiene ai singoli coinvolti, sia le vittime sia i carnefici vengono incoraggiati a tenere un comportamento che possa portare all'obiettivo politico della riconciliazione nazionale: alle prime si chiede di abbandonare il risentimento in nome del perdono, mentre ai secondi di manifestare pentimento e di riconoscere i propri errori. Le audizioni pubbliche si trasformano così nello "scenario for the performance of contrition"[537]: la confessione piena e totale dei crimini commessi richiesta per ottenere l'amnistia non ha solo il compito di subordinare la verità alla giustizia, come sostenuto da Mamdani. Serve a far conoscere a tutti la verità, sebbene dolorosa, e ancor di più a mostrare un cambiamento interiore dei colpevoli, il solo in grado di giustificare il perdono.

Dovremmo a questo punto domandarci quanto possa essere sincero il pentimento se costituisce la pre-condizione per la concessione di un beneficio, quale l'amnistia. Dovremmo anche chiederci se l'esaltazione del perdono che la Commissione per la Verità e la Riconciliazione ha portato avanti con il suo operato non abbia rappresentato un'indebita pressione sulle vittime.

Complice l'enorme peso politico e morale di uno dei Commissari, l'Arcivescovo Desmond Tutu, si è assistito a una consacrazione della virtù del perdono[538], profondamente influenzata dal cristianesimo. Lo stesso Tutu, che era solito

---

[536] C. MOON, Narrating political reconciliation: South Africa's Truth and Reconciliation Commission, Lexington Books, Lanham, 2008, p. 39.

[537] D. RAMIREZ VARGAS, Critical Perspectives on reconciliation and structural oblivion: Is political reconciliation possible without forgiveness? An analysis of the South African Truth and Reconciliation Commission, 2011, p. 3

[538] "The religious and moralist discourse of the TRC was grounded on a consecration of the virtue of forgiveness". Ibidem.

affermare "without forgiveness there was no future"[539], ha definito più volte il perdono come un "gift of generosity"[540] capace di mostrare ciò che c'è di buono nell'uomo oppure come una manifestazione di magnanimità appartenente alla sfera del sacro. Resta celebre la sua frase, durante i lavori della TRC, "Please let us keep quiet because we are in the presence of something holy"[541].

L'esaltazione del perdono quale virtù quasi divina si è accompagnata, però, al rifiuto di altri sentimenti considerati profondamente negativi[542]. Le vittime, seppur legittimate a provare rabbia e rancore per i torti subiti, devono abbandonare qualsiasi forma di risentimento e abbracciare il nuovo progetto nazionale di riconciliazione[543], in accordo con la visione cristiana, che lega tali stati d'animo al male, e alla psicologia e alla filosofia morale, che mettono in guardia dal rischio di vendette senza fine.

Molti intellettuali si sono interrogati su questo tema: David Heyd sostiene ad esempio che il modello morale imposto da Tutu, pur comprendendo le motivazioni alla base del risentimento da parte delle vittime, spinga le stesse a superare simili sentimenti, dannosi per la società nel suo insieme e per le vittime stesse[544]. L'invito al perdono deriverebbe, da una parte, dal pericolo della vendetta, dall'altro dalla necessità di lasciarsi dietro il passato per guardare al futuro. Di certo il risentimento rende le persone prigioniere di un passato doloroso ("dark

---

[539]D.TUTU, No future without forgiveness, Rider, London, 1999.

[540]D.TUTU, Foreword: To remember and to heal: theological and psychological reflections on truth and reconciliation. Botman, Russel and Petersen Robin (Eds), Cape Town, 1996, p.XII.

[541]Ibidem.

[542] "Forgiveness in Tutu's rhetoric is informed by a common definition of the concept opposed to anger, bitterness and desire of revenge". D.TUTU, Foreword: H. Russel Botman and Robin M. Petersen (Eds), To remember and to heal: theological and psychological reflections on truth and reconciliation, cit., p.XII.

[543] M.WALKER, The Cycle of Violence. Journal of Human Rights, 5: 1, 2006, pp. 81-105.

[544] D. HEYD, "Ressentiment and Reconciliation. Alternative Responses to Historical Evil", in L. H. MEYER, Justice in Time: Responding to Historical Injustice (Baden-Baden: Nomos) (Interdisziplinare Studien ¨ zu Recht und Staat, Vol. 30, series eds. W. Maihofer and G. Sprenger.), 2004, pp. 185–197.

past”), solo chi riesce a perdonare fa il primo passo verso un futuro più luminoso (“brighter future”)[545].

La giustizia riparativa o ristorativa, cui dichiara di ispirarsi la TRC, è orientata alla riconciliazione e all’armonia sociale piuttosto che alla punizione individuale[546]: ciò implica che le parti coinvolte manifestino la volontà di venire a patti l’un con l’altro, concedendo e chiedendo perdono a beneficio dell’intera società. Tale modello, virtuoso nella sua spontaneità perché collegato ad un’idea morale di perdono, rischia di generare un’etica distorta e pericolosa, che quasi costringe a perdonare, quando viene inglobato nella giustizia di transizione e nei suoi meccanismi di applicazione pratica[547].

In altre parole, la Commissione per la Verità e la Riconciliazione sudafricana, ha indotto le vittime a perdonare o ha solo dato a chi voleva la possibilità di farlo? Secondo Boraine: “It was not the intention of the commission to demand forgiveness and pressurize people to forgive, but to create an opportunity where this could take place for those who were able and ready to do so”[548]. Tuttavia la prassi della TRC dimostrerebbe il contrario.

Basti pensare che i termini riconciliazione e perdono sono evocati nella maggior parte delle audizioni, circa nel 70% dei casi secondo le stime del Committee and Human Rights Violations (HRV)[549]. Viene continuamento ribadito l’obiettivo finale della TRC: raggiungere la riconciliazione attraverso il

---

[545] Cfr. D.TUTU, No future without forgiveness, cit.

[546] Cfr. M. MINOW, Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence, MA: Beacon Press, Boston, 1998 e R.TEITEL, "Transitional Justice Genealogy", Harvard Human Rights Journal, No. 16, 2003, pp. 69-94.

[547] D. RAMIREZ VARGAS, Critical Perspectives on reconciliation and structural oblivion: Is political reconciliation possible without forgiveness? An analysis of the South African Truth and Reconciliation Commission, cit., p. 4.

[548] A. R. CHAPMAN & H. VAN DER MERWE, Truth and Reconciliation in South Africa: did the TRC deliver?, University of Pennsylvania Press, 2008, p.

[549] A. VERDOOLAEGE, "Managing Reconciliation at the Human Rights Violations Hearings of South African TRC, in Human Rights and Negative Emotions: Special Issue of Journal of Human Rights, 5 (1): 61-80, 2006, p. 74.

perdono. A tal fine si incoraggia velatamente chiunque mostri una simile inclinazione[550], mentre si condanna chi rifiuta di riconciliarsi con il colpevole e ne chiede la punizione.

Ciò è evidente nelle parole dei Commissari, che non perdono occasione per sottolineare il fatto che la mancata accettazione dell'amnistia ostacolerebbe il processo di riconciliazione e causerebbe un grave danno al Paese.

Question: Let me put it this way; do you read newspapers and watch tv, not so?

Answer: Yes, I do read newspapers and I do watch television.

Question: I assume that you know about this Truth and Reconciliation Commission that is going on, of wich Amnesty is part thereof?

Answer: Yes I heard.

Question: (…) Do you know this is done by the Government to foster or to promote reconciliation in the country?

Answer: Yes I do Know that.

Question: What is your attitude about this reconciliation process?

Answer: I don't have any comment on that one.

Question: Do you believe in reconciliation?

Answer: Yes I do believe[551].

Secondo Antjie Krog la TRC è stata la prima Commissione per la Verità ad individualizzare l'amnistia e a permettere a entrambi le parti del conflitto di testimoniare in pubblico come vittime[552]. Tutto ciò è stato reso possibile da una base culturale comune, identificata nell'ubuntu[553].

---

[550] "I have been particularly touched by your last paragraph where you say that you are not driven by vengeance and a desire of revenge, but you are gladdened to coming before the commssion, because you have got this quest to real reconciliation (HRV hearing, East London, June 11, 1997, in T. BRUDHOLM, Resentment's Virtue: Jean Amery and the Refusal to Forgive, Temple Univerdity Press, 2008)

[551] BRUDHOLM, Resentment's Virtue: Jean Amery and the Refusal to Forgive, cit., p.31.

[552] A.KROG, "This thing called reconciliatio…" forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness, South African Journal of Philosophy, 27 (4), 2008, pp. 353-366 2008. "The South African TRC was the first to

"God has given us a great gift, ubuntu…Ubuntu says I am human only because you are human. If I undermine you umanity, I deshumanize myself. You must do what you can to mantain this great harmony, which is perpetually undermined by resentment, anger, desire for vengeance. That's why African Jurisprudence is restorative rather than retributive"[554]

Una stessa visione del mondo, *worldview*[555], per usare sempre le parole della Krog, la quale preferisce parlare di *interconnectedness-towards-wholeness.* Si tratterebbe di qualcosa di più della consapevolezza che tutte le cose nel mondo sono collegate: saremmo di fronte a un processo del divenire che consente a ognuno di raggiungere la pienezza del proprio essere attraverso e con gli altri[556].

Va precisato che l'*ubuntu* o *interconnectedness* si manifesta sotto varie forme e vari nomi nella cultura africana perché affonda le radici in quel senso della comunità che è la caratteristica principale dell'*Africanness,* come sottolineato da Gyekye[557]. Anzi Richard Bell descrive l'ubuntu come una

---

individualize amnesty and to allow victims to testify in public. What, to my knowledge, is not mentioned anywhere, is that it was also the first commission to allow people from borh sides of the conflict to testify at the same forum as victims". A. KROG, "This thing called reconciliatio…" forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness, South African Journal of Philosophy, 27 (4), 2008: 353-366, p.354.

[553] Antjie Krog definisce l'*interconnectedness-towards-wholeness* "as the foundation of the TRC process". Ivi, p.364.

[554] Tutu, Daily Mail and Guardian , 17 March 1996 in Wilson, 2001, p. 9.

[555] Antjie Krog usa qui il termine *worldview* nel senso di "a particular system of values, beliefs and attitudes held by a specific group". A. KROG, This thing called reconciliatio…" forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness, cit., p. 355.

[556] *"Interconnectedness-towards-wholeness in this essay is more than just a theretical knowledge that all things in the world are linked, it means both a mental and physical awareness that one can only "become" who one is, or could be, through the fullness of that which is around one – both physical and metaphysical. Wholeness is thus not a passive state of nirvana, but a process of becoming in which everybody and everything is moving towards its fullest self, building itself; one can only reach that fullest self though, through and with others which include ancestors and universe".* Ivi, p. 355.

[557] *"This sense of community is a characteristic of African life to which attention had been drawn again and again by both African and non African writers on Africa. Indeed, to many this characteristic defines Africanness".* K. GYEKYE, An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 36.

nozione radicata in "whatever form of communalism that may have survived in South Africa"[558].

Da qui derivano due conseguenze fondamentali per la TRC: da un alto, la comunità precede e definisce l'individuo e la sua storia personale[559]; dall'altro, sono esaltati i valori sociali della pace e dell'armonia[560]. La retorica della riconciliazione poggia proprio sulla rinuncia individuale alla vendetta in nome della guarigione del corpo sociale: i sentimenti di rabbia e risentimento del singolo passano in secondo piano rispetto all'obiettivo della nazione da ricostruire. Sembra, indispensabile, quindi che l'atto del perdono si alimenti e, al tempo stesso, venga alimentato dall'empatia e dalla coesione.

In ultima analisi, l'ubuntu avrebbe consentito ai sudafricani di reinterpretare concetti provenienti da un'altra cultura, quella occidentale, e veicolati dalla discussione sui diritti umani o dalla diffusione cristianesimo, quali perdono, riconciliazione, amnistia e giustizia[561] e soprattutto avrebbe un nuovo modo per affrontare ingiustizie e violenze[562]. In particolare, si è gettata una nuova luce sui temi del perdono e della riconciliazione, i quali, in quest'ottica, non sono solo strettamente legati, ma addirittura dipendenti l'uno dall'altro[563].

---

[558] R.H.BELL, Understanding African Philosophy. A cross-cultural approach to classical and contemporary issues in Africa, Routledge, New York, 2002, p. 89.

[559] "As far as Africans are concerned, the reality of communal world take precedence over the reality of the individual life histories" Menkiti citato da GYEKYE, An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme, cit., p. 37.

[560] "That communitarian logic deeply cherishes the social values of peace, harmony, stability, solidarity and mutual reciprocities and sympathy" . GYEKYE, An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme, cit., p. 65.

[561] Scrive Antjie Krog nelle conclusioni: "It is this, almost a priori, sense of interconnectedness that enabled the South African oppressed to re-difine concepts such as reconciliation and forgiveness, even amnesty". A. KROG, This thing called reconciliatio…" forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness, cit., p.364.

[562] "Finally, the usurpation of the TRC process into Christianity and a human rights culture obscures the fact that a radically new way, embedded in an indigenous view, had been suggested of dealing with gross injustice and cycles of violence". Ivi, p. 365.

[563] However, within the concept *interconnectedness-towards-wholeness, the notions of forgiveness and reconciliation cannot be separated. They are not*

È importante ricordare che in lingua Xhosa il termine usato per indicare la riconciliazione è perdono (uxolelwano). Infatti, la richiesta di perdono o il perdono stesso sono il primo passo per il cambiamento che porta alla riconciliazione intesa come pieno recupero dell'umanità tanto della vittima quanto del carnefice[564].

Il lavoro della Commissione per la Verità e la Riconciliazione ne porta evidenti tracce. Le parole di Cynthia Ngewu, il cui figlio fu barbaramente ucciso, sono la migliore esemplificazione del ruolo svolto dalla riconciliazione all'interno dell'*interconnectedness-towards-wholeness.*

"Questa cosa chiamata riconciliazione… se ho capito bene quello che significa…se vuol dire che il colpevole, quest'uomo che ha ammazzato Christopher Piet, se vuol dire che ridiventerà umano, quest'uomo così che io, che tutti noi possiamo riprenderci la nostra umanità…allora sono d'accordo, allora la sostengo fino in fondo"[565] sono le parole pronunciate dalla donna all'indomani dell'incontro con l'assassino di suo figlio.

Cosa si nasconde dietro queste semplici frasi? Secondo Antjie Krog[566], Cynthia avrebbe capito che l'uccisore di suo figlio aveva perso la sua umanità nel momento stesso dell'omicidio e che perdonarlo voleva dire restituirgli quell'umanità perduta, dargli l'occasione di cambiare. A ciò si aggiungerebbero la ferita inferta alla sua umanità di madre dalla perdita del figlio e soprattutto la possibilità, attraverso il perdono del carnefice, di recuperare la sua piena umanità. È proprio la coscienza dell'*interconnectedness-towards-wholeness*

---

*only closed linked, but als mutually dependent: the one begins, or opens up aprocess of becoming, while the other is the crucial next step into this becoming".* Ivi, pp. 355-356.

564 *"When looked at from an interconnected view, the word indicates the first step towards changing into a more humane slf that would include both victim and perpetrator".* Ivi, p. 356.

565 A. KROG, Terra del mio sangue, Nutrimenti, 2006, p. 191.

566 Antjie Krog definisce "a remarkable formulation" dell'*interconnectedness-towards-wholeness* le parole di Cynthia Ngewu, riportate nel suo articolo. A. KROG, This thing called reconciliatio…" forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness, cit., p. 357.

a far rinunciare alla vendetta, ad essere il fattore determinante del successo della TRC[567], sebbene alcuni sottolineino piuttosto l'importanza del cristianesimo.

Qual è, allora, la differenza tra il perdono ispirato dal Vangelo e il perdono legato all'ubuntu, se non ci si vuole fermare all'identificazione del secondo in una forma di resistenza al colonialismo culturale e religioso[568]? Il perdono cristiano guarda a Dio e si fonda sulla reciprocità: "ti perdono perché Dio ha perdonato me" sembra dire. Proprio nel Padre Nostro si recita "rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori". La ricompensa è in cielo. Vi è addirittura la possibilità di perdonare senza riconciliarsi o di riconciliarsi senza perdono.

Invece, il perdono dato dall'*interconnectedness* avviene interamente sulla terra: è affare di uomini che consentono ad altri uomini di cambiare e iniziano così il loro cammino verso la guarigione. Ciò significa che non può esistere perdono senza riconciliazione e riconciliazione senza perdono: dapprima avviene il cambiamento nella vita tanto chi viene perdonato quanto di chi perdona, in seguito si raggiunge una maggiore pienezza del proprio essere che contribuisce allo sviluppo di una società migliore. La vittima, nelle cui mani è il perdono, può perdonare anche se non riceve una richiesta in tal senso, ma nel momento in cui perdona il colpevole deve cambiare e tornare ad essere più umano.

Non a caso Chikane, vittima di torture, afferma: "until the perpetrator says 'I'm sorry' and want to change and lead a different life, he becomes a prisner for ever, even if I have forgiven him. So my forgiveness does not liberate the

---

[567] "To put it more buntly, the daily living of interconnectedness, and not simply Christianity, was the determining factor …in making the TRC work". Ibidem.

[568] Non a caso T. Serequeberhan lo definisce "an antidote to colonialism" come riportato da A. KROG, This thing called reconciliatio…" forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness, cit., p. 357. Vedi anche T. SEREQUEBERHAN, The Hermeneutics of African Philosophy – Horizon and Discourse, Routledge, New York and London, 1994.

perpetrator"[569]. In altre parole, solo quando il colpevole prova a recuperare la sua integrità e vuole cambiare allora ne esce migliorata l'intera società e il circolo del perdono[570] può dirsi chiuso.

Interessante notare come l'*interconnectedness-towards-wholeness* abbia un altro importante riflesso nelle parole dei Commissari e delle vittime. Infatti, mentre per i primi si traduce nella condivisione del dolore e della sofferenza[571] oltre che del perdono[572], per le seconde rappresenta qualcosa da risanare attraverso il perdono[573] e la propria riumanizzazione.

## 4. Perdono e riconciliazione

Nel perdonare, se si cerca di sentirlo fino al suo motivo ultimo,
vi è qualcosa di razionalmente non ben comprensibile,
e di questo carattere partecipa in certa misura anche la conciliazione.
G. SIMMEL, Sociologia

Negli ultimi anni il tema del perdono ha assunto una notevole importanza nel dibattito culturale contemporaneo[574]: ciò è dovuto soprattutto al ricorso massiccio alla violenza di cui

---

[569] A. KROG, This thing called reconciliatio…" forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness, cit., p. 357.
[570] Antje Krog parla, infatti, di "circle of forgiveness". Ibidem.
[571] Solo per citare alcune frasi a titolo esemplificativo: "…we need to keep reminding ourselves we do belong in one faily. And to help those who lost their umanity to recover their old" ( Tutu to Kwisomba family); "This is not just your pain only, it is shared by all of us" (Tutu to Ms Gishi); "Your wound is ours too" (Ntsebeza to Juqu family) in A. KROG, This thing called reconciliatio…" forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness, cit., p. 358.
[572] Così Tutu ringrazia una delle vittime:"Thank you for your spirit of forgiveness which joins the spirit of forgiveness of so many others". Ivi, p. 359.
[573] Sempre a titolo meramente esemplificativo "(If) the Truth Commission (can) assist in the education of that boy as well as accomodation of that boy. Because in the old end, he is got to contribute maybe to peace – towards peace in this country, he will have felt the pain, and he will have felt maybe how to forgive, thank you (Mr Kama in the Mzimkulu Johnson case). Ibidem.
[574] M. BETTINI, Sul perdono storico. Dono, identità, memoria e oblio, p.20, in M. FLORES (a cura di), Storia, Verità, Giustizia. I crimini del XX secolo, Mondadori, Milano, 2001, pp.20-43.

si è reso responsabile il Novecento[575]. Le richieste di perdono, da parte di singoli, gruppi o istituzioni sono all'ordine del giorno e rappresenterebbero, secondo Marco Bouchard, un maldestro tentativo di lavare via le colpe del passato[576].

Infatti, "in tutte le scene di pentimento, di confessione, di perdono o di scuse che si moltiplicano sulla scena geopolitica a partire dall'ultima guerra, e in modo accelerato da qualche anno, si vedono non solo degli individui, ma comunità intere, corporazioni professionali, rappresentanti delle gerarchie ecclesiastiche, sovrani e capi di Stato chiedere "perdono": si tratta di casi di "perdono storico"[577], secondo la definizione di Maurizio Bettini. Il noto studioso sottolinea soprattutto il fatto che essi si riferiscono quasi sempre a episodi non del passato recente, ma del passato lontano e che appaiono, quindi, svincolati dalle necessità dettate dal presente. Anche Bouchard mette in evidenza la loro evidente tardività, che fa sì che non ci siano più sopravvissuti ad accettare o respingere la domanda di perdono[578]. Tuttavia, a suo dire, il perdono storico avrebbe, al di

---

[575] "In questo secolo infatti crimini mostruosi (dunque, imperdonabili ) sono stati non solo commessi – il che non è forse in sé tanto nuovo – ma sono divenuti visibili, noti, ricordati, nominati, archiviati da una "coscienza universale" più che mai informata: perché questi crimini insieme crudeli e di massa sembrano sfuggire (o si è cercato di farli sfuggire), per il loro stesso eccesso alla misura di ogni giustizia umana, l'appello al perdono s'è trovato per questo (per l'imperdonabilità stessa, dunque) riattivato, ri-motivato, accelerato". J DERRIDA, Il secolo e il perdono, Filema, Napoli, 2007, p. 67.

[576] Marco Bouchard parla di "attitudine a buon mercato" ed afferma: "questo sistema rischia, però, di favorire soltanto facili procedure di eliminazione dei sensi di colpa e di giustificare a posteriori i comportamenti più inaccettabili del passato senza alcuna garanzia sull'effetto preventivo ed educante che si vorrebbe insito nella richiesta di perdono storico". M. BOUCHARD, F. FERRARIO, Sul perdono. Storia della clemenza umana e frammenti teologici, Mondadori, Milano, 2008, p. 107 . Secondo Brooks le scuse offerte oggi possono essere descritte come *"matrix of guilt and mourning, atonement and national revival"*. R. L. BROOKS*, When sorry isn't enough,* New Jork University Press, p, 3.

[577] M.BETTINI, op.cit., pp.20-21. Tra gli esempi, su cui l'Autore si sofferma maggiormente, la proposta nel 2000 di riabilitare il filosofo Giordano Bruno, in seno ai lavori della Commissione teologica internazionale incaricata di discutere il tema "La Chiesa e le colpe del passato" e il pellegrinaggio "di riconciliazione" compiuto nel 1999 da circa duemila cristiani sulle orme dei Crociati. Bettini ne attribuisce il clamore mediatico al clima da anniversario: in entrambi i casi gli eventi del passato di cui si parlava distavano un numero tondo e preciso di secoli dall'anno in corso.

[578] M.BOUCHARD, F. FERRARIO, op.cit., p. 106.

là della concessione o meno dello stesso, il pregio di innescare "un processo imitativo" e di proporre "un modello virtuoso"[579]: in altre parole, chi chiede perdono invita gli altri a fare altrettanto, avvalendosi di un "meccanismo di autoriflessione vantaggioso nelle relazioni interpersonali come in quelle tra gli Stati"[580].

Derrida, invece, riconduce "il teatro del perdono"[581] tanto all'affacciarsi, nel dopoguerra, sulla scena politica del concetto di crimine contro l'umanità[582] quanto ad un processo di "mondialatinizzazione"[583], quasi di "cristianizzazione"[584] in corso. "Il concetto di crimine contro l'umanità resta all'orizzonte di tutta la geopolitica del perdono, le fornisce discorso e legittimazione"[585], mentre "la mondializzazione del

---

[579] Ibidem.

[580] M. BOUCHARD, F. FERRARIO, op.cit., p. 107. Anche Derrida parla di "moto buono". J. DERRIDA, op.cit., p. 62.

[581] J. DERRIDA, op.cit., p.60.

[582] Derrida sostiene che "una serie di eventi straordinari, prima e durante la Seconda Guerra Mondiale, hanno reso possibile e in ogni caso autorizzato, con il Tribunale di Norimberga, l'istituzione internazionale di un concetto giuridico come quello di crimine contro l'umanità": "un evento che si intreccia, ma non si confonde con la storia di un riaffermarsi dei diritti dell'uomo, di una nuova Dichiarazione dei diritti dell'uomo". J. DERRIDA, op.cit., p. 61-62. Derrida identifica il concetto di crimine contro l'umanità come "il capo d'accusa di questa auto accusa, di questo pentimento con richiesta di perdono" perché crimine "contro quanto c'è di più sacro nel vivente". J. DERRIDA, op.cit, pp.63-64.

[583] In merito alla "mondialatinizzazione", descritta come la grande influenza esercitata oggi dalla cristianità romana sul linguaggio del diritto e della politica, con la complicità del "ritorno del religioso", cfr. J. DERRIDA, Fede e sapere, le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione, in Annuario Filosofico Europeo. La religione, J. DERRIDA, G. VATTIMO (a cura di), Laterza, Roma- Bari, 1995, pp.32-35 e p.47. Secondo Derrida il "teatro del perdono" si richiama a un'eredità religiosa (abramica, per comprendervi giudaismo, cristianesimi e islamismi) che è in via di internazionalizzazione e costituisce "insieme un agente e un sintomo dell'internazionalizzazione". Cfr. J DERRIDA, Il secolo e il perdono, cit., p.60- 61. Ne è una dimostrazione il fatto che un simile linguaggio "s'impone oggi a culture che non sono in origine né europee né bibliche": l'esempio riportato dall'Autore è quello del Primo Ministro giapponese impegnato a chiedere perdono a coreani e cinesi per le violenze passate. DERRIDA, p. 64. Viene utilizzato "il linguaggio abramico, che non è (nel caso del Giappone o della Corea) quello dominante nella loro società ma che è già diventato l'idioma universale del diritto, della politica, dell'economia o della diplomazia". Ivi, p. 61.

[584] Il "grande perdono", sempre sulla base di quanto sostiene Derrida, ha l'aspetto oggi di una conversione di fatto e tendenzialmente universale al cristianesimo, senza peraltro il bisogno della Chiesa Cristiana. Ivi, p. 64.

[585] Ivi, p. 63. L'Autore cita la Commissione per la Verità e la Riconciliazione sudafricana, la cui legittimità risiede appunto nella definizione dell'Apartheid

perdono rassomiglia a un'immensa scena di confessione in atto, e dunque a una convulsione-conversione-confessione virtualmente cristiana"[586].

Se "il grande perdono" ha nella sua stessa teatralità i tratti di una compulsione frenetica è perché ci troviamo di fronte ad un genere umano che, all'improvviso, pretenderebbe di accusarsi, pubblicamente e spettacolarmente di tutti i crimini da lui commessi contro di sé, contro l'umanità. Tuttavia, Derrida avverte che continuare su questa strada vuol dire constatare che non c'è più un solo innocente sulla Terra a far da giudice o arbitro, dal momento che siamo tutti eredi di persone o eventi segnati in modo indelebile da crimini contro l'umanità. Del resto, Odo Marquard assegna alla tribunalizzazione della storia una funzione assolutoria[587]: l'uomo contemporaneo, senza più chiamare in causa Dio[588], si considera l'unico responsabile davanti ai mali del mondo e chiede giustizia solo a se stesso.

Le scene pubbliche di penitenza e di contrizione[589], appena richiamate, suscitano, al di là del sospetto di un'inutile e ridondante teatralizzazione[590], molte perplessità per il modo in cui vengono presentate, anche dai media. Sono, a detta degli

---

come crimine contro l'umanità da parte della comunità internazionale. Ibidem.

[586] J. DERRIDA, Il secolo e il perdono, cit., p. 64.

[587] La tribunalizzazione della storia mentre certifica l'immensità del male, afferma che nessuno dei suoi protagonisti può averne compiuto una quantità abbastanza grande da diventare responsabile del tutto; e viceversa, nel comparare le minuscole capacità degli individui con la totalità dei fatti, nel confrontare i piccoli segmenti del tempo umano con i processi di lungo periodo della storia profonda, assolve da tutto ciò che un attimo prima aveva la forma del capo d'imputazione. Cfr. O. MARQUARD, A. MELLONI, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

[588] È , infatti, stata accantonata la grande domanda che da Agostino a Boezio attraversa la teologia fino a Leibniz[588]: *"Si deus, unde malum?"*. La teodicea di Leibniz consiste proprio nel tentativo della ragione di giustificare Dio dall'accusa di essere l'autore del male. Vedi G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Bompiani, Milano, 2005.

[589] Una discussione storica accompagnata dall'analisi di casi di richieste di perdono si trova in R.L.BROOKS, *The age of apology*, in R.L.BROOKS (a cura di), *When Sorry Isn't Enough,* University Press, New York, 1999, pp.3-11.

[590] Jacques Derrida afferma che, grazie all'affermarsi dei crimini contro l'umanità e alla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo, "si è creato lo spazio teatrale in cui si recita sinceramente o meno il grande perdono, la grande scena del pentimento". J.DERRIDA, Il secolo e il perdono, cit., p. 62.

stessi autori, finalizzate unicamente alla riconciliazione, ma presentano evidenti problemi di rappresentanza nel tempo e nello spazio. Di quale delega possono avvalersi un uomo politico nelle sue funzioni, o il capo attuale di una comunità religiosa per domandare perdono a vittime delle quali non sono i personali aggressori? Oppure a discendenti di vittime, che non hanno direttamente sofferto del torto considerato? Bettini si dimostra fortemente critico, anche quando evidenzia il fatto che ormai la riflessione e la ricerca sugli eventi del passato è stata sostituita "da un atto militante e a carattere emotivo: la richiesta del perdono volta a ottenere una riconciliazione tra due parti"[591].

L'esperienza del perdono "storico", proprio in virtù della sua carica liberante, può essere allora ricollegata ad un'altra tendenza registrata nel nostro campo d'indagine: infatti, sempre di più la giustizia di transizione parla o cerca di parlare il linguaggio del perdono e sembra così privilegiare la strada della riconciliazione. Il caso più evidente resta, come sottolineato da Garapon[592], la Commissione per la Verità e la Riconciliazione sudafricana.

Tuttavia, è necessario, prima ancora di interrogarsi sui motivi alla base di tale scelta, definire il perdono, indagarne le caratteristiche essenziali e stabilire se esso possa trovare posto nella giustizia e ancor di più nella giustizia di transizione[593].

Nel linguaggio comune con il termine perdono si designa un gesto umanitario con cui, vincendo i rancori e i risentimenti personali, si rimette una colpa, si rinuncia a ogni forma di rivalsa, di punizione o di vendetta nei confronti dell'offensore. Per estensione il perdono rimanda al significato di indulgenza verso le debolezze o le difficoltà altrui: quindi si riferisce a un sentimento di commiserazione e di benevolenza nei riguardi della persona che ha cagionato un'offesa.

---

[591] M. BETTINI, op.cit., p. 21.
[592] A.GARAPON, Crimini che non si possono né punire né perdonare. L'emergere di una giustizia internazionale, Il mulino, Bologna, 2004, p. 182.
[593] "Il perdono trova posto nella giustizia?" si chiede Antoine Garapon. Ibidem.

In realtà, collocare il perdono nella corretta cornice epistemologica significa solo, secondo Abel, offrire "una geografia dei dilemmi"[594]. Ciò è evidente già nell'identificazione dei presupposti del perdono. Ci viene in aiuto la semiotica e in particolare il lavoro di Maria-Elisabeth Conte nel saggio Semantica del predicato perdonare[595]. Maria-Elisabeth Conte distingue tre differenti presupposizioni del verbo 'perdonare':

a) Presupposizione fattiva: il perdono presuppone l'esistenza del fatto che viene perdonato. Il perdono presuppone la verità del fatto che costituisce il torto o l'offesa: si perdona un fatto che è realmente accaduto.

b) Presupposizione axiologica: il perdono presuppone il disvalore del fatto che viene perdonato.

c) Presupposizione di responsabilità: il perdono presuppone la responsabilità del perdonato per il fatto che viene perdonato.

Anche la psicologia, che nell'ultimo decennio ha condotto numerose ricerche empiriche sul tema in questione, soprattutto all'interno delle relazioni familiari[596], lega il perdono ad un'offesa psicologica, fisica o morale avvenuta in passato[597], purché intenzionale[598].

---

[594] O. ABEL, Le perdon. Briser la dette et l'oubli, Autrement, Paris, 1992. p. 208-236.

[595] M.E. CONTE, Semantica del predicato perdonare, in G. GALLI (a cura di), Atti del Dodicesimo Colloquio sull'Interpretazione, Macerata, 18-19 Marzo 1991, Marietti, Genova, 1992. Le tre presupposizioni del verbo 'perdonare' individuate da Maria-Elisabeth Conte erano già state anticipate da C. J. FILLMORE, Verbs of Judging. An exercise in Semantic Description, in C.J. FILLMORE & D.T. LANGENDOEN, Studies in linguistic semantics, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1971, pp. 273-290. L'analisi delle presupposizioni del verbo 'perdonare' è stata fecondamente ripresa da M. Q. SILVI, Struttura giuridica del perdono, Franco Angeli, Milano, 2004.

[596] Si veda in proposito l'introduzione del volume di E. L. WORTHINGTON JR., Forgiveness and Reconciliation, Routledge, New York-Abingdon, 2006 e l'introduzione di M. E. McCOLLOUGH, K. I. PARAGMENT e C. THORESEN, nel volume da loro curato, Forgiveness. Theory Research and Practice, Guilford Press, New York, 2000.

[597] Cfr. J. MURPHY & J. HAMPTON, Forgiveness and Mercy, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; L. SMEDES, Forgive and forget: Healing the hurts we don't deserve, Harper and Row, New York, 1984.

[598] Cfr. F. HEIDER, The psychology of interpersonal relations, Wile, New York, 1958.

Entrano in gioco, quindi, due fattori: il passato e la colpa. Si deve a Derrida[599] l'intuizione che l'esperienza del perdono rappresenti una struttura essenziale e ontologica del rapporto soggettivo e intersoggettivo con il tempo: vi è un passato irrecusabile e immodificabile; l'evento ha avuto luogo e qualcuno, ormai, si è macchiato della colpa. Il perdono è legato "a un passato che in un certo senso non passa"[600]. La memoria di questo passato resta irriducibile, intrattabile in quanto esso non si lascia mai ridurre, modificare, modalizzare in un presente passato o in un passato presentabile o ripresentabile. Senza questo privilegio ostinato del passato che rimane e permane nella costituzione della temporalizzazione, non vi è possibilità di perdonare, a meno che il desiderio e la promessa del perdono, se non addirittura della riconciliazione e della redenzione, non significhino segretamente questa rivolta o questa rivoluzione contro una temporalizzazione, addirittura una storicizzazione che ha senso solo se si considera l'essere stato del passato.

Non a caso secondo Hannah Arendt "il perdonare serve a distruggere i gesti del passato, i cui "peccati" pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione"[601]: "solo attraverso questa costante mutua liberazione da ciò che fanno gli uomini possono rimanere agenti liberi"[602].

Tuttavia l'essere passato di qualcosa che è accaduto non basta ancora per costruire un concetto del perdono da domandare o da accordare: non è sufficiente che ci sia stato semplicemente un fatto (participio passato che indica un fare, un'azione che ha avuto luogo e resta irrecusabile), ma occorre che tale fatto sia un misfatto, un male, un torto compiuto da qualcuno (il responsabile) nei confronti di qualcun'altro (la vittima).

---

[599] Cfr. J. DERRIDA, Perdonare, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004.
[600] J. DERRIDA, op.cit., pp.22-23.
[601] H. ARENDT, Vita activa. La condizione umana, Bompiani, Milano, 2008. p. 175.
[602] Ivi, p. 177.

Non si può certo dimenticare che il presupposto esistenziale del perdono è l'esperienza della colpa, posta da Jean Nabert accanto a quella dello scacco e della solitudine fra "i dati della riflessione"[603] (ossia fra "i sentimenti che alimentano la riflessione, ne costituiscono la materia"[604]) oppure situata da Karl Jaspers tra "le situazioni limite"[605], vale a dire quelle determinazioni non fortuite dell'esistenza che noi troviamo sempre già là, quali la morte, la sofferenza...

Sul piano fattuale, la colpa consiste nella trasgressione di una regola, quale che essa sia, di un dovere ed è, a questo titolo, condannabile in termini di apprezzamento negativo. Nel vocabolario del saggio kantiano sulle grandezze negative, la colpa è una grandezza negativa della pratica[606]: se, da una parte, sembra avere delle conseguenze limitate alla regola che infrange, dall'altra, i suoi effetti, per le loro ripercussioni in termini di sofferenza inflitta, possono avere un aspetto indefinito.

Se è vero, quindi, che la colpa appartiene inevitabilmente alla nostra condizione storica occorre designare la struttura fondamentale nella quale essa viene a inscriversi: l'imputabilità delle nostre azioni. In effetti non può esserci perdono se non là dove si può accusare qualcuno, presumerlo o dichiararlo colpevole di un'offesa, ritenendolo così il suo vero autore. Ricoeur considera l'imputabilità addirittura una dimensione fondamentale "dell'uomo capace"[607]: questo collegamento fra l'atto e l'agente, fra il "che cosa" dell'azione e il "chi" della potenza d'agire può essere in qualche modo toccato, ferito da una penosa affezione, il senso di colpa. Proprio per questo,

---

[603] J. NABERT,. Elementi per un'etica, La Garangola, Padova, 1975.
[604] J. NABERT, op. cit., p. 8
[605] K. JASPERS, Chiarificazione dell'esistenza, Mursia, Milano,1978.
[606] I. KANT, Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative, in Scritti precritici, a cura di P. CARABELLESE, R. ASSUNTO, R. HOHENEMSER, Laterza, Bari, 1953, p. 257-301.
[607] P. RICOEUR, op.cit., p.653.

l'implicazione dell'agente nell'atto equivale a "rendere illimitata la risonanza sulla coscienza di ognuna delle nostre azioni"[608].

La forma specifica, che l'attribuzione della colpa a sé stessi assume, è la confessione, ovvero l'atto di linguaggio attraverso il quale un soggetto prende su di sé, assume l'accusa. Confessare qualcosa implica necessariamente la capacità di ricordare nella misura in cui la rimemorazione si attesta come una potenza di legame creatore di storia. La memoria è, in via di principio, innocente, mentre la confessione supera il dubbio tra l'innocenza e la colpa poiché lega l'atto al suo agente. Ciò che è in gioco è "dietro la qualità della sua azione, la qualità della causalità dalla quale è proceduta nella sua azione"[609]. A questo livello di profondità il riconoscimento di sé è indivisibilmente azione e passione, azione di agire male e passione di essere affetti dalla propria azione: in virtù di ciò non si può più "dissociare l'idea della propria causalità dal ricordo dell'atto singolare che essa ha compiuto"[610].

La confessione, ed anche il pentimento che ne deriva, sembrano essere quindi le condizioni stesse del perdono, come insegna la tradizione religiosa al riguardo[611]. In buona sostanza si può perdonare solo chi ha domandato prima perdono o si deve perdonare anche chi non riconosce la sua colpa?

Vladimir Jankélévitch[612], all'indomani dell'acceso dibattito in Francia sull'imprescrivibilità dei crimini contro

---

[608] J. NABERT, op.cit., p. 11.
[609] J. NABERT, op.cit., p.11.
[610] Ibidem.
[611] A titolo di esempio, si legge nel Catechismo della Chiesa Cattolica: "Gli atti del penitente richiesti per ottenere l'assoluzione da parte del sacerdote sono: il pentimento, la confessione o manifestazione dei peccati al sacerdote e il proposito di compiere la soddisfazione e le opere di soddisfazione". AA.VV. (a cura di), Catechismo della Chiesa Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2012.
[612] É interessante seguire l'evoluzione del pensiero di Vladimir Jankélévitch: in un primo saggio pubblicato nel 1956 sotto il titolo di L'imprescriptible, nell'ambito delle polemiche relative alla prescrizione dei crimini hitleriani, si schierò contro ogni possibilità di perdono; nello studio del 1967 Le pardon (tr.it. Il perdono, I. P. L., Milano, 1968), riflettendo a livello filosofico sul tema, costruì la sua etica iperbolica a favore dell'atto di perdonare e identificò il tempo del perdono con il tempo dell'oblio; seguì una terza opera

l'umanità[613], si schierò per l'impossibilità e per l'inopportunità, addirittura per l'immoralità del perdono nei confronti del dramma della Shoah: "Il perdono è morto nei campi della morte"[614] ripeteva sempre. Egli giustificava il suo netto rifiuto, sostenendo che il perdono può essere accordato o che almeno si può considerare la possibilità di accordarlo, solo se esso è domandato, esplicitamente o implicitamente, da parte del colpevole che si pente e confessa la propria colpa. "Il perdono! Ma essi ci hanno mai domandato perdono? Soltanto la disperazione e la solitudine del colpevole darebbero un senso e una ragion d'essere al perdono. Quando il colpevole è grasso, ben nutrito, prospero, arricchito dal "miracolo economico", il perdono è uno scherzo sinistro."[615] diceva, riferendosi al popolo tedesco. Jankélévitch riteneva che la domanda di perdono non dovesse essere "una semplice auto giustificazione o una formula preconfezionata" [616], ma una confessione, una piena assunzione di responsabilità.

Eppure, nel 1980, di fronte alla lettera del giovane tedesco Wiard Raveling[617], che assume su di sé, in nome dei suoi connazionali, la responsabilità di quanto accaduto nei lager,

---

Pardonner? in cui mise in evidenza la necessità della richiesta di perdono affinché quest'ultimo possa essere concesso.

[613] Nel 1964 fu approvata in Francia l'imprescrivibilità dei crimini contro l'umanità.

[614] V. JANKÉLÉVITCH, L'imprescrittibile, Giuntina, Firenze, 1987, p.40,

[615] Ibidem.

[616] Cit. in lettera di Jankélévitch a Raveling.

[617] La lettera inizia così: "Egregio signore Jankelevitch, hanno ucciso sei milioni di ebrei. Io non ho ucciso ebrei. Che io sia nato tedesco, non è una mia colpa né un mio merito. Non me ne è stato domandato il permesso. Io sono del tutto innocente rispetto ai crimini nazisti; ma questo non mi consola affatto. Non ho la coscienza tranquilla e provo un misto di vergogna, pietà, rassegnazione, tristezza, incredulità, rivolta. Non dormo sempre bene. Spesso resto sveglio durante la notte, e rifletto e immagino. Ho degli incubi da cui non posso liberarmi. (…)" e si conclude con un'offerta di ospitalità: "Se mai, caro signor Jankélévitch, Lei passerà da queste parti, suoni alla nostra porta ed entri. Sarà il benvenuto. E si rassicuri. I miei genitori non ci saranno. *[Parla dei genitori in quanto 'tedeschi della generazione precedente'].* Non Le si parlerà né di Hegel, né di Nietzsche, né di Jaspers, né di Heidegger né di tutti gli altri maestri teutonici. Io La interrogherò su Cartesio e Sartre. Amo la musica di Schubert e di Schumann. Ma metterò un disco di Chopin o, se Lei preferisce, di Fauré o di Debussy…[617]. Troviamo il testo della lettera nel libro di J. DERRIDA, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 72-73.

nega ancora una volta il suo perdono. Pur avendo atteso questa parola fraterna (di comprensione e simpatia) per trentacinque lunghi anni Jankélévitch si schermisce così: "*sono troppo vecchio per inaugurare questa nuova era…attesa troppo a lungo*"[618].

Anche nell'esperienza biografica di Simon Wiesenthal, malgrado la confessione e la richiesta di perdono, non è stato possibile perdonare. Infatti, egli racconta che nel Giugno 1942, a Leapoli, in circostanze insolite, una giovane SS che stava per morire gli confessò i suoi delitti perché voleva morire in pace dopo aver ottenuto il perdono da un ebreo. Nonostante le tragiche circostanze del loro incontro e la disperazione contenuta nelle parole del soldato, Wiesenthal, che poi diventò un famoso cacciatore di nazisti, rifiutò il suo perdono perché sentì che non poteva "*perdonare a nome di quelli che sono morti"*[619]. Tuttavia, ne rimase così turbato da interrogarsi tutta la vita sulla giustizia o meno del suo rifiuto[620].

---

[618] Vladimir Jankélévitch risponde così al giovane Wiard Raveling :"Caro Signore, sono commosso dalla Sua lettera. Ho atteso questa lettera per trentacinque anni. Voglio dire una lettera nella quale l'abominio è pienamente assunto e per di più dalla parte di qualcuno che non c'entra affatto. E' la prima volta che ricevo una lettera da un tedesco (…). Grazie. Non verrò a farLe visita in Germania. Non arriverò fino a tanto. - Sono troppo vecchio per inaugurare questa nuova era. Poiché, comunque, per me è una nuova era. Attesa troppo a lungo. Ma Lei che è giovane, non ha le mie stesse ragioni. Lei non ha questa barriera insuperabile da superare. A mia volta Le dico: quando capiterà a Parigi, come tutti prima o poi, venga pure a casa mia (…). Ci metteremo al pianoforte".[618] Troviamo la risposta di Jankélévitch in J. DERRIDA, Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile, cit., p. 77.

[619]

[620] L'intera vicenda è narrata nel libro di S. WIESENTHAL, Il girasole. I limiti del perdono, Garzanti, Milano, 2006. Wiesenthal non si dà pace per aver negato il suo perdono alla SS morente. Ne parla con alcuni compagni di prigionia e poi, una volta liberato, va a parlare con l'anziana madre della SS; infine, decide di raccontare questa vicenda per chiedere a dei testimoni e intellettuali, di diversa estrazione, se ha commesso un errore, negando il perdono. Questo è il testo con cui chiede il loro parere: «Egregio signore, nel giugno del 1942 a Leopoli, in circostanze insolite, una giovane SS che stava per morire mi confessò i suoi delitti. Voleva morire in pace, mi disse, dopo avere ottenuto il perdono da un ebreo. Ritenni di doverglielo rifiutare. Ne discussi poi a lungo con i miei compagni di deportazione, e, finita la guerra, andai a trovare la madre del giovane nazista, ma non trovai il coraggio di rivelarle la verità su suo figlio. Questa vicenda continuava a tormentarmi. Così decisi di fissarla per iscritto, e alla fine del mio racconto rivolgo la domanda che ancora oggi merita una risposta, per il suo significato politico,

Le due testimonianze appena citate dimostrano che "*non perdoniamo per via di un dovere nei confronti di chi ci ha offesi. […] Neppure nei casi in cui riconosciamo un pentimento sincero*"[621]: sebbene la tradizione religiosa, soprattutto quella cristiana, colleghi da sempre il perdono al pentimento, alla capacità di espiare e di riscattarsi, esso rimane un gesto totalmente spontaneo. Anzi, "*la gratuità del perdono implica un'impossibilità concettuale di porre in capo a qualcuno un dovere di perdonare*"[622].

D'altra parte, "*non deve"* neanche *"essere riconosciuta la pretesa che ci si penta e ci si rigeneri. Queste sono cose che possono venire solo dal di dentro*"[623]: la *metànoia* è trasformazione dall'interno e non può essere provocata dall'esterno. Il pentimento, quando è autentico, non è puro camuffamento strategico, mette in gioco "un altro io", l'"essere un'altra persona"[624]: è "attraversamento di una soglia, ritorno attraverso la soglia, revoca ma non rimozione, di quel passo che si era fatto. Quando è autentico e non apparente, perché non motivato solo da strategie e furbizie di secondo ordine, il pentimento […] non nasconde l'identità di prima, come se nulla fosse accaduto, ma se ne assume sulle spalle le responsabilità"[625].

Non a caso Jaspers utilizza la bellissima metafora della "trasformazione purificatrice"[626] per parlare dell'elaborazione della colpa da parte del popolo tedesco dopo la Seconda Guerra Mondiale: se, da una parte, riconosce la necessità delle

---

filosofico e religioso: ho avuto ragione o torto negando il perdono? E ho voluto redigerla direttamente ad alcune persone importanti di diverse nazionalità, persone, come lei, al cui parere tengo in modo particolare. Simon Wiesenthal». L'autore raccoglie le risposte (quasi cinquanta) che gli sono pervenute da persone delle più diverse estrazioni culturali, religiose, sociali.

[621] A. MARGALIT, L'etica della memoria, Il mulino, Bologna, 2006, p.159.

[622] B.ROUSSET, *Le pardon. Actes du colloque organize par le Centre des Historire des Idées Université de Picardie*. Beauchesne, Paris, 1987, pp.183-196.

[623] K. JASPERS, La questione della colpa, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996, p. 39.

[624] E. RESTA, Il diritto fraterno, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 109.

[625] Ivi, p. 118.

[626] K. JASPERS, op.cit., p. 127.

riparazioni, dall'altra avverte che la purificazione è molto di più[627]. Essa non si verifica "mediante azioni esteriori, né mediante un'opera di magia": è piuttosto "un processo interiore"[628], anzi "una condotta interiore intesa come trasformazione"[629], "un cammino che non può essere anticipato e indicato da nessun altro"[630] perché è personale. "Chi sente sinceramente la propria colpa, in maniera cioè che si trasformi la coscienza del suo essere" può diventare libero e pronto per ciò che deve venire.

Anche Scheler in polemica con quanto avevano fatto il protestantesimo[631] e Spinoza[632] nel collegare il pentimento alla paura mette in evidenza la rinascita[633] operata dalla trasformazione della coscienza: se il pentimento afferra la colpa alla radice la allontana dalla persona e restituisce a quest'ultima la sua libertà di tendere al bene, la sua forza rigeneratrice costruirà un "cuore nuovo"[634] e un "uomo nuovo"[635].

In realtà dovremmo domandarci se non sia ora di contestare, come suggerito da Derrida[636], "questa logica condizionale dello scambio, questo presupposto così largamente

---

[627] "La purificazione è la via dell'uomo come uomo" p. 128."Se noi ora, alla fine, ci domandiamo in che cosa consiste la purificazione…non si può che ripetere quelle locuzioni indeterminate che intendono abbracciare quel che si vorrebbe dire con maggiore precisione: rischiarare la propria anima e, elevandoci, diventare trasparenti – amare l'uomo". K. JASPERS, op.cit, p. 129. Per Jaspers "la purificazione è anche la condizione della nostra libertà politica. Infatti solo dopo che ci siamo resi conto della nostra colpa, diventiamo consapevoli della solidarietà e della corresponsabilità senza di cui non è possibile la libertà". Ivi, pp.129-130.

[628] Ivi, p. 128.

[629] Ivi, p. 129.

[630] Ibidem, p. 129.

[631] Lutero e Calvino ripongono l'essenza della contrizione nei *terrores conscientiae* (i terrori della coscienza), cioè nel timore di fronte alla punizione divina.

[632] B. SPINOZA, Etica, IV, 54, Bompiani, Milano, 2007.

[633] "Normalmente il pentimento assume il carattere di una vera e propria conversione e, attraverso un più profondo cambiamento di mentalità conduce dalla concezione di buoni propositi a un'autentica trasformazione della coscienza, a una rinascita, in cui la radice ultima dei nostri atti morali, il centro spirituale della persona (fatta salva la sua formale e individuale identità) sembra incenerirsi nelle sue ultime concrete intuizioni e ricostruirsi rinnovata". Cfr. M. SCHELER, Il pentimento, castelvecchi, Roma, 2014.

[634] Cfr. Cfr. M. SCHELER, Il pentimento, cit.

[636] J. DERRIDA, Il secolo e il perdono, cit., pp. 68-69.

diffuso secondo il quale si può prendere in considerazione il perdono solo se viene richiesto, in una scena di pentimento che attesti insieme la coscienza della colpa, la trasformazione del colpevole e l'impegno almeno implicito a fare di tutto per evitare il ritorno del male"[637]. In altre parole, sembra che il perdono, nel sentire comune, debba avere un senso e che "questo senso dovrebbe determinarsi su uno sfondo di salvezza, di riconciliazione, di redenzione, di espiazione, addirittura di sacrificio"[638]. Sarebbe troppo comodo per entrambe le parti: il pentimento per assurdo farebbe sì che si perdoni qualcuno che, nel riconoscere i propri errori, ha preso le distanze dal sé precedente, "qualcuno di diverso dal colpevole"[639]. Invece, bisogna perdonare anche quando la colpa e il colpevole sarebbero capaci di "ripetersi, imperdonabilmente, senza trasformazione, senza miglioramento, senza pentimento né promessa"[640].

"Un perdono condizionato, proporzionato al riconoscimento della colpa, al pentimento e alla trasformazione del peccatore che, in questo caso, chiede esplicitamente perdono"[641] si trasforma in una "transazione economica che conferma e insieme contraddice la tradizione abramica"[642]. Quest'ultima si richiama, invece, all'idea di un "perdono incondizionato, per grazia, infinito, aneconomico, concesso al colpevole in quanto colpevole, senza contropartita anche a chi non si pente e non chiede perdono"[643].

A tal proposito, Derrida mostra molte perplessità riguardo la presa di posizione di Jankélévitch, che rifiuta di perdonare i responsabili della Shoah e l'intero popolo tedesco, perché non hanno riconosciuto la loro colpa e non hanno

[637] J. DERRIDA, Il secolo e il perdono, cit., pp. 68-69.
[638] Ivi, p. 71.
[639] Ivi, p. 74.
[640] Ibidem.
[641] Ivi, p. 69.
[642] Ibidem.
[643] Ibidem.

manifestato il loro pentimento[644]. In realtà, la critica di Derrida si spinge più a fondo: se, per Jankélévitch perdonare genererebbe oblio, mentre vi è un dovere del ricordo nei confronti delle vittime[645], è altrettanto vero che la singolarità della "soluzione finale", con il suo carico di male radicale, raggiunge il limite dell'inespiabile, per il quale non vi è perdono possibile. In questo caso "non si può punire il criminale con una punizione proporzionata al suo crimine: perché rispetto all'infinito tutte le grandezze finite tendono a uguagliarsi; a tal punto che la punizione diventa quasi indifferente; ciò che è accaduto è alla lettera inespiabile"[646]. Da un lato l'inespiabile comporta l'impossibilità di perdonare perché nessun perdono avrebbe un senso, data l'eccezionale gravità dell'Olocausto; dall'altro, Jankélévitch mette in campo una nuova simmetria, quella tra punire e perdonare, tanto cara anche ad Hannah Arendt[647]. La nota studiosa considera il fatto che "gli uomini siano incapaci di perdonare ciò che non possono punire e di punire ciò che si è rivelato imperdonabile" un "elemento strutturale nella sfera delle faccende umane"[648].

Derrida si trova di nuovo davanti ad un perdono che acquista senso solo perché legato ad una logica dello scambio, non più tra richiesta e concessione, bensì tra colpa e punizione.

---

[644] "Questo è quanto sostiene, forse un po' frettolosamente Jankélévitch" afferma Derrida. J. DERRIDA, Il secolo e il perdono, cit., p. 68. "Malgrado la mia ammirazione e la mia simpatia per Jankélévitch, e anche se comprendo ciò che ispira la collera del giusto, stento a seguirlo. Per esempio, quando moltiplica le imprecazioni contro la buona coscienza del tedesco o quando tuona contro il miracolo economico del marco e l'oscena prosperità della buona coscienza, ma soprattutto quando giustifica il rifiuto di perdonare con il fatto o piuttosto allegando il non pentimento…Mi costa molto seguirlo". Ivi, p. 70.

[645] "Dimenticare questo crimine gigantesco contro l'umanità sarebbe un nuovo crimine contro il genere umano". V. JANKÉLÉVITCH, L'imprescrittibile, cit., p. 19. Il dovere della memoria è stato posto al centro della letteratura concentrazionaria. Vedi ad esempio P.LEVI, Se questo è un uomo, Einaudi, Torino, 1981.

[646] V. JANKÉLÉVITCH, L'imprescrittibile, cit., p.22. "Le reazioni che provoca sono innanzitutto la disperazione e un senso di impotenza davanti all'irreparabile". Ibidem.

[647] Vedi H.ARENDT, Vita activa. La condizione umana, Bompiani, Milano, 2008.

[648] Ivi, pp.177-178.

Come spiegare allora un simile fenomeno? La nostra idea di perdono non può fare a meno della sua "purezza incondizionata", al tempo stesso, però, "resta inseparabile da ciò che gli è eterogeneo, cioè l'ordine delle condizioni, il pentimento, la trasformazione, cose tutte che gli permettono di iscriversi nella storia, nel diritto, nella politica, nell'esistenza stessa"[649].

Questi due poli, l'incondizionato e il condizionato, devono restare irriducibili l'uno all'altro, tuttavia sono indissociabili: "se lo si vuole, e lo si deve, che il perdono divenga effettivo, concreto, storico, se si vuole che accada, che abbia luogo e che cambi le cose, è necessario che la sua purezza s'impegni in una serie di condizioni d'ogni tipo (psico-sociologiche, politiche, ecc…)"[650].

Ecco perché Derrida sente ancora la necessità di "continuare a fare riferimento ad un perdono incondizionato ed aneconomico, che sia al di là dello scambio e anche al di là dell'orizzonte di una redenzione o di una riconciliazione"[651]: "l'incondizionalità non negoziabile, aneconomica, apolitica, non strategica"[652] del perdono va difesa contro ogni tentativo di manipolazione, altrimenti "il simulacro, il rituale automatico, l'ipocrisia, il calcolo o la scimmiottatura si inseriscono spesso nella partita e si invitano da parassiti a questa cerimonia della colpevolezza"[653].

Invece, il gesto del perdono affinché sia autentico deve essere un atto assolutamente gratuito: un dono appunto, come testimoniano l'etimologia[654] e la semantica di numerose

---

[649] J. DERRIDA, Il secolo e il perdono, cit.,p. 82.
[650] Ibidem.
[651] Ivi, p. 73.
[652] Ivi, p. 90.
[653] Ivi, p. 62.
[654] Il termine perdonare deriva dal latino ed è composto dal prefisso per, con efficacia rafforzativa, a sottolineare il carattere di offerta totale e incondizionata dell'azione stessa, e dal verbo donare, che rimanda al dono appunto. Si veda in proposito O. PIANIGIANI, Vocabolario etimologico della lingua italiana, Albrighi e Segati, Roma, 1907.

lingue[655]. Dunque non c'è dono senza perdono, e non c'è perdono senza dono[656]: un legame che, da una parte, contribuisce allo strutturarsi di relazioni umane profonde, dall'altra, causa non pochi fraintendimenti. Infatti, il dono reca in sé un'ambivalenza originaria dovuta "all'intrinseca vincolatività del gratuito"[657]: "è nel contempo e paradossalmente obbligato e libero, interessato e disinteressato".dunque, scambio per eccellenza e obbligatorio, per giunta"[658].

Ne sono una dimostrazione gli studi condotti da Marcel Mauss[659]. Il noto studioso esplora un tratto "profondo ma non isolato; il carattere volontario, per così dire apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato"[660] dello scambio attraverso il dono: c'è una forza misteriosa contenuta nella cosa donata che fa sì che il donatario la ricambi e che le tre

---

[655] In francese don-pardon, in spagnolo don-perdón, in portoghese dom-perdão, in inglese gift-forgive, in tedesco geben-vergeben…Tale aspetto è altresì sottolineato da Derrida. Cfr. J.DERRIDA, Perdonare, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004, p. 25.

[656] Cfr. J.DERRIDA, Perdonare, cit.

[657] E.RESTA, Le regole della fiducia, Feltrinelli, Milano, 2009. p. 43. Lo stesso Autore parla di "scambio per eccellenza e obbligatorio, per giunta". Ibidem.

[658] A. CAILLE', Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 43. Proprio Alain Caillè individua nella logica del dono il terzo paradigma, contrapposto all'individualismo metodologico o utilitarismo (primo paradigma), da una parte, e all'olismo (secondo paradigma) dall'altra. Secondo Caillè , infatti, il reciproco obbligo di dare, ricevere e ricambiare stringe gli individui in un legame stabile e vincolante che esula dagli interessi e dall'utilità immediata, al contrario di quanto sostenuto dagli utilitaristi, per i quali il dono è una forma di scambio, addirittura ipocrita. Inoltre, tale legame viene a delinearsi come il frutto della libera azione di ciascun soggetto, e non come una realtà totalmente compresa negli atti rituali e consuetudinari, a cui tutte le azioni individuali sono ridotte dalla visione olistica. Sul paradigma del dono come matrice del terzo paradigma, "manifesto dell'antiutilitarismo" nella filosofia politica contemporanea, si veda in particolare l'opera di Alain Caillè e Serge Latouche, fondatori della "Revue du Mauss e del Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales". Cfr. A.CAILLE', Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; cfr. Idem, Critica della ragione utilitarista, Bollati Boringhieri, Torino, 1991; cfr. Idem, Critica dell'uomo economico. Per una teoria antiutilitarista dell'azione, Il Melangolo, Genova, 2010. Cfr. S. LATOUCHE, Breve Trattato sulla Decrescita Serena, Bollati Boringhieri, Torino, 2008. Cfr. F.FISTETTI, Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia. Alain Caillè e la "Revue du MAUSS", reperibile in www.journaldumauss.net.

[659] M.MAUSS, "Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche", in idem, Teoria generale della magia, Einaudi, Torino, 1965. p. 135-292.

[660] M.MAUSS, op. cit., p. 157.

obbligazioni di dare, di ricevere, di rendere siano indissolubilmente legate tra di loro (ovvero "nelle cose scambiate, nel potlàc, c'è una virtù che costringe i doni a circolare, a essere dati e a essere ricambiati"[661]). La controparte del dono non è ricevere, bensì dare in cambio, rendere, come testimonia un proverbio scandinavo citato dall'Autore stesso: "ricambiare regalo con regalo"[662].

Se si valorizza esclusivamente il controdono, la gratuità è avvelenata dal massimo dell'obbligatorietà e tutto viene riportato al ristabilimento dell'equivalenza. Il donante che diviene interessato e che si aspetta una contropartita muta sé stesso in contraente, inserendo il suo relazionarsi con il donatario nella logica commerciale retributiva del pari valore. Per questo motivo Seneca ci mette in guardia: "Non può chiamarsi beneficio quel che viene dato per lucro. "Darò tanto e riceverò tant'altro": questo è un mercato!"[663].

Occorre, invece, sottolineare la spontaneità del gesto iniziale, in grado di stabilire relazioni: ciò che "apre la strada al dono è la volontà degli uomini di creare dei rapporti sociali"[664]. Il legame tra chi dà e chi riceve è addirittura più importante del bene scambiato[665] e trae origine dalla gratitudine, vero e proprio collante sociale[666]. Eppure laddove siamo grati a qualcuno, che

---

[661] M.MAUSS, op. cit., p. 227.
[662] M.MAUSS, op. cit., p. 156.
[663] L.A. SENECA, De beneficiis, IV, XIII, 3, Laterza, Roma-Bari, 2008.
[664] M. GODELIER, *L'enigme du don*, Fayard, Paris, 1996, p. 141. Secondo Godbout si può affermare che il dono "non concerne soltanto momenti isolati e discontinui dell'esistenza sociale, ma la sua stessa totalità"[664], perché esso rappresenta "ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone". J.T.GODBOUT, Lo spirito del dono, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 22-24.
[665] "I beni e servizi valgono anche, e talvolta in maniera preponderante, in funzione della loro capacità di creare e riprodurre relazioni sociali. Non hanno dunque soltanto un valore d'uso e un valore di scambio, ma anche un valore di legame [...]. Nel dono così caratterizzato, il tratto fondamentale è che il legame è più importante del bene". Infatti, "I beni (e i servizi) valgono in funzione dei bisogni che permettono di soddisfare- è il valore d'uso", nonché in funzione della quantità di altri beni o della quantità di moneta che permettono di acquistare – è il valore di scambio". A. CAILLÈ, op.cit.,p. 80.
[666] Simmel sostiene che la gratitudine "in conseguenza del suo intessersi in migliaia di azioni e reazioni nell'ambito della società, diviene uno dei suoi

ha agito per primo, "noi non possiamo ricambiarlo completamente con nessun contro-dono o con alcuna contro-prestazione"[667]: questo perché "nell'atto iniziale, che sgorga dalla spontaneità dell'anima, c'è una volontarietà, una libertà che non è più presente nella risposta"[668].

Secondo Seneca, invece, affinché ci sia il *beneficium*, non è sufficiente la presenza dei tre momenti dello scambio (dare, ricevere, ricambiare), ma è necessario anche uno stato d'animo positivo, il quale si trasmetta dal donante al donatario e regoli così l'alternanza delle prestazioni e delle controprestazioni.

D'altronde, "chi concede un beneficio che cosa si prefigge? Di aiutare colui al quale dona e di fargli piacere. Se ha realizzato ciò che voleva e la sua disposizione d'animo si è comunicata all'animo" di chi riceve "provocando una gioia condivisa, ha raggiunto il suo scopo"[669].

Infatti, il beneficium viene definito come "un'azione benevola, che dà soddisfazione e che col darne ne riceve"[670] perché "non importa ciò che si fa o che si dà, ma con quale intenzione perché il beneficio non consiste in ciò che si fa o si dà, ma proprio nella disposizione d'animo di chi dà o fa"[671]. "E non c'è da meravigliarsi che tra molti e gravi vizi nessuno sia più frequente dell'ingratitudine[672]", spesso originata da un cattivo uso della memoria e dell'oblio in relazione al beneficio.

Di solito i beneficati non ricordano di avere ricevuto il beneficio, mentre i benefattori non dimenticano di avere beneficato e pressano con insistenza i donatari perché questi

---

più forti collanti": infatti "essa è uno di quei fili invisibili ma infinitamente tenaci, che tengono unito un elemento della società all'altro e alla fine tutti gli elementi in una vita complessiva di forma stabile". G.SIMMEL, *La gratitudine. Un tentativo sociologico* in *Sull'intimità,* Armando Editore, Roma, 1996, pp. 94 e 103.

[667] Ivi, p. 99.

[668] L.A. SENECA, De beneficiis, I.1.1, cit.

[669] Ibidem.

[670] Ibidem.

[671] Ibidem.

[672] Ibidem.

ricambino i doni ricevuti, finendo così per trasformare quello che dovrebbe essere una prestazione libera e volontaria in una sorta di credito.

Seneca, interrogandosi sul fatto se sia più turpe negare di aver ricevuto un beneficio o pretendere il contraccambio, afferma che "il beneficium è un tipo di credito dal quale si recupera tanto quanto viene restituito spontaneamente[673]".

Nonostante le somiglianze e i punti di contatto tra il *creditum* e il *beneficium*, Seneca tuttavia ribadisce con fermezza che mentre il primo aderisce al principio di equivalenza e, soprattutto, come si è visto, di obbligatorietà forzata, nel caso del secondo, invece, non solo non è possibile individuare dei termini precisi per la restituzione[674], ma per di più non è neanche possibile rendere commensurabili e vincolanti i doni o le prestazioni erogate.

Ciò è dovuto al fatto che ogni volta che si compie *un'actio benivola* non vi è un semplice scambio di oggetti o di prestazioni misurabili su base economica, bensì una messa in relazione di *animi*. La soluzione[675] che Seneca propone è quella di invertire la dinamica che generalmente si realizza, raccomandando a chi fa il beneficium di dimenticare di averlo fatto e a chi invece lo riceve di ricordarlo per sempre e di desiderare con ogni forza di trovare l'occasione per sdebitarsi.

Il contraccambio, tuttavia, non deve istituire dinamiche di equilibrio e di "pareggio" fra ciò che si è dato e ciò che si è restituito ("altrimenti non sarebbe stato un beneficio, ma un

---

[673] L.A.SENECA, *De beneficiis*, I.1.3, cit.

[674] L.A.SENECA, *De beneficiis*, I.2.3, cit.: *"Nessuno prende nota dei benefici nel libro dei crediti, né reclama il dovuto, come un avaro esattore, al giorno e all'ora stabilita".*

[675] L.A.SENECA, *De beneficiis*, I.4.3, cit.: "Bisogna insegnare agli uomini a donare di buon animo, a ricambiare di buon animo e a proporre a sé stessi questa grande gara: coloro che hanno degli obblighi di riconoscenza devono non solo eguagliare materialmente e come disposizione d'animo, ma superare il benefattore, perché chi deve ricambiare un beneficio non vi riesce mai, se non restituendo più di quanto ha ricevuto; agli uni bisogna insegnare a non rinfacciare niente di quello che hanno dato, agli altri a considerarsi debitori più di quanto hanno ricevuto"

*affare"*[676]*)*, bensì deve configurarsi come un superamento, all'interno di quello che si potrebbe definire un meccanismo agonale.

Se chi ricambia restituisce più di quanto ha ricevuto, di fatto chi riceve in cambio più di quanto ha dato si viene a trovare ciclicamente (e virtualmente all'infinito) nella posizione del beneficato riconoscente, che si sente di conseguenza obbligato a diventare nuovamente benefattore.

Si realizza pertanto una *contentio honestissima*[677] , vale a dire una sorta di gioco a somma infinita in cui ogni momento della serie del dare- ricevere-ricambiare di fatto viene configurato come un rilancio e una riapertura della relazione.

Senza dubbio, il *beneficium,* descritto da Seneca, presenta alcuni tratti in comune con il circuito del potlàc, almeno nell'individuazione di un meccanismo di superamento reciproco che si configura come spiraliforme piuttosto che come circolare.

Come avviene nel potlàc, infatti, il ciclo dello scambio non si chiude con un contro-dono equivalente e proporzionale rispetto al dono ricevuto, ma con un continuo rilancio verso l'alto da parte dei protagonisti della relazione.

Tuttavia, se l'idea principale che regola il potlàc sembra essere quella del "vince chi perde", in Seneca non solo si insiste con forza sulla necessità della *electio*[678], ovvero sulla selezione, da parte del donatore, del donatario adatto a ricevere il dono, ma per di più e proprio a partire da questa selezione che è qualcosa che richiede cura e discernimento si viene invitati a non cadere nel vizio della *proiectio*[679], cioè in quel consumo dissennato di

---

[676] L.A.SENECA, *De beneficiis*, II.31.2, cit.

[677] Riferimenti espliciti a tale meccanismo, chiamato ora *contentio*, ora *certamen*, sono contenuti in L.A.SENECA, *De beneficiis, I,4,3; I, 4,4; II, 25,3; III, 36,2; VI, 30, 5,* cit.

[678] L.A.SENECA, *De beneficiis* , I.1.2, cit.: "Non scegliamo persone degne di essere beneficate. Eppure, quando dobbiamo concedere in prestito, facciamo indagini sul patrimonio e sulla vita del debitore, quando dobbiamo seminare, non gettiamo le sementi su un suolo troppo sfruttato e sterile: i benefici, invece, più che darli, li buttiamo a caso".

[679] L.A.SENECA, *De beneficiis*, I.1.1-2, cit.

beni che sembra invece essere caratteristico del dono agonistico nordamericano.

La polemica di Seneca è chiaramente rivolta contro la dilapidazione infruttuosa che distribuisce a caso, senza tener conto di chi riceve, vale a dire senza considerazione alcuna né della relazione che si instaura con il beneficato, né delle sue peculiarità, o per dirla in altri termini, della sua identità.

Ed è proprio qui che si avverte la massima distanza con il potlàc, rappresentato da un gioco di status, mentre il beneficium è e rimane un generatore di relazioni, che opera dall'interno: infatti "la gratitudine è quel motivo che produce la replica della buona azione dal di dentro, laddove non si può parlare di una necessità esterna"[680]. Eppure laddove siamo grati a qualcuno, che ha agito per primo, "noi non possiamo ricambiarlo completamente con nessun contro-dono o con alcuna contro-prestazione"[681]: questo perché "nell'atto iniziale, che sgorga dalla spontaneità dell'anima, c'è una volontarietà, una libertà che non è più presente nella risposta"[682].

Secondo Godbout[683] la libertà, intesa come assenza di obbligo, e la non garanzia del ritorno sono l'essenza stessa del dono, che con la sua tendenza ad andare oltre le regole, si apre alla vita al di là di ogni determinismo mercantile.

Per restituire al dono la sua innocenza, è necessario che esso sia, come suggerisce il filosofo francese Jacques Derrida, un atto assolutamente gratuito, incondizionato e unilaterale: "Affinché ci sia dono non deve esserci reciprocità, ritorno, scambio, contro dono, né debito. Se l'altro mi rende o mi deve, o mi deve rendere ciò che gli dono non ci sarà stato dono, che questa restituzione sia immediata o che si programmi nel calcolo complessivo di un differimento a lungo termine"[684].

---

[680] G.SIMMEL, op.cit., p.94.
[681] Ivi, p.99.
[682] Ibidem.
[683] Cfr. J.T.GODBOUT, op.cit.
[684] J. DERRIDA, *Donare il tempo, la moneta falsa,* Raffaello Cortina editore, Milano, 1996, p. 14.

Non si tratta solo di una questione di principio: la stessa possibilità di fondare una politica o un diritto sul perdono ne rappresenta già un abuso. Derrida fa notare che "un perdono "finalizzato" non è un perdono, è solo una strategia politica o un'economia psicoterapeutica"[685]. Ecco allora il perdono ridotto "all'amnistia o all'amnesia, all'assoluzione o alla prescrizione, al lavoro del lutto o a una qualche terapia politica di riconciliazione, in breve a qualche ecologia storica"[686]: in realtà siamo di fronte "a negoziati più o meno espliciti, a transazioni calcolate"[687] originate tutte dalla stessa preoccupazione. Occorre "fare in modo che la nazione sopravviva alle sue lacerazioni, che i traumi cedano al lavoro del lutto e che lo Stato- nazione non sia afferrato dalla paralisi"[688].

Il perdono, invece di rimanere un assoluto morale della storia, subordina l'universale esigenza di memoria alle necessità dello Stato-nazione dietro la giustificazione "dell'imperativo "ecologico" della salvezza sociale e politica"[689]. Derrida afferma che "il perdono non dovrebbe mai derivare da una terapia della riconciliazione"[690] perché "c'è sempre un calcolo strategico e politico nel gesto generoso di chi offre la riconciliazione"[691],

---

[685] J. DERRIDA, Il secolo e il perdono, cit., p. 89. Infatti, "ogni volta che il perdono è al servizio di una finalità, per quanto nobile e spirituale possa essere (riscatto o redenzione, riconciliazione, salvezza), ogni volta che esso tende a ristabilire una normalità (sociale, nazionale, politica, psicologica) attraverso un lavoro del lutto, attraverso una qualche terapia o ecologia della memoria, allora il perdono non è puro e neppure il suo concetto". Ivi, p. 65.
[686] Ivi, pp. 82-83.
[687] Ivi, p. 75.
[688] Ivi, p.77.
[689] Ibidem. Derrida fa notare che l'espressione "riconciliazione nazionale" è stata usata da De Gaulle, Pompidou e Mitterand nel momento in cui hanno ritenuto di dover assumere su di sé la responsabilità di cancellare i debiti e i crimini del passato durante l'Occupazione o durante la Guerra d'Algeria. Lo stesso linguaggio è stato il leitmotiv della retorica di tutti i capi di stato e i primi ministri francesi dalla Seconda Guerra Mondiale, senza eccezioni, soprattutto di coloro che decisero la grande amnistia del 1951. Ivi, pp. 75-77.
[690] Ivi, p. 78. La riconciliazione qui va intesa come ricostituzione di una salute, di una normalità, sempre secondo Derrida.
[691] Ivi, p. 76. "Ogni tipo di "politica" inconfessabile, ogni sorta di furbizia strategica può nascondersi abusivamente dietro una "retorica" o una "commedia" del perdono per bruciare le tappe del diritto". Ivi, p. 90.

soprattutto se si avvale dello strumento dell'amnistia. Il pericolo è una rimozione forzata del passato[692].

L'esempio riportato dal filosofo francese è proprio quello del Sudafrica dove la decisione da parte di Mandela, già in carcere, di negoziare una procedura d'amnistia è motivata dalla riconciliazione nazionale: bisogna evitare che il Paese sia messo a ferro e fuoco dalle vendette. Eppure niente è più lontano dal perdono, nonostante i tentativi dell'arcivescovo Tutu di cristianizzare il linguaggio della Commissione per la Verità e la Riconciliazione: innanzitutto, la scena del perdono è un faccia a faccia personale, che impegna due singolarità, il colpevole e la vittima, senza la necessità di una mediazione istituzionale. "Non appena interviene un terzo, si può ancora parlare di amnistia, di riconciliazione, di riparazione…ma certamente non di perdono in senso stretto"[693]. Inoltre, se c'è qualcuno che ha titolo a perdonare, questi è solo la vittima e non un'istituzione terza[694], la quale non ha né il diritto, né il potere di perdonare. Il rappresentante dello Stato può giudicare, ma giustamente il perdono non ha niente a che vedere con il giudizio: "il corso della giustizia non perdona mai, nel senso stretto del termine"[695].

Derrida ci ricorda non solo che "il perdono resta eterogeneo all'ordine del politico o del giuridico, come di solito li si intende"[696], ma anche che ogni volta che il linguaggio del perdono è al servizio di finalità determinate è tutto tranne che puro e disinteressato.

---

[692] Derrida collega, infatti, l'amnistia francese del 1951 ( la legge n.51-18 del 5 gennaio 1951, con la quale si amnistiavano tutti gli atti compiuti posteriormente al 10 giugno 1940 e anteriormente al 1 gennaio 1946 "dans l'intention de servir la cause de la liberation du territoire, ou de contribuer à la liberation definitive de la France") alla difficoltà di fare i conti con Vichy. Ivi, p.77.

[693] Ivi, p. 79.

[694] "Tutu racconta così che un giorno una donna nera venne a testimoniare davanti alla Commissione. Suo marito era stato assassinato da poliziotti torturatori. Parla nella sua lingua…e Tutu interpreta e traduce all'incirca così, nel suo idioma cristiano (anglo-anglicano): "Una commissione o un governo non può perdonare. Solo io eventualmente potrei farlo (And I am not ready to forgive). E non sono pronta a perdonare, o per perdonare". Parole assai difficili da intendere". Ivi, p. 80.

[695] Ivi, p. 81.

[696] Ivi, p. 75.

Del resto, "il perdono puro e incondizionato, per avere il suo proprio senso, non deve avere alcun senso, alcuna intellegibilità: è una follia dell'impossibile"[697]. Dunque è necessario chiedersi se il perdono cominci proprio là dove esso sembra finire: Derrida risponde con "un'aporia dalla forma secca e implacabile"[698]:"il perdono perdona solo l'imperdonabile"[699]. E ancora: "non si può, non si dovrebbe perdonare; se c'è perdono c'è solo dove c'è qualcosa di imperdonabile. Il che vale a dire che il perdono deve presentarsi come l'impossibile stesso. Può essere possibile solo per fare l'impossibile"[700].

Dove conduce allora questa aporia? Fino al "luogo introvabile del perdono": "un' etica al di là dell'etica, al di là delle leggi, delle norme o di un obbligo"[701]. Derrida riconosce a Jankélévitch il merito di aver parlato per primo di "un'etica iperbolica per la quale il perdono è il comandamento supremo"[702] perché "esiste fra l'assoluto della legge dell'amore e l'assoluto della libertà malvagia una lacerazione che non può essere totale"[703]. "Il mistero dell'irriducibile e inconcepibile malvagità è nel contempo più forte e più debole, più debole e

---

[697] Ivi, p. 83.
[698] Ivi, p.66.
[699] Ibidem. E ancora: "Per affrontare ora il concetto stesso di perdono, la logica e il buonsenso si trovano per una volta in accordo con il paradosso: mi sembra che si debba partire dal fatto che c'è in realtà qualcosa d'imperdonabile. Non è forse questa la sola cosa da perdonare? La sola cosa che richieda il perdono? Se si fosse pronti a perdonare solo ciò che sembra perdonabile, quel che la Chiesa chiama "peccato veniale, svanirebbe l'idea stessa del perdono. Se c'è qualcosa da perdonare è ciò che nel linguaggio religioso viene detto peccato mortale, il peggiore, il crimine o il torto imperdonabile". Ibidem.
[700] Ivi, pp.66-67.
[701] Ivi, p. 70.
[702] Intervista a V. Jankélévitch, citata da Gouhier, A., in un articolo intitolato "Le temps de l'imperdonnable et le temps du pardon selon Jankélévitch", pubblicato in. Le Point théologique. Le pardon, atti di un importante convegno dedicato al perdono, organizzato dal Centre Histoire des Idées, Université de Picardie, a cura di M. Perrin. Paris: Beauchesnes, 1987.
[703] V. JANKÉLÉVITCH, Perdonare?, in: idem, L'imprescrittibile, cit., p. 10

più forte dell'amore. Così il perdono è forte come la malvagità"[704].

Se si afferma che "il perdono è folle e che deve restare una follia dell'impossibile, non è certo per escluderlo o squalificarlo"[705], bensì per sottolinearne l'eccezionalità e la straordinarietà. Dal momento che è la sola cosa che veramente nel suo accadere sorprende, "come una rivoluzione, il corso ordinario della storia, della politica e del diritto"[706] resta inaccessibile nel suo segreto.

Hannah Arendt ne evidenzia proprio il carattere inaspettato: "Diversamente dalla vendetta, che è la naturale, automatica reazione alla trasgressione e che per effetto dell'irreversibilità del processo dell'agire può essere prevista e anche calcolata, l'atto del perdonare non può mai essere previsto; è la sola reazione che agisca in maniera inaspettata e che quindi ha in sé, pur essendo una reazione, qualcosa del carattere originale dell'azione. Perdonare in altre parole è la sola reazione che non si limita a re-agire, ma agisce in maniera nuova e inaspettata"[707]. Va considerato che la Arendt riconduce il perdono all'azione[708], così facendo lo riporta alla dimensione della pluralità e, al tempo stesso, del cominciamento. In altre parole, il perdono è agire degli uomini in uno spazio pubblico e potere di dare inizio: rientra a pieno titolo nella sfera politica[709]. Non solo, esso è "il rimedio contro l'irreversibilità … del

---

[704] V. JANKÉLÉVITCH, Il non so che e il quasi niente, Einaudi, Torino, 2011, p. 235.
[705] J. DERRIDA, Il secolo e il perdono, cit, p. 75. "Il perdono è dunque folle, deve sprofondare, ma lucidamente nella notte dell'intellegibile". Ivi, p. 88.
[706] Ivi, p. 65.
[707] H. ARENDT, Vita activa. La condizione umana cit., p. 177-178.
[708] Si veda anche J. KOHN, Per una comprensione dell'azione, in S. FORTI (a cura di), Hannah Arendt tra filosofia e politica, Mondadori, Milano, 2006, pp. 155-176.
[709] L'estensione delle nozioni di perdono e di promessa alla politica è stata criticata da alcuni interpreti della Arendt. Si veda in particolare P.P. PORTINARO, Il problema di Hannah Arendt, La politica come cominciamento e la fine della politica, Il Mulino, n.1, 1986, pp. 76-94. Del resto, la stessa Arendt riconosce che "il perdono è sempre stato considerato irrealistico e inammissibile nella sfera pubblica". H.ARENDT, Vita activa.La condizione umana, cit., p. 179.

processo avviato dall'azione"[710]: "il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui "peccati" pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione"[711].

Anche Jankélévitch fonda il perdono sulla retrospezione: la coscienza morale osserva ciò che è già accaduto e non può che constatare la natura irreversibile dell'agire umano, in particolare di quell'agire che noi identifichiamo come il male. La sua voce nel silenzio sussurra "Troppo tardi!"[712] di fronte al crimine compiuto e non più riparabile. Per questo motivo è necessario un nuovo inizio: "Hic incipit vita nova"[713] tanto per

---

[710] H. ARENDT, Vita activa. La condizione umana, cit., p. 175. "Il rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione non scaturisce, da un'altra facoltà superiore, ma è una delle potenzialità dell'azione stessa" ribadisce Hannah Arendt in Vita Activa. Il potere di perdonare e di promettere fanno fronte alle debolezze insite nella pluralità: il primo all'irreversibilità, mentre il secondo all'imprevedibilità dell'agire umano. Entrambi si fondano su esperienze che nessuno può fare nella solitudine e che richiedono necessariamente la presenza dell'altro: la loro sfera di esercizio è del resto eminentemente politica. Scrive la Arendt: "Le due attività si completano poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui "peccati" pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini". P. 175. Di promessa, quale memoria della volontà, aveva parlato F. W. Nietzsche in Genealogia della morale: "Allevare un animale, cui sia consentito far delle promesse, non è forse precisamente questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l'uomo?": l'autore sottolinea come la memoria, che conferisce all'uomo il potere di mantenere le proprie promesse, lo renda "calcolabile, regolare necessario" e così "capace di rispondere di sé come avvenire". Vedi F.W. NIETZSCHE, Genealogia della morale, Bur, Milano, 1997. p. 255.

[711] H. ARENDT, Vita activa. La condizione umana, cit., p. 175.

[712] Jankélévitch scrive infatti: "La coscienza non è soltanto un occhio che, nell'ombra, guarda fisso Caino: è anche una voce che, nel silenzio, sussurra al suo orecchio le due ossessive, lancinanti, fatidiche parole: Troppo tardi! Il ritardo che, in una durata irreversibile sottrae il crimine irrevocabile all'azione trasformatrice e riparatrice della volontà, è la miseria per eccellenza per tutti gli uomini, la miseria estrema, la miseria delle miserie". V. JANKÉLÉVITCH, Il non-so-che e il quasi niente, cit., p. 173.

[713] "Il perdono finalmente! Il perdono inaugura una vita nova, segna l'accesso dell'uomo vecchio a un'esistenza redenta, e di questa seconda nascita è lui stesso la celebrazione. […] È il tempo del rinnovamento e della seconda giovinezza. Hic incipit vita nova. […] La follia del perdono, il perdono che non si rassegna, al contrario, risolve i rapporti gelati dell'uomo e del male". Ivi, pp. 145 e 215.

chi perdona quanto per chi è perdonato[714]. In fondo, anche la psicologia ritiene il perdono un agente di cambiamento[715].

Infatti, "la follia del perdono, il perdono che non si rassegna, al contrario, risolve i rapporti gelati dell'uomo e del male; […] il perdono libera, liquida, liquefa le acque vive che il rancore teneva prigioniere, dà una mano alla coscienza bloccata tra i ghiacci"[716]. In altre parole, il perdono, quando è autentico riesce a interrompere la catena del risentimento e a liberare la vittima, altrimenti imprigionata per sempre nel suo ruolo paranoico, inchiodata a un passato che non passa. Non a caso Eligio Resta ci ricorda che "il perdono è meccanismo che, diversamente dal risentimento che si fissa e fissa paranoicamente il tempo al momento dell'offesa, ha il potere sconfinato di far di nuovo decorrere il tempo"[717].

Il cambiamento riguarda soprattutto la sfera interiore: "il perdono è… la sostituzione emotiva delle emozioni negative calde, rabbia e paura, che seguono un torto o un'offesa percepita, o delle emozioni negative fredde, rifiuto del perdono e indifferenza, che seguono il rimuginio in merito ad una trasgressione, con emozioni positive, come l'amore disinteressato, l'empatia, la compassione"[718].

Ciò vale anche per l'offensore: sotto il segno del perdono il colpevole può essere ritenuto capace di qualcosa d'altro che dei suoi errori, può ricominciare, senza cancellare nulla, ma facendosi carico dei suoi errori. Senza la possibilità del perdono la nostra capacità di agire sarebbe confinata ad un solo gesto da cui non potremmo mai riprenderci, rimarremo per sempre vittime delle sue conseguenze. La piena identificazione con

---

[714] "Il perdono instaura un'era novella, istituisce nuovi rapporti, inaugura una vita nova. La notte della colpa, nel graziato, presagisce una nuovissima aurora; l'inverno del rancore in colui che grazia, annuncia una nuovissima primavera".J, Il perdono, p. 215.
[715] D. HOPE, The healing paradox of forgiveness, Psychoterapy, 24, 1987, pp.240-244.
[716] Ivi, pp. 215-216.
[717] E. RESTA,
[718] E.L. WORTHINGTON, Five steps to forgiveness: the art and the science of forgiving, Crown Publishers, New York, 2001, p.

l'azione colpevole comprometterebbe l'intera esistenza di chi ha sbagliato[719]: in realtà, nonostante la colpa, qualcosa del soggetto resta "esentato, qualche cosa che avrebbe potuto non essere dissipato nell'adesione della volontà al male commesso, un'innocenza che forse non è completamente abolita"[720]. Si può così riconoscere kantianamente l'originaria disposizione dell'uomo al bene[721] e dare credito alle risorse di rigenerazione del sé. Sempre secondo Eligio Resta compiono un errore grossolano le istituzioni "quando ritengono che un individuo è per sempre quello che ha fatto in un momento annullando ogni tragitto intertemporale e la molteplicità degli "io" che egli è stato"[722].

La vera sfida sembrerebbe consistere nel perdonare l'offensore pur condannando la sua azione: tuttavia si può separare l'agente dalla sua azione colpevole? Nicolai Hartmann ritiene che "l'essere colpevole di un'azione cattiva non può essere tolto a nessuno, perché è indivisibile dal colpevole"[723]. Certamente possiamo attenuare il rimorso, ma non la colpevolezza stessa: "Vi è certo moralmente un superamento del male…ma non una nullificazione della colpa come tale"[724], che a detta di Riceur resta "imperdonabile non soltanto di fatto, ma di diritto"[725].

La questione è ben più complessa: riguarda l'ambiguità sintattica di fondo tra il domandare "chi?" e il domandare "cosa?" si perdona. Derrida vi si sofferma a lungo[726]: "Si perdona *qualcosa* (corsivo dell'Autore), un crimine, una colpa,

---

[719] Secondo Jankélévitch: "Non c'è mai niente di conchiuso, di finito, di irrimediabile, e non si è dannati eternamente e votati all'inferno per una colpa. Durante tutta la vita la persona continua a esprimersi e a rinnovarsi al di là della colpa e non ha mai detto l'ultima parola". J, Il perdono, p. 123.
[720] H. ARENDT, Vita activa, cit., p. 174.
[721] I. KANT, La religione entro i limiti della sola ragione, Laterza, Roma-Bari, 1980. p. 54.
[722] E. RESTA, Il diritto fraterno, Laterza, Roma-Bari, 2002. p. 119.
[723] N. HARTMANN, Etica III: metafisica dei costumi, Guida Editore, Napoli, 2009. p. 248.
[724] N. HARTMANN, Etica III: metafisica dei costumi, cit., p.249.
[725] P. RICOEUR, op.cit., p. 670.
[726] In chiusura Jacques Derrida giunge ad affermare: "Devo lasciare aperti questi immensi problemi". JDERRIDA, Il secolo e il perdono, cit., p. 74.

un torto cioè un atto o un momento che non esauriscono la persona incriminata e al limite non si confondono con il colpevole che resta quindi a esso irriducibile? O invece si perdona a *qualcuno* (corsivo dell'Autore), in assoluto, senza segnare più il limite tra il torto, il momento della colpa, e la persona che si ritiene responsabile o colpevole?"[727].

Derrida risponde con un altro interrogativo: "Perché ci sia perdono non bisogna forse al contrario perdonare e la colpa e il colpevole *in quanto tali* (corsivo dell'Autore), là dove l'una e l'altra restano, irreversibilmente come il male, come il male stesso[…]?.

Bisogna allora chiedersi: per quale motivo si rende necessario, durante una transizione politica, mettere in pratica la clemenza con le difficoltà che questo comporta? Di sicuro la risposta va rintracciata nella necessità di confrontarsi con un passato doloroso, fatto di violenze e soprusi: il perdono sembra essere lo strumento ideale per lasciar andare ciò che è stato e, al contempo, per andare avanti. L'esaltazione del valore catartico di tale pratica è finalizzata appunto a porre nuove basi per la convivenza civile: se vittime e carnefici dovranno tornare a vivere tutti insieme, occorrerà farli riconciliare al fine di evitare il perpetuarsi della vendetta e il ripresentarsi di motivi di scontro. Sarà d'obbligo, tuttavia, procedere ad una accettazione e, non ad una rimozione, del passato: solo attraverso una rielaborazione consapevole del sé tanto chi ha subito quanto chi ha compiuto un torto potrà guardare al domani con fiducia. Quali società, tuttavia, sono in grado di fare una scelta così coraggiosa, non priva di rischi? Solo quelle che hanno la forza di riappropriarsi interamente del proprio passato.

[727] J.DERRIDA, Il secolo e il perdono, cit., p. 73.

## Conclusioni

Indagare il ruolo svolto dalla memoria e dall'oblio nei processi di democratizzazione e, in particolar modo all'interno della giustizia di transizione, vuol dire mettere in luce contraddizioni e paradossi delle politiche del passato. I dilemmi, soprattutto all'indomani di una dittatura, sono innumerevoli, il principale riguarda una scelta di importanza capitale: occorre punire o, al contrario, perdonare coloro che vengono riconosciuti responsabili di gravi crimini sotto il precedente regime? In altre parole, bisogna procedere a una vendetta "legale" e istituzionalizzata oppure sacrificare il bisogno di verità e giustizia delle vittime in nome della riconciliazione? Quale delle due alternative può fondare un nuovo ordine politico, ispirato ai principi della democrazia, e garantire così la pace sociale? Ogni transizione ha la sua storia, ovvero la sua risposta: ricordo e dimenticanza sono sapientemente dosati, quasi fossero un pharmakon platonico, veleno e antidoto allo stesso tempo. Il gioco della giustizia, che è e rimane aggiudicazione di un qualcosa, può allo stesso tempo fenomenologicamente porre fine al conflitto e cognitivamente alimentarlo, data l'incredibile complessità della memoria collettiva.

La lezione di Halbwachs, il fondatore della sociologia della memoria, resta sempre valida: il passato non viene recuperato nella sua interezza, bensì di volta in volta ricostruito sulla base delle necessità del presente ad opera di gruppi umani concreti, che ne veicolano il messaggio e ne decretano la permanenza attraverso quadri sociali esterni[728]. La memoria collettiva non è che il risultato di un simile processo: il punto di

[728] Secondo Halbwachs se "non c'è memoria possibile al di fuori dei quadri di cui si servono gli uomini che vivono in società per fissare i propri ricordi", è altrettanto vero che "il passato in realtà non riappare tale e quale…tutto sembra indicare che esso non si conserva, ma che lo si ricostruisce a partire dal presente". M. HALBWACHS, Les cadres sociaux de la memoire, Mouton, Paris, 1975, p. 82.

intersezione di più memorie individuali, che restano inaccessibili nel loro segreto fino a quando non incontrano l'orizzonte comune del loro gruppo di appartenenza. Piano piano si ricompone "un'immagine del passato che in ogni epoca si accorda con i pensieri dominanti della società"[729]: tanto è vero che Halbwachs arriverà a distinguere "memorie dominanti" e "memorie dei gruppi subordinati". Il passato è un luogo altamente conflittuale, "un'eredità contesa, un campo di battaglia", secondo la definizione di Remo Bodei[730]: qualcosa di simile a una posta in gioco, esposta agli esiti di uno scontro permanente fra gruppi contrapposti che hanno interesse ad affermare la propria visione di un dato evento. Ciò è tanto più evidente nella giustizia di transizione: sono gli equilibri di potere tra i differenti attori sociali, determinatisi prima e durante il cambiamento di regime politico, a decretare cosa ricordare e cosa dimenticare. La studiosa Barahona De Brito attribuisce al bilanciamento tra le forze in campo addirittura la scelta del meccanismo da adottare (processi, amnistie, epurazioni, Commissioni per la verità)[731]: la soluzione prescelta avrà maggiori probabilità di successo se sarà stata largamente condivisa e non imposta arbitrariamente. Per questo motivo, solitamente le transizioni democratiche sono caratterizzate da lunghi negoziati e faticosi compromessi, oltre che da un'intensa partecipazione della società civile. L'esperienza del trauma culturale, ovvero di un evento fondante in negativo, è sì il punto di partenza, ma anche il risultato terminativo di un processo che ricostruisce a posteriori il senso degli accadimenti nell'arena pubblica: la giustizia di transizione si trasforma così in una sorta di memoria culturale, in cui si esteriorizzano e sedimentano i vissuti individuali. Si può quasi parlare della nascita di un nuovo

[729] M. HALBWACHS, Les cadres sociaux de la memoire, cit., p. 82.
[730] Cfr. R. BODEI, Libro della memoria e della speranza, Il Mulino, Bologna, 1995.
[731] A. BARAHONA DE BRITO, C. GONZALEZ ENRIQUEZ, P. AGUILAR, The politics of Memory and Democratization. Transitional Justice in Democratizing Societies, Oxford University Press, Oxford, 2001.

tipo di memoria artificiale, che utilizza la tecnica della legge e del processo per sconfiggere l'oblio, per riportere alla luce tracce troppo a lungo cancellate.

Se osserviamo l'evoluzione della giustizia di transizione, possiamo notare quasi di pari passo con le ultime due ondate di democratizzazione individuate da Huntington[732], un cambiamento di paradigma di notevole importanza: il progressivo abbandono del modello retributivo, caratterizzato dalla celebrazione di processi esemplari, quali Norimberga e Tokyo, in favore dapprima di un oblio generalizzato, poi della riconciliazione nazionale. Fin dalla cacciata dei Trenta Tiranni, nell'Atene del V secolo a.C., il divieto di ricordare i mali avvenuti nel passato (me mnesikakein) è stato ritenuto l'unico modo per allontanare la vendetta e garantire una convivenza pacifica. L'adozione di un provvedimento di amnistia, oggi come allora, è sembrata una scelta obbligata, dal momento che la memoria non fa che alimentare divisioni. Una nuova consapevolezza, tutta moderna, ha cambiato, però, le carte in tavola quando, dopo la Seconda Guerra Mondiale, si è cominciato a parlare di crimine contro l'umanità: un crimine arendtianamente senza misura e senza tempo[733], per il quale l'amnistia è risultata essere nient'altro che una garanzia d'impunità. Piano piano, si è fatta strada l'idea della necessità di una elaborazione critica del passato, non nella forma, però, della tribunalizzazione della storia, troppo incline all'autoassoluzione

[732] Cfr. S.P.HUNTINGTON, La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo, il Mulino, Bologna, 1995

[733] Scrive, infatti, Hannah Arendt: "Finora la convinzione che tutto sia possibile sembra aver provato soltanto che tutto può essere distrutto. Ma nel loro sforzo di tradurla in pratica, i regimi totalitari hanno scoperto, senza saperlo, che ci sono crimini che gli uomini non possono né punire né perdonare. Quando l'impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto, impunibile e imperdonabile, che non poteva più essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'avidità, dell'invidia, del risentimento; e che quindi la collera non poteva vendicare, la carità sopportare, l'amicizia perdonare, la legge punire". Vedi H. ARENDT, Le origini del totalitarismo, Einaudi, Torino, 2009.

come sostiene Odo Marquard[734] o ad una pericolosa condanna del passato da cui si proviene, sulla scorta delle parole di Nietzsche[735]. A tal fine, sono state create apposite istituzioni, le c.d. Commissioni per la Verità, chiamate ad indagare sulle gravi violazioni dei diritti umani commesse durante la dittatura e a ricostruire il contesto storico-politico che le ha determinate.

Diviene centrale, quindi, la ricerca della verità, tanto come modalità di risarcimento per le vittime quanto come garanzia di non ripetizione in futuro: si tratta di una "narrative truth" come nell'esperienza argentina e sudafricana; per la prima volta si ascolta il racconto di chi è stato dolorosamente costretto al silenzio e cancellato dalla Storia. Solo una narrazione corale può portare a riappropriarsi pienamente del passato, a rifiutare la paranoica fissazione della vendetta, a dischiudere lo "spazio di esperienza" verso un nuovo "orizzonte di aspettativa"[736], a fare sulla colpa, come auspica Ricoeur, lo stesso lavoro del lutto[737].

Una memoria individuale e collettiva, che, rivendica per sé un'inaspettata funzione veritativa, lotta contro ogni tentativo di rimozione, seppur mascherata e non smette di chiedere giustizia per le vittime. La retorica della riconciliazione nazionale e del ristabilimento di una normalità sociale esalta il ruolo del perdono, quale "oblio attivo"[738], tradendone il vero significato di atto gratuito e incondizionato: ne è una dimostrazione, secondo la critica mossa da Derrida, l'amnistia condizionata alla "full disclosure of all relevant facts" praticata in Sudafrica, dove "un perdono finalizzato non è un perdono, è solo una strategia politica o un'economia psicoterapeutica"[739]. Il

---

[734] Cfr. O. MARQUARD & A. MELLONI (a cura di), La storia che giudica, la storia che assolve, Laterza, Roma-Bari, 2008.
[735] Cfr. F.W. NIETZSCHE, Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Seconda considerazione inattuale, Adelphi, Milano, 1994.
[736] Cfr. R. KOSELLECK, Futuro passato.Per una semantica dei tempi storici, Marietti, Genova, 1986.
[737] P. RICOEUR, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, il Mulino, Bologna, 2004, p.118.
[738] Ibidem.
[739] J. DERRIDA, Il secolo e il perdono, in B. MORONCINI, La lingua del perdono, Filema, Napoli, 2007, p. 89.

perdono deve tornare alla sua naturale spontaneità e non rappresentare la contropartita di una confessione: la comunità, in cui tornano a vivere vittime e carnefici, non deve barattare l'impunità con un finto pentimento; piuttosto è chiamata ad immunizzarsi dal ritorno del male attraverso la verità, una verità non più nascosta o negata, discussa nella sfera pubblica e parte, quindi, della memoria pubblica.

La diversità dei contesti e delle soluzioni adottate, nonché i buoni risultati raggiunti da molti Paesi, in termini di consolidamento democratico, non devono trarci in inganno: dobbiamo essere consapevoli del fatto che la giustizia di transizione sarà sempre una decisione politica giustificata dalla necessità di superare un passato doloroso e di guardare al futuro con rinnovata fiducia. Una decisione appunto, destinata a scegliere una delle tante possibilità, a far vincere una memoria a discapito delle altre, senza poterlo, in realtà, fare. Ci saranno sempre ricordi messi al bando, eppure destinati a non essere cancellati, parti sacrificate in nome del tutto dal compromesso.

In conclusione del nostro lavoro è necessario sgombrare il campo da false certezze o ingenue speranze: "la storia continua sullo sfondo di un'interruzione della storia, nell'abisso, piuttosto di una ferita infinita, e che nella cicatrizzazione stessa, resterà, dovrà restare ferita aperta". Il rapporto tra la memoria e la dimenticanza, anche nell'ambito del nostro oggetto di studio, la giustizia di transizione, dipende solo da "quanto sia grande la forza plastica di un uomo, di un popolo o di una civiltà, voglio dire quella forza di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate"[740]. Solo in questa chiave, la storia può essere letta come una continua possibilità di perdono, che oscilla tra la memoria e l'oblio.

---

[740] F.W.NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Seconda considerazione inattuale*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 8-9.

**Riferimenti bibliografici**

**ABEL O.,** *Le perdon. Briser la dette et l'oubli*, Autrement, Paris, 1992 ;

**AGOSTINO**, *Le confessioni*, Mondadori, Milano, 2008;

**J.C. ALEXANDER, R.EYRMAN, B. GIESEN, N. SMELSER, P. SZOMPKA,** Cultural Trauma and Collective Identity, University of California Press, Berkeley, 2004;

**J. ALEXANDER,** La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre, Il Mulino, Bologna, 2006.

**ALIGHIERI DANTE**, *La Divina Commedia*, Mondadori, Milano, 2007;

**ARENDT H.**, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino, 2006;

**ARENDT H.**, *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna, 2011;

**ARENDT H.,** *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing,* Raffaello Cortina editore, Milano, 2006;

**ARENDT H.,** *Vita activa*. *La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2000**;**

**ARISTOTELE**, *La costituzione degli ateniesi*, Bur, Milano, 1999;

**ARISTOTELE**, *L'anima e il corpo. Parva naturalia*, Bompiani, Milano, 2002;

**ASSMAN J.**, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino, 1997;

**AUGE' M.** *Le forme dell'oblio. Dimenticare per vivere*, Il Saggiatore, Milano, 2000;

**BARONCELLI O.,** Su la testa Argentina! Desaparecidos e recupero della memoria storica, Libriliberi, 2008;

**BARTHES R.,** *La camera chiara. Nota sulla fotografia* Einaudi, Torino, 2003;

**BENJAMIN W.**, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1995;

**BENJAMIN W.**, *Sul concetto di storia*, Einaudi,Torino, 1997;

**BERGSON H.,** *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Bari, 2006;

**BETTINI M.,** *Dono, identità, memoria e oblio, in* **FLORES M.** (a cura di ), *Storia, verità, giustizia*, Mondadori, Milano, 2001;

**BODEI R.,** *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze,;* Feltrinelli, Milano, 2009;

**BODEI R.,** *Libro della memoria e della speranza*, il Mulino, Bologna, 1995;

**BODEI R.,** *Se la storia ha un senso*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2007;

**BONCOMPAGNO**, *Rhetorica Novissima*, ed. A.Gaudenzi, Bologna, "Bibl.Jur.Medii Aevi", 1891;

A.BORAINE, A Country Unmasked: Inside South Africa's Truth Commission, Oxford University Press, Oxford, 2001;

**BORAINE A.,** *Raccontare la verità. Sud-Africa 1996-1998. La commissione per la verità e la riconciliazione,* Mimesis, Roma, 2010;

**BORGES**, **J.L.**, *Funes o della memoria*, *Finzioni*, in *Opere*, Mondadori, Milano, 1997;

BLOCH E., Il principio speranza, Garzanti, Milano, 2005 e Id., Spirito dell'utopia, Rizzoli, Milano, 2009;

**BLOCH M.,** *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino, 1969;

**M. BOUCHARD, F. FERRARIO,** *Sul perdono. Storia della clemenza umana e frammenti teologici*, Mondadori, Milano, 2008;

**BRETONE M.**, *Dieci modi di vivere il passato*, Laterza, Roma-Bari, 1991;

**BRETONE M.**, *Diritto e tempo nella tradizione europea*, Laterza, Roma-Bari, 2004;

**BROOKS** *The age of apology*, in R.L.BROOKS (a cura di), *When Sorry Isn't Enough, University Press, New York, 1999;*

**BRUNER J.,** *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Roma-Bari, 2006;

**CANETTI E.,** *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981;

**CARLOTTO M.,** *Le irregolari. Buenos Aires Horror Tour*, edizioni E/O, Roma, 1998;

**CICERONE,** *Tusculanae disputationes*, Paravia, Torino, 1984;

**CLIFFORD J.e MARCUS G.E.,** *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, 1997;

**CONNERTON P.,** *Come la modernità dimentica*, Einaudi, Torino, 2010;

**CONNERTON P.,** *Come le società ricordano*,Armando Editore, Roma, 1999;

**E. CRENZEL,** *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*, Buenos Aires: Siglo XXI Editore, 2008;

**DAHL R.A.,** *Poliarchia: partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Franco Angeli Editore, Milano, 1994;

**DAU F.R.,** Costituzionalismo e rappresentanza. Il caso del Sudafrica, Giuffrè, Milano, 2011

**DELEUZE G.,** *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2001*;*

**DERRIDA J.,** *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano, 2007;

**DERRIDA J.,** « *Le siecle et le perdon* », in *Le monde des débats*, dicembre 1999 ;

**DERRIDA J.**, *Perdonare*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2004;

**DERRIDA J.**, *Sulla parola*, Nottetempo, Roma, 2004;

**DERRIDA J. e FERRARIS M.**, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari, 1997;

**DE VERGOTTINI G.,** *Costituzionalismo europeo e transizioni democratiche*, in CALAMO SPECCHIA M., CARLI M., DI PLINIO G., TONIATTI R. (a cura di), *I Balcani occidentali. Le costituzioni della transizione*, Giappichelli, Torino, 2008;

**DI GREGORIO,** *Epurazioni e protezione della democrazia. Esperienze e modelli di "giustizia post-autoritaria"*, Franco Angeli, Milano, 2012;

**ECO U.,** *Dall'albero al labirinto*, Bompiani, Milano, 2007;

**ELSTER J.,** *Chiudere I conti. La giustizia nelle transizioni politiche*, Il Mulino, Bologna, 2008;

**ELSTER J.,** *Retribution and Reparation in the Transition to Democracy*, Cambridge University Press, New York, 2006;

**ESIODO,** *Teogonia*, Mondadori, Milano, 2004;

**ESPOSITO R.,** *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998;

**FLORES M.** (a cura di ), *Storia, verità, giustizia*, Mondadori, Milano, 2001;

**FLORES M.**, *Verità senza vendetta. L'esperienza della Commissione sudafricana per la verità e la riconciliazione*, Manifestolibri, Roma, 1999;

**FOUCAULT M.,** *Eterotopia*, Mimesis, Milano, 2010;

**FOUCAULT M.,** *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977;

**FREI N. (a cura di),** *Transanationale Vergangenheitpolitik. Der Umgang mit deutschen Kriegsverbrechern in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg*, Wallstein, Göttingen, 2006;

**FREUD S.,** *Lutto e malinconia*, in *Opere*, vol.VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1977;

**FREUD S.,** *Meccanismo psichico della dimenticanza (1898),*in *Opere*, vol.II, Bollati Boringhieri, Torino, 1977;

**FREUD S.,** *Psicopatologia della vita quotidiana*, Rizzoli, Milano, 1996;

**FREUD S.,** *Ricordare, ripetere, rielaborare*, in *Opere*, vol.VII, Bollati Boringhieri, Torino, 1977;

**FREUD S.,** *Ricordi di copertura*, in *Opere*, vol.II, Bollati Boringhieri, Torino, 1977;

**FRIEDMAN L.M.,** *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 1983;

**FUKUYAMA F.,** *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Bur, Milano, 2007;

**GADAMER H.G.**, *Verità e metodo. Volume 1: lineamenti di una ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano, 2001;

**GALLERANO N.,** L'uso pubblico della storia, Franco Angeli, Milano, 1995;

**GAMBINO S. (a cura di),** Costituzionalismo europeo e transizioni democratiche, Giuffrè, Milano, 2003;

**GARAPON,** Crimini che non si possono né punire né perdonare. L'emergere di una giustizia internazionale, Il Mulino, Bologna, 2004**;**

**GINZBURG C.**, *Il giudice e lo storico*, Feltrinelli, Milano, 2006;

**GINZBURG C.**, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1992

**GROISMAN E. (a cura di),** *El Derecho en la transición de la dictadura a la democracia: La experiencia en América Latina, Vol.1, Centro Editor de América Latina*, Buenos Aires, 1990;

**HABERMAS J.,** *L'uso pubblico della storia***,** in **RUSCONI G.E.** (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Einaudi, Torino, 1987;

**J.HABERMAS,** *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2006;

**HALBWACHS M.,** *I quadri sociali della memoria* , Ipermedium, Napoli, 1997;

**HALBWACHS M.**, *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano, 2007;

**HALBWACHS M.**, *Memorie di Terrasanta*, Arsenale, Varese, 1988;

**HARTMANN N.**, *Etica III: metafisica dei costumi*, Guida editore, Napoli, 2009;

**HEGEL,** *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1996;

**HEIDEGGER M.**, *Essere e tempo (1893-1917)*, Longanesi, Milano, 2005;

**HIGLEY J., GUNTHER R. (a cura di),** *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe, Cambridge University Press*, Cambridge, 1992;

**HOBBES T.**, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari, 2010;

**HUME D.,** *Opere filosofiche volume 1: Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari, 2008;

**HUNTINGTON S.P**., *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, il Mulino, Bologna, 1995;

**HUSSERL E.**, *Per la fenomenologia della coscienza interna al tempo*, Franco Angeli, Milano, 2004;

**KANT I.**, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 2009;

**KANT I.**, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari, 1980;

**KANT I.,** *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, a cura di **P. CARABELLESE, R.ASSUNTO, R. HOHENEMSER**, Laterza, Bari, 1953;

**KODALLE K.M.,** *Verzeihung nach Wendezeiten?*, Palm ed Enke, Erlangen e Iena, 1994;

**KOSELLECK R.**, Futuro passato.Per una semantica dei tempi storici, Marietti, Genova, 1986;

**KREITZ N.**, *Transitional Justice: How Emerging democracies Reckon with Former Regimes, Vols. I-III,* U.S. Institute of Peace Press, Washington D.C., 1995;

**KROG A.,** Terra del mio sangue, Nutrimenti, 2006;

**JANKÉLÉVITCH V.,** *Perdonare?,*in *L'imprescrittibile,* La Giuntina, Firenze, 1987;

**JANKÉLÉVITCH V.,** *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris, 1974;

**JASPERS,** *Chiarificazione dell'esistenza, Mursia, Milano, 1977;*

**JASPERS,** *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania,* Raffaello Cortina editore, Milano, 1996;

**JEDLOWSKI P.,** *Memoria, esperienza e modernità*, Franco Angeli, Milano, 2002;

**LATINO A.,** *Garanzie di non ripetizione e soddisfazione*, Aracne, Roma**,** 2008;

**LE GOFF J.**, *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, Einaudi, Torino, 1982;

**LE GOFF J.,** *Memoria*, in "Enciclopedia Einaudi", vol. VIII, Einaudi, Torino, 1979;

**LE GOFF J.,** *Storia e memoria*, Einaudi, Torino, 1982;

**LEOPARDI G.,** *Canti*, Newton & Compton, Roma, 2010;

**LINZ J.J., STEPAN A.,** *Transizione e consolidamento democratico,* il Mulino, Bologna, 2000;

**LOCKE J.,** *Saggio sull'intelletto umano,* Bompiani, Milano, 2007;

**LOLLINI A.,** *Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione*, il Mulino, Bologna, 2005;

**A.LOLLINI,** *La "giustizia di transizione": il principio del duty to prosecute come una nuova variabile di eterodeterminazione dei processi costituenti?*, in G.GOZZI e F. MARTELLI, *Guerre e minoranze. Diritti delle minoranze, conflitti interetnici e giustizia internazionale nella transizione alla democrazia nell'Europa Centro Orientale*, il Mulino, Bologna, 2004;

**LUHMANN N.,** *Osservazioni sul moderno*, Armando Editore, Roma, 2006;

**LUHMANN N.,** *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*. Bologna: Il mulino, 2001

**LUHMAN N.**, *Struttura delle società e semantica*, Laterza, Roma-Bari, 1983;

**MADRES DE PLAZA DE MAYO,** *Ní un paso atrás*, ed. Tafalla, Txalaparta, 1997

**MANDELA N.**, *Lungo cammino verso la libertà. Autobiografia*, Feltrinelli, Milano, 1997;

**MARGALIT A.,** *L'etica della memoria,* il Mulino, Bologna, 2006;

**O. MARQUARD, A. MELONI (a cura di),** La storia che giudica, la storia che assolve, Laterza, Roma-Bari, 2008;

**MAUSS M.,** *"Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche"*, in *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino, 1965;

**McADAMS (a cura di),** *Transitional Justice and the Rule of Law in New Democracies*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1997;

**MENGONI A.,** *Racconti della memoria e dell'oblio*, Protagon, Siena, 2009;

**MEZZANOTTE M.**, *Il diritto all'oblio,* Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009;

**MARCO AURELIO**, *I ricordi*, Einaudi, Torino, 2006;

**MEZZETTI** L., *Teoria e prassi delle transizioni costituzionali e del consolidamento democratico*, Cedam, Padova, 2003;

**MITSCHERLICH A e M.,** *Germania senza lutto. Psicoanalisi del postnazismo*, Sansoni, Firenze, 1970**.**

**MORETTI I.,** *I figli di Plaza de Mayo. La tragedia di un'identità ritrovata: storia dei figli dei desaparecidos adottati dai carnefici dei loro genitori*, Sperling & Kupfer Editori, Milano, 2002;

**MORLINO L.**, *Democrazie e democratizzazioni*, il Mulino, Bologna, 2003

**NABERT J.,** *Elementi per un'etica,* La Garangola, Padova, 1975;

**NABERT J.,** *Saggio sul male*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2001;

**NAMER G.,** *Mémoire et société*, Klincksieck, Paris, 1987 ;

**NIETZSCHE F. W.**, *Genealogia della morale*, Bur, Milano, 1997;

**NIETZSCHE F. W.**, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1977;

**NIETZSCHE F.W.**, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Seconda considerazione inattuale*, Adelphi, Milano, 1994;

**NORA P.,** *Les Lieux de la mémoire*, Gallimard, Paris, 1984;

**O'DONNELL G., SCHMITTER P.C., WHITEHEAD L. (a cura di),** *Transitions from Authoritarian Rule*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1986

**ORWELL G.**, *1984*, Mondadori, Milano, 1989 ;

**PADOAN D.,** *Le Pazze. Un incontro con le madri di Plaza de Mayo*, Milano, 2005

**PAVONE C.,** *Prima lezione di storia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2007;

**PETHES N., RUCHATZ J. (a cura di),** *Dizionario della memoria e del ricordo*, Mondadori, Milano, 2005;

**PLATONE**, *Fedro*, in *Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2007;

**PLATONE,** *Le leggi*, Bur, Milano, 2005;

**PLATONE**, *Teeteto*, Laterza, Roma-Bari, 2006;

**PLOTINO**, *Enneadi*, Mondadori, Milano, 2002;

**P.P. PORTINARO,** *I conti con il passato. Vendetta, amnistia, giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2011

**PROUST M.,** *Alla ricerca del tempo perduto*, Einaudi, Torino, 1963;

**RESTA E.,** *Diritto vivente*, Laterza, Roma-Bari, 2008;

**RESTA E.,** *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2002;

**RESTA E.**, *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006;

**RESTA E.**, *Le regole della fiducia*, Feltrinelli, Milano, 2009;

**RESTA E.**, *Le stelle e le masserizie. Paradigmi dell'osservatore*, Roma-Bari, Laterza, 1997;

**REVEL J.,** intervista *"La memoria e la storia"*, San Marino, 11 giugno 1995;

**RICOEUR P.**, *La memoria, la storia, l'oblio,* Raffaello Cortina editore, Milano, 2003;

**RICOEUR P.,** *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, il Mulino, Bologna, 2004;

**RODOTÀ S.**, *La vita e le regole*, Feltrinelli, Milano, 2009;

**RODOTÀ S**., *Repertorio di fine secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1999;

**RODOTÀ S.**, *Tecnologie e diritti*, il Mulino, Bologna, 1995;

**ROSSI P.**, *Il passato, la memoria, l'oblio*, il Mulino, Bologna, 2001;

**ROUSSO H.**, *La hantise du passé,* Textuel, Paris, 1998.

**ROUSSO H.,** *Le syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, Seuil, Paris, 1987;

**ROUSSO H.,** *Un passé qui ne passe pas*, Fayard, Paris, 1994; Idem, La hantise du passé, Textuel, Paris, 1998;

**SARTRE J.P.,** *Immagine e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione,* Einaudi, Torino, 1964

**SASSANO F.,** *La tutela dei diritti della personalità***,** Maggioli Editore, Roma, 2005;

**SALVINO,** *L'Argentina tra democrazia e golpe*

**SBRICCOLI M.,** *La penalistica civile. Teorie e ideologie del diritto penale nell'Italia unita*, in *Stato e cultura giuridica in Italia dall'Unità alla Repubblica*, a cura di A.SCHIAVONE, Laterza, Roma-Bari, 1990;

**SENECA,** *De clementia,*Mondadori, Milano, 2004*;*

**SENECA,** *De beneficiis***,** Laterza, Roma-Bari, 2008;

**SENECA,** *De ira*, Cerebro editore, Milano, 2011;

**SENECA**, *La brevità della vita*, Bur, Milano, 2007;

**SEOANE M.,** *Argentina. Paese dei paradossi*, Laterza, Roma-Bari, 2004;

**SILVI M.Q.,** *La struttura giuridica del perdono*, Franco Angeli, Milano, 2004;

**TANI I.,** L'esperienza della commissione nazionale sulla scomparsa di persone in Argentina, in F. FRANCIONI, M.

GESTRI, N. RONZITTI, T. SCOVAZZI (a cura di), Accesso alla giustizia dell'individuo nel diritto internazionale e dell'Unione Europea, Giuffrè, Milano, 2008;

**TEITEL R.,** *Transitional Justice*, Oxford University Press, New York, 2000;

**TODOROV T.,** *Gli abusi della memoria*, Ipermedium, Napoli, 1996;

**TOTA A.L.**, (a cura di), *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*, Franco Angeli, Milano, 2001;

**TUCIDIDE,** *Le storie*, UTET, Torino, 2008;

**D.TUTU,** *Foreword: To remember and to heal: theological and psychological reflections on truth and reconciliation*. Botman, Russel and Petersen Robin (Eds), Cape Town, 1996;

**TUTU D.**, *Non c'è futuro senza perdono*, Feltrinelli, Milano, 2001;

**VEGETTI FINZI S.**, *Storia della psicanalisi*, Mondadori, Milano, 1990;

**VERBINSKY V.,** *Il volo. Rivelazioni di un militare pentito sulla fine dei desaparecidos*, Feltrinelli, Milano, 1996;

**VEZZETTI H.,** *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002;

**WEINRICH H.**, *Lete. Arte e critica dell'oblio,* il Mulino, Bologna, 1999;

**WEINRICH H.**, *Metaphora memoriae*, in *Metafora e menzogna,* il Mulino, Bologna, 1976;

**S. WIESENTHAL,** *Il girasole. I limiti del perdono*, Garzanti, Milano, 2006;

**YATES F.,** *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1993;

**YERUSHALMI Y.**, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Pratiche editrice, Parma, 1983;

**ZAGREBELSKY G.**,*Amnistia, indulto e grazia*, Giuffrè, 1974;

**ZAGREBELSKY G. e MARTINI C.M.**, *La domanda di giustizia*, Einaudi, Torino, 2003.

**M. ZAMPONI,** *Breve storia del Sudafrica. Dalla segregazione alla democrazia*, Carocci, Roma, 2009

**ZOLO D.**, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari, 200