Titolo originale *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*

© 1992 C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München

© 1997 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Francesco de Angelis

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-13143-2

Jan Assmann
La memoria culturale

Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche

Einaudi

Indice

p. VII *Prefazione*
XI *Introduzione*

La memoria culturale

Parte prima. Fondamenti teorici

I. La cultura del ricordo

5 1. Premesse
10 2. La costruzione sociale del passato: Maurice Halbwachs
23 3. Le forme del ricordo collettivo: memoria comunicativa e memoria culturale
39 4. Le opzioni della memoria culturale: il ricordo «caldo» e il ricordo «freddo»

II. La cultura dello scritto

59 1. Dalla coerenza rituale alla coerenza testuale
74 2. Canone: per il chiarimento di un concetto

III. Identità culturale e immaginativa politica

99 1. Identità, coscienza, riflessività
112 2. L'etnogenesi come intensificazione delle strutture di base dell'identità collettiva

Parte seconda. Esempi storici

131 Premessa

IV. L'Egitto e l'invenzione dello Stato

134 1. Caratteri della cultura egizia dello scritto
143 2. Il tempio dell'Età Tarda come «canone»

V. Israele e l'invenzione della religione

p. 161 1. La religione come resistenza
175 2. La religione come ricordo: il *Deuteronomio* come paradigma di mnemotecnica culturale

VI. La nascita della storia dallo spirito del diritto

190 1. La semiotizzazione nel segno della punizione e della salvezza
207 2. La teologizzazione della storia nel segno di una teologia della volontà: dall'«evento carismatico» alla «storia carismatica»

VII. La Grecia e il disciplinamento del pensiero

216 1. La Grecia e le conseguenze della cultura dello scritto
228 2. Omero e l'etnogenesi greca
235 3. Ipolepsi: cultura dello scritto ed evoluzione delle idee in Grecia

247 Epilogo
La memoria culturale: un tentativo di sintesi

257 *Bibliografia*
293 *Indice dei nomi*
301 *Indice analitico*

Prefazione

Da alcuni anni stiamo sperimentando direttamente la virulenza del tema «memoria e ricordo»: circa dieci anni fa, infatti, esso ha cominciato a imporsi con forza a Est come a Ovest. Non ritengo che ciò sia un caso. Credo piuttosto che stiamo varcando una soglia epocale, in cui ci sono almeno tre fattori che spiegano il favore di cui gode il tema della memoria. Anzitutto, con i nuovi media elettronici di memorizzazione esterna (e dunque di memoria artificiale) stiamo vivendo una rivoluzione culturale la cui importanza è pari a quella dell'invenzione della stampa e, prima di essa, della scrittura. In secondo luogo, e in connessione con il primo fattore, nei confronti della nostra tradizione culturale si sta diffondendo un atteggiamento da «postcultura» (George Steiner), in cui ciò che è giunto al termine – Niklas Luhmann lo chiama la «vecchia Europa» – continua a vivere al piú come oggetto del ricordo e del commento sistematore. Infine, e qui forse risiede il motivo decisivo, attualmente sta finendo qualcosa che ci concerne in maniera molto piú personale ed esistenziale: la generazione di testimoni coevi dei crimini e delle catastrofi piú gravi negli annali della storia umana comincia ormai a estinguersi. Nel ricordo collettivo quarant'anni marcano una soglia epocale, ossia il momento in cui il ricordo vivo viene minacciato dal declino e le forme del ricordo culturale diventano problematiche. Anche se il dibattito circa la storia, il ricordo, la memoria e la mnemotecnica assume in parte forme altamente astratte ed erudite, il nucleo esistenziale del discorso mi sembra essere appunto questo. Tutto concorre nel far ritenere che attorno al concetto del ricordo si vada innalzando un nuovo paradigma delle scienze della cultura, il quale mostra in una nuova luce i diversi fenomeni culturali, dall'arte alla letteratura, dalla politica alla società, dalla religione al diritto. In altre parole: la situazione è in movimento, e questo libro vuol prendere a suo modo parte a tale movimento: esso non può pretendere di aver raggiunto una qualche meta, bensí riceve il suo senso solo dal fatto di dare indicazioni e mostrare dei nessi.

Punto di partenza di queste ricerche sono stati gli studi condotti insieme ad Aleida Assmann durante un soggiorno comune di un anno, nel 1984-85, al Wissenschaftskolleg di Berlino: a questa istituzione vanno pertanto i miei speciali ringraziamenti; senza le opportunità per letture, colloqui e discussioni nelle direzioni piú diverse, quali sono offerte dal Kolleg, non avrei mai osato oltrepassare i confini della mia disciplina, l'egittologia, come ho provato a fare qui. In tale contesto un ringraziamento particolare va a Christian Meier, Peter Machinist e Michel Strickman, membri di un circolo di colloqui piú ristretto, dedito al problema di una scienza comparativa della cultura.

La questione della «memoria culturale» è derivata dalle attività del circolo di lavoro sull'*Archäologie der literarischen Kommunikation*, che sono documentate nei volumi *Schrift und Gedächtnis* (1983), *Kanon und Zensur* (1987) e *Weisheit* (1991), e sono state inoltre riprese e sviluppate in diversi convegni e cicli di conferenze a Heidelberg. Questo libro è derivato dalla preparazione e dal bilancio di tali convegni, in particolare del secondo, su *Kanon und Zensur*, organizzato nel 1985 presso il Wissenschaftskolleg di Berlino. Una prima versione, progettata assieme ad Aleida Assmann come introduzione di quel volume, fu interrotta, già a Berlino, quando aveva raggiunto le 150 pagine, poiché una trattazione ragionevole del tema non sembrava possibile nella stretta cornice di un'introduzione. Dopo alcuni altri anni di collaborazione piú volte interrotta è apparso piú sensato elaborare separatamente le nostre ricerche, che erano guidate dagli stessi interessi ma conducevano in direzioni diverse. Aleida Assmann presenterà le sue analisi con il titolo *Erinnerungsräume. Zur Konstruktion kultureller Zeit*: esse si riferiscono alle forme e alle funzioni della memoria culturale dall'antichità fino al (post)moderno, e rappresentano quindi in un certo senso la prosecuzione del presente libro, il cui centro di gravità è costituito dalle antiche culture dello scritto del Vicino Oriente e del Mediterraneo.

L'elaborazione degli esempi storici della seconda parte dell'opera è stata resa possibile da un semestre sabbatico, nel 1987-88; la preparazione dei cicli di conferenze su *Kultur und Gedächtnis* (1986-1988), insieme a Tonio Hölscher, su *Kultur und Konflikt* (1988-90) e su *Revolution und Mythos* (1990), insieme a Dietrich Harth, nonché dei convegni su *Kultur als Lebenswelt und Monument* (1987-91) e *Mnemosyne* (1989-91), insieme ad Aleida Assmann e Dietrich Harth, ha favorito l'elaborazione della prima parte del libro, che

ha carattere teorico. A tutti i compagni di lavoro questo libro è debitore di infiniti stimoli e insegnamenti. Le conferenze presso il SFB di Friburgo su *Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, quelle presso lo Stuttgarter Zentrum für Kulturtheorie, presso il Graduiertenkolleg di Friburgo su *Vergangenheitsbezug antiker Gegenwarten*, presso il Kulturwissenschaftliches Institut di Essen, per lo piú insieme ad A. Assmann, hanno offerto gradite opportunità per la discussione di varie tesi centrali ai miei fini. Ma in definitiva sono state le incoraggianti sollecitazioni di E.-P. Wieckenberg che – forse ancora sempre prematuramente – hanno fatto di questi incerti tentativi un libro.

Introduzione

Nel Pentateuco per quattro volte ricorre l'esortazione a istruire i figli sul senso dei riti e delle leggi:

> Se tuo figlio domani ti chiederà: «Che cosa sono le testimonianze, le leggi e gli statuti che il Signore, nostro Dio, vi ordinò?», di' a tuo figlio: «Noi fummo schiavi del Faraone in Egitto e il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano forte...» (*Dt.*, 6, 20-21).
>
> E avverrà che i vostri figli vi diranno: «Che significa per voi questo rito?» Allora risponderete: «È il sacrificio della pasqua per il Signore, il quale passò oltre le case dei figli d'Israele in Egitto, quando colpí gli Egiziani...» (*Es.*, 12, 26-27).
>
> Quando domani tuo figlio ti domanderà, dicendo: «Che significa questo?», gli risponderai: «Con la forza della sua mano il Signore ci trasse fuori dall'Egitto, dalla casa di schiavitú». (*Es.*, 13, 14).
>
> Lo spiegherai al figlio tuo, in quel giorno dicendo: «È a causa di quel che il Signore fece per me, quando uscii dall'Egitto». (*Es.*, 13, 8)[1].

Ciò che abbiamo di fronte è un piccolo dramma concernente i pronomi personali e il ricordo storico. Il figlio dice ora «voi», ora «noi» («il nostro Dio»), e il padre risponde usando ora «noi», ora «me». Nella liturgia del banchetto ebraico del *séder*, il quale non è altro che una grande lezione per i bambini sull'esodo dall'Egitto, tutto ciò assume la forma del Midraš dei Quattro Fanciulli. Le quattro domande (anche quella non posta esplicitamente di *Es.*, 13, 8) vengono ripartite fra altrettanti bambini: il bambino saggio, quello cattivo, quello ingenuo e quello che ancora non è in grado di fare domande. La saggezza del primo bambino si manifesta nel fatto che egli differenzia i concetti («le testimonianze, le leggi e gli statuti»), e che integra il «vi» con «nostro Dio»; a lui il padre racconta la storia usando un «noi» che coinvolge anche l'in-

[1] [Tutte le citazioni della Bibbia sono tratte da *La Bibbia concordata*, Mondadori, Milano 1982. *N.d.T.*].

terpellante. La cattiveria del secondo bambino si esprime nel «voi» esclusivizzante:

> Com'è che chiede il bambino cattivo? «Cosa è per voi questa cerimonia?» «Per voi», non anche per lui! Orbene, dato che si esclude dalla comunità, fagli abbassare la cresta e rispondigli: «Perciò Dio ha fatto questo per me, quando uscii dall'Egitto»: «per me», non per lui. (*Haggadáh*).

In questo piccolo dramma sono anticipati tre temi della nostra ricerca: il «noi», il «voi», l'«io» preannunciano il tema dell'identità; il racconto dell'esodo dall'Egitto, che fonda e costituisce questo «noi», preannuncia il tema del ricordo; la costellazione di padre e figlio preannuncia il tema della perpetuazione e della riproduzione. Nella festa del *séder* il bambino impara a dire «noi» mediante il suo inserimento in un racconto e in un ricordo che dà forma e contenuto a questo «noi»[2]. Si tratta di un problema e di un processo che sono alla base di ogni cultura, ma che solo raramente raggiungono una forma di evidenza cosí netta.

Il presente studio si occupa delle relazioni fra questi tre temi, del «ricordo» (o riferimento al passato), dell'«identità» (o immaginativa politica) e della «perpetuazione culturale» (o costituirsi della tradizione). Ogni cultura sviluppa quella che si potrebbe definire la sua *struttura connettiva*. Questa agisce istituendo collegamenti e vincoli, entro due diverse dimensioni: quella sociale e quella temporale. Essa lega l'uomo al suo prossimo creando, in quanto «universo simbolico» (Berger e Luckmann), uno spazio comune di esperienze, di attese e di azioni, il quale conferisce fiducia e orientamento grazie alla sua forza legante e vincolante; nei testi antichi questo aspetto della cultura è espresso con il termine «giustizia». Ma la cultura lega anche lo ieri all'oggi, modellando e mantenendo attuali le esperienze e i ricordi fondanti, e includendo le immagini e le storie di un altro tempo entro l'orizzonte sempre avanzante del presente, cosí da generare speranza e ricordo: questo aspetto della cultura è alla base dei racconti mitici e storici. Entrambi gli aspetti, quello normativo e quello narrativo, quello del criterio direttivo e quello del racconto, stabiliscono le fondamenta dell'appartenenza o dell'identità, e permettono al singolo di dire «noi». Ciò che lega insieme i singoli individui in un tale «noi» è la *struttura connettiva* di un sapere e di un'immagine di sé

[2] Sulla catechesi come forma di ricordo storico e di istituzione dell'identità, cfr. Pury e Römer 1989.

comuni: tale struttura è basata da un lato sul vincolo di comuni regole e valori, dall'altro sul ricordo di un passato condiviso.

Il principio di base di ogni struttura connettiva è la ripetizione. Questa garantisce che le linee dell'azione non si smarriscano nell'infinito ma che vengano ordinate secondo schemi riconoscibili e si possano identificare come elementi di una «cultura» comune. Anche questo principio può essere reso piú chiaro dall'esempio del banchetto del *séder*. La parola ebraica *séder* significa 'ordine', e si riferisce alle prescrizioni per la celebrazione della festa, la quale deve seguire un ordine rigidamente stabilito. I termini «pre»-scrizione e «seguire» indicano già quale sia il nucleo della questione: il tempo. In tal modo, da un lato si viene a fissare un ordine temporale interno per la singola celebrazione, e dall'altro si riallaccia ogni celebrazione a quella precedente. Seguendo lo stesso «ordine», ogni celebrazione si ripete all'infinito come un pattern ornamentale: chiameremo questo principio «coerenza rituale». Ma la cena del *séder* non ripete soltanto la festa dell'anno precedente seguendo le medesime prescrizioni, bensí rievoca anche un evento molto piú remoto: l'esodo dall'Egitto. «Ripetizione» (*Wiederholung*) e «attualizzazione» (*Vergegenwärtigung*) sono due forme di riferimento fondamentalmente distinte. Il concetto di *séder* riguarda solo il primo di questi aspetti; l'aspetto dell'attualizzazione viene espresso dalla parola *Haggadáh*, con cui si definisce il libretto che viene letto la sera del *séder*. Si tratta di una raccolta, spesso riccamente illustrata, di benedizioni, canti, aneddoti e omelie, che ruotano tutti attorno all'esodo dall'Egitto. Essa va intesa alla stregua di un'esegesi della tradizione biblica, mirante a spiegare, soprattutto ai bambini, il significato di queste procedure. Scopo della *Haggadáh* è anche di prescrivere; ma qui l'accento batte sullo «scrivere»: essa è l'esegesi di un testo. Il ricordo attualizzato trova compimento quando la tradizione viene interpretata.

Tutti i riti posseggono questo doppio aspetto di ripetizione e attualizzazione. Quanto piú rigidamente essi seguono un ordine stabilito, tanto piú prevale l'aspetto della ripetizione. Quanto maggiore, invece, è la libertà accordata alla singola celebrazione, tanto piú è l'aspetto dell'attualizzazione a porsi in primo piano. Questi due poli delineano il campo d'azione di una dinamica entro cui lo scritto diventa significativo ai fini della struttura connettiva della cultura. In concomitanza con la fissazione per iscritto delle tradizioni, si compie un passaggio graduale dal prevalere della ripeti-

zione al prevalere dell'attualizzazione, dalla «coerenza rituale» a quella «testuale». In tal modo si crea una struttura connettiva di nuovo tipo: le sue forze leganti non sono l'imitazione e la conservazione, bensí l'esegesi e il ricordo. Alla liturgia subentra l'ermeneutica.

Gli studi riuniti in questo volume cercano di utilizzare in maniera feconda questo concetto di cultura ai fini di un'analisi tipologica. Ciò che qui ci interessa sono le trasformazioni e le espressioni concrete della struttura connettiva nella sua varietà e ricchezza di confronti. Le domande verteranno sulla dinamica del processo culturale, ossia sull'intensificazione e sul rafforzamento, sull'allentamento e sulla disgregazione della struttura connettiva. Con il concetto di «canone» individueremo un principio che intensifica la struttura connettiva di una cultura nel senso della resistenza al tempo e dell'invarianza. Il canone è la *mémoire volontaire* di una società, il suo ricordo dovuto; esso si contrappone sia al «flusso della tradizione» delle grandi civiltà antiche, il quale scorre piú liberamente, sia alla «memoria» autoregolatrice e autopoietica della cultura postcanonica, dove i contenuti non hanno piú il loro carattere di obbligazione né la loro forza vincolante. Le società creano un'immagine mentale di sé e perpetuano la loro identità attraverso la successione delle generazioni sviluppando una cultura del ricordo; e ciò avviene – un punto per me decisivo – *in modi completamente differenti*. Questi studi vogliono analizzare *come* le società ricordano se stesse, e come nel ricordo esse si immaginano.

Anche se il dibattito contemporaneo sulla *posthistoire* e sul postmoderno potrebbe offrire punti di riferimento a sufficienza per questa problematica, i lavori che seguono si limiteranno al mondo antico. Ciò dipende per un verso dalla limitatezza delle competenze disciplinari dell'autore, per l'altro dal fatto che tali studi sono nati all'interno di uno stretto sodalizio di lavoro con Aleida Assmann e con le sue ricerche sulla memoria culturale dell'età moderna: in vista del suo libro *Erinnerungsräume. Zur kulturellen Konstruktion von Zeit und Identität* (tesi di abilitazione, 1991), qui mi limiterò alle origini e alle fasi iniziali del fenomeno. Ma anche con questa restrizione la presente opera oltrepassa l'orizzonte di competenze di un egittologo in un modo che a qualcuno potrà sembrare illecito e comunque necessitante di una parola di spiegazione: le tesi e i concetti sviluppati nella prima parte, infatti, verranno illustrati nella seconda in base ad alcuni esempi, dove la Mesopotamia, gli Ittiti, Israele e la Grecia saranno presi in considerazione allo stesso titolo dell'antico Egitto. A mia giustificazione vorrei sottolineare che in questo libro non si espongono i risultati di un lavoro di ricerca in senso stretto (il quale naturalmente si è limitato al mio settore effettivo, l'egittologia); l'obiettivo è piuttosto la ricostruzione di nessi culturali, e piú precisamente del nesso tra ricordo (collettivo), cultura dello scritto ed etnogenesi – dunque un contributo alla teoria generale della cultura.

Contributi del genere si devono a studiosi delle tendenze piú disparate. Tra questi vi sono Johann Gottfried Herder e Karl Marx, Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche, Aby Warburg, Max Weber ed Ernst Cassirer, Johan Huizinga e T. S. Eliot, Arnold Gehlen e A. L. Kroeber, Clifford Geertz, Jack Goody e Mary Douglas, Sigmund Freud e René Girard – e la lista potrebbe continuare all'infinito. Poeti e letterati, sociologi, economisti, storici, filologi, etnologi... gli antichisti sono gli unici ad essere intervenuti in questo dibattito solo in casi rarissimi; e, invece, dovrebbe essere immediatamente evidente che proprio dallo studio delle grandi civiltà antiche si possono ottenere chiarimenti particolarmente preziosi circa la natura, il funzionamento, la nascita, la trasmissione e la trasformazione della cultura. Il presente lavoro intende essere un primo tentativo in questo senso.

Le definizioni si collocano di solito all'inizio di una ricerca. Il lettore ha quindi diritto a una spiegazione su cosa si intende con il concetto di «memoria culturale», sul perché esso sia legittimo e funzionale, sui fenomeni che con il suo aiuto si possono descrivere in maniera piú adeguata, e sul modo in cui esso va oltre il concetto usuale di «tradizione». Il concetto di «memoria culturale» concerne una delle dimensioni esterne della memoria umana. Noi tendiamo a immaginarci la memoria come un fenomeno puramente interiore, localizzato nel cervello dell'individuo, dunque oggetto della fisiologia cerebrale, della neurologia e della psicologia, ma non delle scienze storiche della cultura. Eppure i contenuti di questa memoria, il modo in cui essa li organizza, e la durata di tempo in cui riesce a conservare qualcosa sono in larghissima misura una questione non di controllo o di capacità interiori, bensí di condizioni quadro esterne, ossia sociali e culturali. Maurice Halbwachs, alle cui tesi è dedicato il capitolo iniziale, fu il primo a richiamare energicamente l'attenzione su questo fatto. In questa dimensione esterna della memoria distinguerò quattro ambiti, di cui la «memoria culturale» non è che uno:

1) *La memoria mimetica*. Questo ambito concerne l'agire. Noi impariamo ad agire copiando. L'impiego di guide scritte per fare qualcosa – come le istruzioni per l'uso, i libri di cucina, le indicazioni di montaggio – rappresenta uno sviluppo relativamente tardo e mai davvero compiuto. Non è mai possibile codificare completamente l'agire: vasti ambiti dell'agire quotidiano, dell'uso e del costume continuano a basarsi su tradizioni mimetiche. Sull'aspetto della memoria mimetica, peraltro, René Girard ha imperniato in numerosi libri una teoria della cultura che proprio dalla sua unilateralità trae gran parte della sua efficacia[3].
2) *La memoria delle cose*. A partire dagli oggetti quotidiani e personali come il letto e la sedia, le stoviglie e gli utensili per lavare, il vestiario e gli attrezzi, fino ad arrivare a case, villaggi e città, strade, veicoli e navi, da sempre l'uomo è circondato di cose in cui investe le sue idee di funzionalità, comodità e bellezza, e dunque in certo qual senso anche se stesso. Gli oggetti, quindi, gli mandano di riflesso un'immagine di sé, gli ricordano se stesso, il suo passato, i suoi antenati, ecc. Il mondo concreto in cui egli vive è dotato di un indice temporale che rimanda, oltre che al presente, anche a diverse stratificazioni del passato.
3) Linguaggio e comunicazione: *la memoria comunicativa*. Anche il linguaggio e la capacità di comunicare non sono sviluppati dall'uomo dall'interno, da se stesso, ma solo nello scambio con gli altri, nell'interazione circolare o retroattiva fra interno ed esterno. La coscienza e la memoria non possono essere spiegate nei soli termini della fisiologia e psicologia individuale: richiedono una spiegazione «sistemica», che tenga conto dell'interazione con altri individui. Esse si strutturano nel singolo solo in virtú della sua partecipazione a tali interazioni. Non è necessario ora esporre ulteriormente questo aspetto, dato che ce ne occuperemo piú in dettaglio in connessione con la teoria della memoria di Maurice Halbwachs.
4) La trasmissione del senso: *la memoria culturale*. La memoria culturale costituisce uno spazio in cui tutti e tre gli ambiti sopracitati trapassano piú o meno senza fratture. Quando una pratica mimetica assume lo status di «rito», ossia possiede una valenza significante in aggiunta a quella funzionale, si oltrepassa l'ambito della memoria del fare mimetico: i riti appartengono alla memoria culturale perché rappresentano una forma di trasmissione e di attualizzazione del senso culturale. Lo stesso vale per gli oggetti, quando essi non rimandano semplicemente a un fine, ma anche a un senso: i simboli, le icone, le rappresentazioni (come per esempio le stele commemorative, i monumenti funebri, i templi, gli idoli, ecc.) oltrepassano l'orizzonte della memoria delle cose, perché rendono espliciti l'indice temporale e quello dell'identità, normalmente impliciti. Aby Warburg pose al centro delle sue ricerche tale aspetto che lui chiamava della «memoria sociale». Il tema specifico del presente libro sarà invece di indagare in che misura qualcosa di simile valga nel terzo ambito, quello del linguaggio e della comunicazione, e quale ruolo vi giochi la scrittura.

[3] Cfr. *La violence et le sacré*, Paris 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978; *Le bouc émissaire*, Paris 1982.

A tale scopo voglio risalire un po' indietro ed esaminare piú in dettaglio la storia del problema. Alla fine degli anni Settanta si costituí un gruppo di studiosi della cultura – composto da biblisti, egittologi, assiriologi, filologi classici, studiosi di letteratura e linguisti – i quali si erano prefissati il compito di un'archeologia del testo e, piú specificamente, del testo *letterario*. Le questioni venivano dibattute, allora, a un livello molto teorico e astratto. Motto di questo gruppo di lavoro era «Usciamo dai concetti teoretici», e segnatamente in due direzioni: la profondità temporale e la lontananza culturale. Da queste ricerche scaturirono vari volumi dal titolo *Archäologie der literarischen Kommunikation*. Già durante la primissima sessione del gruppo, sul tema «Oralità e scrittura», furono messi a fuoco fenomeni e problematiche che suggerivano l'uso di un concetto come quello di «memoria culturale». In quel caso il punto focale fu il concetto di testo. Konrad Ehlich lo definí allora come «ripresa dell'atto comunicativo» nella cornice di una «situazione dilatata». La «scena archetipica» del testo è l'istituto del messaggero [Ehlich 1983].

A partire dal concetto di situazione dilatata si sviluppò ciò che piú tardi Aleida Assmann e io, ricollegandoci a Jurij Lotman e ad altri teorici della cultura, abbiamo definito la «memoria culturale» [A. Assmann e J. Assmann 1988; J. Assmann 1988b]. Il nostro argomento di trattazione può essere descritto nella maniera piú semplice mediante una terminologia tecnica. Il dilatamento della situazione comunicativa rende necessaria una memorizzazione in-

termedia esterna. Il sistema comunicativo deve quindi sviluppare un campo esterno in cui si possano immettere gli atti comunicativi e le informazioni, ossia il senso culturale; allo stesso tempo deve elaborare delle forme di archiviazione (codificazione), memorizzazione e rimessa in circuito (*retrieval*) dei dati[4]. Ciò richiede l'esistenza di quadri istituzionali, di specializzazioni e normalmente anche di sistemi di notazione, come le cordicelle annodate, i *tjuringga*, i sassolini per i calcoli (Konrad Ehlich illustrò la sua conferenza sul concetto di testo con diapositive di «calculi» sumerici arcaici), e infine la scrittura. Quest'ultima è derivata ovunque da simili sistemi di notazione, elaborati nell'ambito del nesso funzionale che unisce una comunicazione dilatata e la necessità di una memorizzazione intermedia. Vi sono tre campi o quadri funzionali di rappresentazione simbolica che si presentano come tipici in tale contesto: l'economia (è il caso dei sassolini per i calcoli dell'Asia anteriore), il potere politico (Egitto) e i miti garanti dell'identità (un esempio possono essere i *tjuringga* e le *songlines* dell'Australia). Questi sono ambiti tipici di circolazione del senso culturale.

Con l'invenzione della scrittura viene data, e per lo piú anche messa in atto, la possibilità di una trasformazione radicale e totale di questo ambito esterno della comunicazione. Nella fase di una cultura della memoria pura o di sistemi di notazione prescrittorî, la memorizzazione intermedia esterna della comunicazione rimane strettamente legata al sistema comunicativo: la memoria culturale coincide in larghissima parte con il senso circolante all'interno del gruppo. Solo con la scrittura *stricto sensu* si dà la possibilità che l'ambito esterno della comunicazione acquisti autonomia e complessità; solo a questo punto si forma una memoria che, in misura maggiore o minore, va al di là dell'orizzonte del senso tràdito e comunicato in una data epoca, oltrepassando i confini dell'ambito di comunicazione nello stesso modo in cui la memoria individuale fa con la coscienza. La memoria culturale alimenta la tradizione e la comunicazione, ma non si risolve in esse. Solo cosí si possono spiegare le rotture, i conflitti, le innovazioni, le restaurazioni, le rivoluzioni: sono irruzioni dall'«al di là» del senso

[4] Leroi-Gourhan 1965 descrive con l'espressione «extériorisation» l'evoluzione tecnologica degli archivi esterni di dati per la ritenzione della comunicazione, dagli utensili primitivi alla scrittura, allo schedario, alla scheda perforata, fino al computer; egli li definisce come una «mémoire extériorisée» (p. 64), il cui detentore non è l'individuo né (come per gli animali) la specie, bensí la «collectivité ethnique».

di volta in volta attualizzato, riprese di ciò che è stato dimenticato, ripristini della tradizione, ritorno del rimosso – vale a dire la dinamica tipica delle culture dello scritto, la quale ha indotto Claude Lévi-Strauss a classificare queste ultime come «società calde». Come per tutti gli strumenti complessi, anche per la scrittura (e in questo caso in forma di gran lunga piú acuta) è presente una dialettica fra espansione e svuotamento. In quanto esteriorizzazione dell'apparato motorio naturale, l'automobile permette un'espansione impensata del raggio di movimento dell'uomo; al tempo stesso, però, se usata eccessivamente, porta a un'atrofizzazione della sua mobilità naturale. Lo stesso vale per la scrittura: in quanto memoria esteriorizzata, essa permette un'impensata espansione della facoltà di riprendere gli atti comunicativi e le informazioni memorizzati in precedenza; contemporaneamente, però, essa porta a un'atrofizzazione delle capacità mnemoniche naturali. Questo problema, esposto già da Platone, impegna ancora oggi gli psicologi [Piekara, Ciesinger e Muthig 1987]. Comunque, le possibilità di memorizzazione esterna riguardano non solo l'individuo, ma soprattutto la società, nonché la comunicazione che di questa società è l'elemento costitutivo. Con l'esteriorizzazione del senso, si schiude una dialettica del tutto diversa: alle forme nuove, positive, della ritenzione e della ripresa anche a distanza di millenni, corrispondono in negativo le forme dell'oblio mediante l'archiviazione e quelle della rimozione mediante la manipolazione, la censura, la distruzione, la riscrittura e la sostituzione.

Si rende necessario, dunque, descrivere questa dinamica e metterla in rapporto con i vari cambiamenti storici avvenuti nelle tecnologie dei sistemi di fissazione scritta, nella sociologia dei gruppi rappresentativi, nei media e, infine, nelle forme di organizzazione della memorizzazione, della trasmissione e della circolazione del senso culturale; a tale scopo, il concetto generale di cui abbiamo bisogno per il quadro funzionale delineato dalle espressioni «formarsi della tradizione», «riferimento al passato» e «identità (ovvero immaginativa) politica», è quello della memoria culturale. Tale memoria è culturale perché può essere realizzata solo istituzionalmente, artificialmente; ed è una memoria perché, in rapporto alla comunicazione sociale, essa funziona esattamente come la memoria individuale in rapporto alla coscienza. La proposta di Cancik e Mohr 1990 di usare, al posto della «metafora» della memoria collettiva, il concetto usuale di tradizione, restringe la fenomenologia e la dinamica culturale in maniera simile a quanto av-

viene con la riduzione del concetto di memoria individuale a quello di coscienza. Con ciò non intendiamo innescare una disputa terminologica; si può definire come si vuole la dimensione esterna della tradizione e comunicazione sociale: ciò che importa è che essa venga vista come un fenomeno *sui generis*, come una sfera culturale dove si congiungono la tradizione, la coscienza storica, la «mitodinamica» e l'autodefinizione, e la quale – questo punto è decisivo – soggiace a cambiamenti storici variamente causati, tra cui anche i processi evolutivi determinati dalle tecnologie dei media.

In casi limite, questo spazio ampio del ricordo, che travalica l'ambito del senso di volta in volta comunicato e tràdito, acquista una consistenza tale da poter entrare in contrasto con la realtà sociale e politica del presente. Caratterizzeremo tale eventualità con i concetti di «ricordo contrappresentistico» (G. Theißen) e di «strutture anacrone» (M. Erdheim). Qui abbiamo a che fare con forme intensificate, artificiali, del ricordo culturale: si tratta di una mnemotecnica culturale finalizzata alla produzione e al mantenimento della *non contemporaneità*.

I nostri studi sulla memoria culturale si concentreranno su tali processi di trasformazione e intensificazione. La domanda che verrà posta costantemente riguarda i cambiamenti decisivi nella struttura connettiva di una società. In questo contesto a noi interessa soprattutto riprendere e sviluppare due approcci che hanno tenuto in considerazione tali cambiamenti, ma che hanno dato delle spiegazioni a nostro avviso insufficienti. Il primo approccio, risalente al XVIII secolo, fu posto da A. Weber al centro della sua teoria generale della cultura, venne poi sintetizzato da K. Jaspers nella maneggevole formula dell'«età assiale», e fu illustrato a fondo da S. N. Eisenstadt nelle sue conseguenze sociologiche: esso riconduce i cambiamenti in questione a innovazioni di ordine puramente storico-spirituale. Alla base vi sarebbero visioni di una fondazione trascendente dell'esistenza: queste furono divulgate da singoli grandi personaggi come Confucio, Laozi, Buddha e Zarathustra, Mosè e i profeti, Omero e i tragici, Socrate, Pitagora, Parmenide, Gesú e Maometto, e poi fatte proprie da nuove élite intellettuali, che le impiegarono per riorganizzare radicalmente la realtà. L'altro approccio, molto piú recente, è rappresentato ai nostri giorni soprattutto dal grecista Eric A. Havelock e dall'antropologo Jack Goody, cosí come da un gruppo crescente di teorici dell'evoluzione (Niklas Luhmann) e dei media (Marshall McLuhan):

esso vede in questa e in altre trasformazioni soprattutto gli effetti di mutamenti intervenuti nelle tecnologie dei media, come per esempio l'introduzione della scrittura e l'invenzione della stampa. Entrambi gli approcci hanno il merito di aver diretto la nostra attenzione su tali cambiamenti e di aver messo in luce nessi importanti; d'altra parte, ciascuno dei due ha il difetto di non tenere nel dovuto conto i nessi rilevati dall'altro. L'interpretazione basata sulla storia dei media corre il pericolo di appiattire i processi in maniera monocausale su un determinismo incentrato sui media stessi; l'interpretazione storico-spirituale, invece, rimane sorprendentemente cieca all'importanza, senza dubbio fondamentale, della scrittura e alla sua progressiva introduzione all'interno delle tradizioni culturali e delle istituzioni sociali.

I nostri studi intendono superare queste aporie, immettendo i problemi della cultura dello scritto entro un orizzonte piú ampio, che comprenda sia la «costruzione del tempo culturale» (Aleida Assmann), sia la formazione di un'identità collettiva ovvero di un'immaginativa politica. Con l'aiuto di quattro esempi cercheremo di mostrare che cosa, in questo orizzonte allargato, possa essere descritto come cambiamento della memoria culturale. La selezione da noi operata non è né sistematica né rappresentativa; si tratta piuttosto dell'avvio di una serie che potrà essere proseguita *ad libitum*. In ogni caso, attraverso la costellazione di Egitto, Israele e Grecia, e con uno sguardo laterale alle culture scritte cuneiformi, mi sono sforzato di presentare dei processi di trasformazione della memoria culturale il piú possibile disparati e tipici.

Parte prima
Fondamenti teorici

Capitolo primo

La cultura del ricordo

1. *Premesse.*

Arte della memoria e cultura del ricordo. Il concetto di «arte della memoria», *ars memoriae* o *memorativa*, è saldamente radicato nella tradizione occidentale. Suo inventore è considerato il poeta greco Simonide, che visse nel VI secolo a.C.; i Romani codificarono quest'arte come una delle cinque partizioni della retorica e la trasmisero al Medioevo e al Rinascimento. Il principio di tale mnemotecnica consiste nello «scegliere determinati luoghi e produrre immagini interiori delle cose che si intende conservare nella coscienza, agganciandole ai luoghi voluti. In tal modo la successione dei luoghi conserverà l'ordine della materia, e l'immagine delle cose indicherà le cose stesse» (Cicerone, *De oratore*, II, 86, 351-54). L'autore della *Rhetorica ad Herennium*, il piú importante testo antico sull'arte della memoria (I sec. a.C.), distingue tra «memoria naturale» e «memoria artificiale». L'arte della memoria è il fondamento della memoria «artificiale»: con il suo aiuto, il singolo è in grado di accogliere e disporre di una quantità eccezionale di nozioni, per esempio ai fini dell'argomentazione retorica. Questa tradizione, rimasta potente fin nel XVII secolo inoltrato, è stata oggetto di una trattazione sistematica da parte della storica inglese della cultura Frances Yates in un'opera diventata ormai classica, sulla quale si basano numerosi altri lavori recenti[1]. Quello che noi intendiamo definire con il concetto di «cultura del ricordo» non ha quasi niente a che fare con quest'arte della memoria. L'arte della memoria concerne il singolo, e gli fornisce delle tecniche per esercitare la sua memoria: si tratta di educare una capacità individuale. Nel caso della cultura del ricordo, invece, si tratta dell'adempimento di un obbligo sociale. La cultura del ricordo concerne il gruppo; qui la domanda è: «Cos'è che

[1] Blum 1969; Eickelmann 1978; A. Assmann e Harth 1991a, specialmente la parte II, *Kunst des Gedächtnisses - Gedächtnis der Kunst*; Haverkamp e Lachmann 1991.

non dobbiamo dimenticare?» Piú o meno esplicitamente, in maniera piú o meno basilare, tale domanda compete a ogni gruppo. Là dove essa è centrale e determina l'identità e l'autoconsapevolezza del gruppo stesso, possiamo parlare di «comunità della memoria» (P. Nora). La cultura del ricordo ha a che fare con «la memoria che crea comunità». A differenza dell'arte della memoria, la quale, per quanto non sia una manifestazione esclusivamente occidentale, rappresenta comunque un'invenzione dell'antichità, la cultura del ricordo è un fenomeno universale. Non è assolutamente pensabile un raggruppamento sociale in cui non sia possibile attestare forme, per quanto attenuate, di una cultura del ricordo. Quindi anche la sua storia dovrà essere scritta in maniera diversa da come ha fatto Frances Yates per l'arte della memoria: ci si dovrà limitare a presentare alcuni aspetti generali, illustrandoli poi per mezzo di esempi scelti piuttosto arbitrariamente. Nonostante l'universalità del fenomeno, tuttavia, è forte la tentazione di concedere a un popolo determinato, nella storia della cultura del ricordo, un posto analogo a quello che i Greci hanno in relazione all'arte della memoria: mi riferisco agli Israeliti. Presso di loro la cultura del ricordo acquistò una forma nuova, che per la storia occidentale – e non solo – fu almeno altrettanto determinante quanto l'antica mnemotecnica. Israele si è costituito e perpetuato come popolo sotto l'imperativo «conserva e ricorda!»[2]. In tal modo esso è diventato popolo in un senso affatto nuovo, enfatico: è diventato il prototipo della nazione. Max Weber, che, in opposizione allo spirito della sua epoca, possedeva uno sguardo attento al «credo» (oggi diremmo: all'immaginario) relativo al concetto di popolo, scriveva: «Dietro tutti i contrasti 'etnici' sta naturalmente in qualche forma, l'idea del 'popolo eletto'» [M. Weber 1922, trad. it. p. 400]. Egli esprimeva cosí la convinzione che Israele avesse sviluppato, a partire dal principio della contrapposizione etnica, una forma valevole come *Idealtypus*: ogni popolo che si vede come popolo, sia di per sé sia in contrapposizione ad altri popoli, si immagina «in qualche modo» come eletto. La portata di questa riflessione, scritta nell'epoca di fioritura del nazionalismo, solo oggi diventa pienamente apprezzabile. Dal principio del carattere eletto deriva quello del ricordo: infatti l'essere eletti non significa altro che un complesso di obblighi altamente vincolanti che in nessun caso devono cadere in oblio. Per questo motivo Israele sviluppò una forma intensificata di cultura del ricordo, la quale può essere interpretata propriamente come «artificiale» nel senso della *Rhetorica ad Herennium*.

[2] «Šamór we-zakór bedibúr 'ehád», 'conserva e ricorda, in un unico comandamento', viene detto nel canto del Sabato *Lekáh dodí*.

Il riferimento al passato. Ciò che lo spazio rappresenta per l'arte della memoria, per la cultura del ricordo è rappresentato dal tempo. Forse si può fare un passo ulteriore: come l'arte della memoria fa parte dell'apprendimento, cosí la cultura del ricordo fa parte della progettazione e della speranza, ossia della formazione di orizzonti concettuali e di tempo sociale. La cultura del ricordo si basa in gran parte, anche se niente affatto esclusivamente, su forme di riferimento al passato. Ora, in generale, secondo la nostra tesi il passato nasce solo nel momento in cui ci si riferisce ad esso. Una proposizione del genere può dapprima lasciare sconcertati. Niente appare piú naturale del nascere del passato: esso nasce perché il tempo passa. Cosí accade che, all'indomani, l'oggi già «appartiene al passato»: è diventato ieri. Rispetto a questo processo naturale, però, le società possono assumere comportamenti del tutto diversi. Esse possono, come affermava Cicerone a proposito dei «barbari», «vivere alla giornata» e affidare tranquillamente l'oggi al passato, che in questo caso implica la sparizione e l'oblio; ma possono anche concentrare tutti gli sforzi per regolare l'oggi sulla lunghezza d'onda della durevolezza, per esempio «organizzando ogni progetto in vista dell'eternità», come i Romani di Cicerone (*De oratore*, II, 40, 169), oppure «ponendosi il domani davanti agli occhi» e «gli interessi dell'eternità nel cuore», come il sovrano egizio. Chi in tal modo guarda già al «domani» nell'«oggi», deve preservare lo «ieri» dallo scomparire, cercando di trattenerlo mediante il ricordo. È nel ricordo che il passato viene ricostruito. La tesi secondo cui il passato nasce per il fatto che ci si riferisce ad esso è da intendere appunto in questo senso. Con questi due concetti, *cultura del ricordo* e *riferimento al passato*, intendiamo delimitare il programma del nostro studio, distinguendolo da ciò che può essere ascritto al complesso dell'«arte della memoria».

Affinché ci si possa riferire al passato, quest'ultimo deve entrare come tale nella coscienza. Ciò presuppone due cose: *a*) esso non deve essere scomparso del tutto: devono esserci delle testimonianze; *b*) queste testimonianze devono presentare una *diversità* caratteristica rispetto all'«oggi».

La prima di queste condizioni è autoevidente. La seconda può

essere chiarita nel modo migliore dal fenomeno del mutamento linguistico. Il mutamento fa parte delle condizioni naturali della vita di una lingua: non esistono lingue naturali, viventi, che non abbiano subito trasformazioni. Tale mutamento è «strisciante», cioè non è presente alla coscienza dei parlanti, perché si compie secondo ritmi troppo lenti. Esso affiora nella coscienza solo quando, in circostanze determinate, si conservano stadi linguistici piú antichi (come lingue speciali, per esempio nel culto; o come lingue di testi determinati, per esempio testi sacri, trasmessi dalla tradizione *con fedeltà testuale* di generazione in generazione); altra condizione necessaria è che lo stadio linguistico in tal modo conservato abbia sviluppato una *diversità* abbastanza grande rispetto alla lingua parlata da presentarsi alla coscienza come lingua autonoma, e non semplicemente come variante dell'idioma consueto. Tale scissione è attestata occasionalmente già nella tradizione orale; essa compare però in maniera tipica solo nelle culture dello scritto, ossia quando la lingua dei testi sacri e/o classici deve essere appresa appositamente mediante l'insegnamento scolastico[3].

Ma la differenza tra il vecchio e il nuovo può affiorare nella coscienza grazie a molti altri fattori e su piani del tutto diversi da quello linguistico. Ogni rottura profonda della continuità e della tradizione può portare alla nascita del passato, segnatamente quando dopo una rottura del genere si tenta di ricominciare da capo. I nuovi inizi, i rinascimenti, le restaurazioni si presentano sempre sotto la forma di una ripresa del passato. Nella misura in cui rendono accessibile il futuro, essi producono, ricostruiscono e scoprono il passato. Ciò si potrebbe mostrare già con la storia del piú antico «rinascimento» noto nella storia dell'umanità: la ripresa programmatica «neosumerica» del periodo di Ur III dopo l'intermezzo accadico dei re sargonidi. A un egittologo naturalmente è piú familiare il caso del Regno Medio, solo di poco successivo, il quale è significativo anche perché presenta se stesso proprio come «rinascimento». Il nome che il fondatore della XII dinastia, Amenemete I, si dà a mo' di programma di governo, *whm mswt*, 'rinnovatore delle nascite', non vuol dire altro che «rinascimento»[4]. I re della XII dinastia riprendono forme della V e della VI[5], istituiscono culti dei loro predecessori regali[6], codificano le tradizioni letterarie del passato[7], adottano come modello un re della IV dinastia nella persona di Snofru[8], e vengono cosí a creare il «Regno Antico», inteso come un passato la cui memoria offre senso di comunanza, legittimità, autorità e fiducia. Questi stessi re mostrano, nelle loro iscrizioni architettoniche, quel pathos dell'eternità a cui si è già accennato.

[3] Ho esposto questo caso in relazione all'Egitto in J. Assmann 1985.

[4] Nella sua tesi di abilitazione ancora inedita, *Studien zum Heiligtum des Heqaib. Das Mittlere Reich in Elephantine*, Detlef Franke motiva in maniera dettagliata e cogente questa interpretazione del «nome di Horus» di Amenemete I.

[5] L'«arcaismo» della XII dinastia è stato messo in evidenza specialmente dagli scavi di Dieter Arnold nella necropoli di Lisht.

La forma originaria, in certo qual modo l'esperienza primordiale della rottura tra lo ieri e l'oggi, il luogo dove si pone la scelta decisiva tra lo scomparire e il conservare, è la morte. Solo con la sua fine, con la sua non prolungabilità, la vita assume quella forma del passato sulla quale si può fondare una cultura del ricordo: si potrebbe parlare addirittura della «scena archetipica» della cultura del ricordo. Il «ricordarsi» (naturale ma anche potenziato dall'esercizio o integrato tecnicamente) da parte dell'individuo, il quale dall'età a cui è giunto getta uno sguardo all'indietro sulla sua vita, è cosa diversa dalla commemorazione di cui tale vita è fatta oggetto da parte della posterità dopo la morte dello stesso: tale differenza mette in risalto l'elemento specificamente *culturale* del ricordo collettivo. Noi diciamo che il morto «continua a vivere» nel ricordo dei posteri, come se si trattasse di una prosecuzione quasi naturale, autonoma, dell'esistenza; in realtà si tratta di un atto intenzionale di rianimazione che il defunto deve alla ferma volontà del gruppo che non vuole abbandonarlo al dissolvimento, e lo trattiene invece come membro della comunità con l'aiuto del ricordo, portandolo con sé nel progredire del presente.

L'illustrazione piú eloquente di questa forma della cultura del ricordo è l'uso dei patrizi romani di portare gli antenati nelle processioni di famiglia sotto forma di ritratti e maschere (lat. *persona*)[9]. Particolarmente singolare appare in questo contesto l'usanza egizia di assicurarsi da sé, già in vita, questa cultura del ricordo che di solito solo la posterità può concedere al defunto in un consapevole superamento della frattura provocata dalla morte. Il funzionario egizio provvede di persona a istituire la propria tomba e vi fa inscrivere la propria biografia, intesa non alla stregua di «me-

[6] Cfr. Redford 1986, pp. 151 sgg.

[7] Cfr. J. Assmann 1990a, cap. II.

[8] Cfr. Graefe 1990.

[9] Un uso molto simile si sviluppò nel Regno Antico anche in Egitto (cfr. H. Kees 1941, pp. 253 sgg.): durante le grandi feste processionali venivano fatte sfilare le statue lignee di antenati illustri.

morie», bensí come un necrologio anticipato[10]. Il caso della commemorazione del defunto come la forma originaria e piú diffusa di cultura del ricordo rende al contempo evidente che qui abbiamo a che fare con fenomeni che il concetto usuale di «tradizione» non riesce a cogliere in maniera adeguata. Questo concetto, infatti, dissimula la frattura che conduce alla nascita del passato e mette invece in risalto la dimensione della continuità, del progredire e del proseguimento. Senza dubbio esistono alcuni aspetti, descritti qui con i concetti di cultura del ricordo e memoria culturale, che possono essere chiamati anche con il nome di «tradizione». Ma questo termine limita il fenomeno sia per quanto riguarda l'aspetto della ricezione, della ripresa al di là della rottura, sia in relazione al suo rovescio, ossia all'oblio e alla rimozione. Abbiamo quindi bisogno di un concetto che comprenda entrambi questi aspetti. I morti, ovvero il loro ricordo, non sono «tràditi». Che ci si ricordi o meno di loro è una questione di legami affettivi, di formazione culturale e di riferimento consapevole al passato al di là della frattura; questi stessi elementi improntano ciò che chiamiamo memoria culturale, ponendola al di sopra della sfera della tradizione.

2. *La costruzione sociale del passato: Maurice Halbwachs.*

Negli anni Venti il sociologo francese Maurice Halbwachs elaborò il concetto di «mémoire collective», sviluppandolo soprattutto in tre libri: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925, 1952²)[11], *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective* (1941, 1971²) e *La mémoire collective* (1950, opera postuma la cui stesura risale in gran parte agli anni Trenta; 1968²)[12]. Al Lycée Henri IV, Halbwachs fu allievo di Bergson, nella cui filosofia il tema della memoria occupa un posto centrale [Bergson 1896]; studiò inoltre con Durkheim, il cui concetto di coscienza collettiva gli forní le basi per il tentativo di superamento del soggettivismo bergsoniano e per l'interpretazione della memoria come fenomeno sociale. Halbwachs insegnò sociologia prima a Strasburgo, poi alla Sorbona. Nel 1944, contemporaneamente alla sua nomina al Collège de France, fu deportato dai Tedeschi e il 16 marzo 1945 fu ucciso nel campo di concentramento di Buchenwald[13].

[10] A questo proposito cfr. J. Assmann 1983a e 1987a.

[11] Per una valutazione circostanziata della teoria della memoria di Halbwachs cfr. Namer 1987.

[12] Per una bibliografia degli scritti di M. Halbwachs cfr. W. Bernsdorf (a cura di), *Internationales Soziologen-Lexikon*, Stuttgart 1959, p. 204.

2.1. Memoria individuale e memoria collettiva.

La tesi principale, cui Halbwachs ha tenuto fermo in tutte le sue opere, è quella del carattere socialmente condizionato della memoria. Egli prescinde completamente dalla base fisica (ossia neuronica e cerebrale) della memoria[14], mettendo invece in risalto i quadri di riferimento sociale senza i quali nessuna memoria individuale potrebbe costituirsi e conservarsi. «Non esiste alcuna memoria possibile al di fuori dei quadri di cui gli uomini che vivono nella società si servono per fissare e ritrovare i loro ricordi» [Halbwachs 1952, p. 79]. Un individuo che crescesse nella solitudine totale – questa è la sua tesi, che però non è mai formulata con tale chiarezza – non possederebbe memoria. La memoria si innesta e cresce nell'uomo solo nell'ambito del suo processo di socializzazione; è vero che è sempre solo il singolo ad «avere» una memoria, ma questa memoria è influenzata dalla collettività. Il discorso sulla «memoria collettiva», quindi, non va inteso metaforicamente: le collettività non «hanno» una memoria, è vero, ma esse determinano la memoria dei loro membri; i ricordi, anche i piú personali, nascono solo mediante la comunicazione e l'interazione entro il quadro di un gruppo sociale. Noi non ricordiamo solo ciò che veniamo a sapere dagli altri, ma anche ciò che gli altri ci raccontano e ciò che da essi ci viene attestato e rispecchiato come significativo; soprattutto, viviamo le nostre esperienze già in considerazione degli altri, nel contesto di quadri di significatività socialmente prestabiliti. Infatti, «non esiste ricordo senza percezione» [*ibid.*, p. 275].

Il concetto dei «quadri sociali» (*cadres sociaux*) introdotto da Halbwachs collima in maniera sorprendente con la teoria della *frame analysis* elaborata da E. Goffman, che studia la struttura, ovvero l'«organizzazione» socialmente predefinita, delle esperienze quotidiane [Goffman 1977]. Ciò che intraprende Halbwachs [1952] è la *frame analysis* del ricordo, in analogia con l'analisi dei

[13] Sulla biografia di M. Halbwachs cfr. Karady 1972.

[14] E con ciò dal dualismo bergsoniano di spirito e corpo: cfr. Bergson 1896.

quadri dell'esperienza di Goffman; e questo impiegando la stessa terminologia, poiché i *cadres* che secondo Halbwachs costituiscono e rendono stabile il ricordo corrispondono ai *frames* che in Goffman organizzano le esperienze quotidiane. Halbwachs si spinge fino a fare della collettività il soggetto della memoria e del ricordo, coniando concetti come «memoria del gruppo» e «memoria della nazione», dove l'idea di memoria sconfina nel metaforico[15]. Non è necessario seguirlo fino a questo punto: il soggetto della memoria e del ricordo rimane sempre il singolo essere umano, anche se in subordine ai «quadri» che organizzano il suo ricordo. Il vantaggio della teoria di Halbwachs sta nel fatto che essa è in grado di spiegare, assieme al ricordo, anche l'oblio: se un essere umano – e una società umana – è capace di ricordare solo ciò che si può ricostruire come passato all'interno dei quadri di riferimento di un presente dato, allora ciò che verrà dimenticato sarà precisamente ciò che in tale presente è privo di quadri di riferimento[16].

In altre parole, la memoria individuale si struttura in una determinata persona in virtú della sua partecipazione ai processi comunicativi; essa è una funzione del suo coinvolgimento nei diversi gruppi sociali, dalla famiglia fino alla comunità religiosa e a quella nazionale. La memoria vive e si mantiene nella comunicazione: se questa si interrompe, ovvero se spariscono o cambiano i quadri di riferimento della realtà comunicata, la conseguenza è l'oblio[17]. Si ricorda solo ciò che si comunica e ciò che si può localizzare entro il quadro di riferimento della memoria collettiva [Halbwachs 1952, cap. IV. *La localizzazione dei ricordi*]. Dal punto di vista dell'individuo la memoria si presenta come un agglomerato risultante dalla sua partecipazione a una molteplicità di memorie di gruppo; dal punto di vista del gruppo, essa si pone come un problema di ripartizione, come un sapere che si distribuisce all'interno del gruppo, ossia tra i suoi membri. I vari ricordi formano di volta in volta un «sistema indipendente» i cui elementi si sostengono e si determinano a vicenda, tanto nel singolo individuo quanto nel quadro del gruppo. Per Halbwachs è quindi importante di-

[15] Quest'uso lessicale (nel quadro di un approccio per il resto simile) è stato fortemente criticato da Bartlett 1932.

[16] Un caso di oblio dovuto al cambiamento di quadro sarà discusso nel capitolo V.

[17] «L'oblio si spiega in base alla scomparsa di questi quadri o di una parte di essi, vuoi perché la nostra attenzione non è stata in grado di fissarvisi, vuoi perché era diretta altrove [...] Ma l'oblio o la deformazione di determinati ricordi si spiegano anche con il fatto che questi quadri cambiano da un'epoca all'altra» [Halbwachs 1952, p. 279]. Non solo il ricordo, quindi, ma anche l'oblio è un fenomeno sociale.

stinguere tra memoria individuale e memoria collettiva, anche se la prima è comunque sempre un fenomeno sociale. Essa è individuale solo in quanto combinazione di volta in volta unica di memorie collettive, in quanto luogo delle memorie collettive dei vari gruppi e delle loro specifiche combinazioni [1968, trad. it. p. 133]. Solo le sensazioni, non i ricordi, sono individuali in senso stretto: «la corrente delle impressioni», infatti, «è strettamente legata al nostro corpo», mentre i ricordi necessariamente «hanno la propria sorgente e la maggior parte del loro corso nel pensiero dei gruppi diversi ai quali siamo legati».

2.2. Figure di ricordo.

Tanto astratto può essere il processo del pensiero quanto è concreto quello del ricordo. Le idee devono diventare materialmente sensibili prima di trovare accoglienza nella memoria come suoi oggetti. In questo modo si ottiene una fusione indissolubile tra concetto e immagine. «Per potersi fissare nella memoria di un gruppo, una verità deve presentarsi nella forma concreta di un evento, di una persona, di un luogo» [1971, p. 124]. Viceversa, però, anche un evento, per continuare a vivere nella memoria del gruppo, deve arricchirsi della pienezza di senso di una verità significativa. «Al suo ingresso in tale memoria, ogni personaggio e ogni fatto storico viene trasposto in una teoria, in una nozione, in un simbolo; esso ottiene un senso, diventando un elemento del sistema di idee della società» [1952, p. 296]. Da questa interazione di concetti ed esperienze[18] nascono quelle che chiameremo *figure di ricordo*[19]. Possiamo determinare piú da vicino la loro particolarità sulla base di tre caratteri: il concreto riferimento temporale e spaziale, il concreto riferimento al gruppo, la loro «ricostruttività» intesa come processo autonomo.

a) Il riferimento temporale e spaziale. Noi abbiamo sempre bisogno di vedere le figure di ricordo materializzate in un determinato spazio e attualizzate in un determinato tempo: esse sono dun-

[18] Questa coppia naturalmente fa pensare a quella di *Begriff* e *Anschauung* in Kant.

[19] Halbwachs stesso, in questo contesto, parla di «immagini di ricordo» (*images-souvenirs*): cfr. specialmente 1952, pp. 16 sgg. Con «figure di ricordo», invece, intendiamo delle «immagini di ricordo» conformate culturalmente, socialmente vincolanti; preferiamo il concetto di «figura» a quello di «immagine» perché esso non si riferisce solo alla forma iconica ma, per esempio, anche a quella narrativa.

que sempre concrete, sia spazialmente che temporalmente, anche se non ogni volta in senso storico e geografico. Questa dipendenza della memoria collettiva dall'orientamento concreto crea, per cosí dire, dei nuclei di cristallizzazione. I contenuti del ricordo posseggono una dimensione temporale sia in virtú del loro riallacciarsi a eventi remoti o eccezionali, sia grazie al ritmo periodico del riferimento mnemonico: il calendario delle feste, per esempio, rispecchia un «tempo vissuto» (*erlebte Zeit*) collettivamente, sia che – a seconda del gruppo di appartenenza – si tratti dell'anno civico, di quello ecclesiastico, di quello contadino o di quello militare. Un analogo ancoramento del ricordo vale per lo «spazio popolato» (*belebter Raum*): ciò che la casa è per la famiglia, il paese e la valle lo sono per la comunità rurale, la città per la comunità civica, il paesaggio per quella nazionale: si tratta di quadri mnemonici spaziali i quali fissano il ricordo anche e soprattutto *in absentia*. Dello spazio fa parte anche il mondo concreto attorno all'io e ad esso pertinente, il suo *entourage matériel* che gli appartiene come sostegno e veicolo del proprio sé. Anche questo mondo concreto – fatto di utensili, mobili, ambienti, e della loro specifica disposizione (cose le quali «ci offrono un'immagine di permanenza e di stabilità» [1968, trad. it. p. 135])[20] – è improntato socialmente; il valore di questi oggetti, il loro prezzo, il loro significato come status symbol sono fatti sociali [Appadurai 1986]. Tale tendenza alla localizzazione vale per qualsiasi tipo di comunità: ogni gruppo che vuole consolidarsi come tale cerca di crearsi e assicurarsi dei luoghi i quali non costituiscano solo un teatro delle sue forme di interazione, ma anche dei simboli della sua identità e dei punti di aggancio per il suo ricordo. La memoria ha bisogno di luoghi, tende alla spazializzazione[21]. Halbwachs ha illustrato questo punto sulla scorta della «topografia leggendaria della Terra Santa» (su cui ritorneremo piú nel dettaglio in altro contesto): il gruppo e lo spazio stabiliscono una comunanza di tipo simbolico a cui il gruppo si attiene anche quando è separato dal proprio spazio, riproducendo simbolicamente i luoghi santi.

b) Il riferimento al gruppo. La memoria collettiva è insita nei suoi detentori e non si può trasferire a piacere; chi ne partecipa attesta

[20] Da Auguste Comte; cfr. anche il concetto di «puntello esterno» (*Außenhalt*) introdotto da Gehlen 1956, pp. 25-26 e *passim*.

[21] Cfr. già Cicerone: «tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit diciplina» (*De finibus*, V, 1-2: «Tanto grande è la forza evocativa dei luoghi che non senza motivo da essi fu derivata la mnemotecnica»). Questi spunti sono ulteriormente elaborati da P. Nora nella sua grande opera, *Les lieux de mémoire*, 1984, 1986 e 1992.

in tal modo la sua appartenenza al gruppo. Essa è dunque concreta non solo spazialmente e temporalmente, ma anche *in relazione all'identità*: ciò significa che essa si riferisce esclusivamente alla prospettiva di un gruppo reale e vivo. I concetti di spazio e di tempo della memoria collettiva si pongono in un rapporto vitale e denso di affetti e valori con le forme di comunicazione del gruppo corrispondente: essi vi compaiono nelle sembianze della patria e della propria storia, carichi di senso e di importanza per l'immagine di sé e gli obiettivi del gruppo. Le figure di ricordo «sono al tempo stesso modelli, esempi e una sorta di dottrina. In esse si esprime l'atteggiamento generale del gruppo; esse non riproducono soltanto la sua storia, ma definiscono anche la sua natura, le sue qualità e le sue debolezze» [Halbwachs 1952, p. 151]. Il nesso fra la memoria collettiva, l'immagine di sé di un gruppo e la funzione sociale è illustrato da Halbwachs mediante la gerarchia dell'ordinamento feudale medievale, il cui sistema di stemmi e titoli simboleggia una rivendicazione di diritti e privilegi. Qui il rango di una famiglia è in alta misura «definito da ciò che essa stessa e le altre famiglie sanno del suo passato» [*ibid.*, p. 231]. In questo caso si deve «fare appello alla memoria della società per ottenere quell'obbedienza che in seguito verrà reclamata richiamandosi all'utilità dei servizi prestati e alla competenza del magistrato e del funzionario» [*ibid.*, p. 224].

Il gruppo sociale che si costituisce come comunità del ricordo conserva il proprio passato soprattutto da due punti di vista: la specificità e la durata. Anzitutto, nell'immagine che esso costruisce di sé sono sottolineate le differenze rispetto all'esterno, mentre quelle interne vengono attenuate. Inoltre, esso produce «una coscienza della propria identità attraverso il tempo», cosicché i fatti ricordati vengono costantemente selezionati e inquadrati in base a corrispondenze, somiglianze e continuità. Nel momento in cui un gruppo divenisse consapevole di un proprio mutamento decisivo smetterebbe di esistere come tale, lasciando il posto a un gruppo diverso. Ma poiché ogni gruppo aspira alla permanenza, esso tende a smorzare per quanto possibile i cambiamenti e a percepire la storia come una durata inalterabile.

c) La ricostruttività. Strettamente connesso con il riferimento al gruppo è un ulteriore carattere della memoria collettiva: la sua ricostruttività. Con ciò si intende che il passato non è in grado di conservarsi come tale in nessuna memoria, ma che di esso rimane solo «ciò che in ciascuna epoca la società, operando sui suoi quadri attuali, può ricostruire» [*ibid.*, p. 296]. Per dirla con il filosofo H. Blumenberg, «non esistono fatti puri del ricordo».

Niente mostra in maniera piú efficace l'originalità e la versatilità del pensiero di Halbwachs del fatto che egli, filosofo e sociologo, abbia dimostrato la sua tesi usando del materiale cosí inconsueto come la storia dei luoghi santi del cristianesimo in Palestina. La topografia cristiana è una pura finzione: i luoghi santi commemorano non fatti accertati da testimoni coevi, bensí credenze che vi hanno messo radici in un secondo tempo [1971, p. 123]. La memoria collettiva autentica, basata sulla frequentazione viva della comunità dei discepoli o, come diremmo oggi, della *Jesus-Bewegung* [Theißen 1977] intesa come *communauté affective*, si limitò, con la selettività tipica del coinvolgimento affettivo, ai *lógia*, alle parabole, ai detti e agli assiomi del maestro. L'elaborazione biografica dell'immagine di ricordo iniziò solo piú tardi, dopo che si furono attenuate le attese di un'apocalissi imminente; allora si rese necessario collocare i *lógia*, tramandati nel ricordo, all'interno di episodi biografici, disponendoli nel tempo e nello spazio. Non esistendo luoghi in cui il ricordo si fosse conservato spontaneamente, esso vi fu collegato solo in un secondo momento, attorno al 100 d.C., ad opera di conoscitori della geografia palestinese. Con Paolo, però, il centro di gravità del ricordo si era spostato dalla Galilea a Gerusalemme: qui non esistevano affatto «ricordi autentici», poiché il processo e l'esecuzione di Cristo probabilmente si erano svolti in assenza dei discepoli. Gerusalemme venne ad occupare il punto centrale perché ora, mutando la focalizzazione teologica, la vita di Gesú venne ricostruita *ex novo* partendo dalla passione e risurrezione come eventi decisivi, e sospingendo sullo sfondo come antefatto l'intero operato in Galilea.

La nuova idea che si affermò come vincolante con il Concilio di Nicea fu la redenzione dal peccato del mondo mediante il sacrificio del Dio fatto uomo; essa acquistò una forma memorizzabile (diventò «figura di ricordo») come storia della passione. Partendo dalla croce e dalla risurrezione, si ricostruí il ricordo di Gesú e Gerusalemme venne organizzata come spazio commemorativo.

Questa nuova dottrina e il ricordo di Gesú che la incarnava si concretizzarono in un *système de localisation* che offriva dei punti di riferimento spaziale sotto forma di chiese, cappelle, luoghi santi, lapidi commemorative, calvari, ecc., e il quale a sua volta fu ricoperto e allargato, a mo' di palinsesto, da sistemi di localizzazione successivi, in cui trovavano espressione i cambiamenti della dottrina cristiana.

La memoria, dunque, procede in maniera ricostruttiva; il passato non è in grado di conservarsi in essa in quanto tale: esso viene continuamente riorganizzato dai mutevoli quadri di riferimento del presente sempre avanzante. Anche il nuovo può presentarsi sempre e soltanto sotto forma di passato ricostruito. Le tradizioni si possono scambiare solo con altre tradizioni, il passato solo con il passato [Halbwachs 1952, p. 291]. La società non adotta idee nuove mettendole al posto del proprio passato: essa adotta il passato di gruppi diversi da quelli determinanti finora: «In questo senso non esiste un'idea sociale che non sia al contempo un ricordo della società» [*ibid.*, p. 296]. La memoria collettiva opera pertanto in entrambe le direzioni, sia a ritroso che in avanti: essa non ricostruisce solo il passato, ma organizza anche l'esperienza del presente e del futuro. Avrebbe poco senso, quindi, opporre un «principio di speranza» al «principio del ricordo»: essi si determinano a vicenda, l'uno non è pensabile senza l'altro [Ritschl 1967].

2.3. Memoria vs Storia.

Halbwachs è dell'opinione che un gruppo presenti a se stesso il proprio passato in una forma da cui è escluso ogni cambiamento. Viene qui spontaneo pensare alla caratterizzazione delle società che C. Lévi-Strauss ha chiamato «fredde»[22]. In effetti, l'attenuazione del cambiamento occupa un ruolo cosí centrale nell'idea di memoria collettiva di Halbwachs che egli può contrapporle globalmente il concetto di «storia». Secondo Halbwachs la storia procede proprio al contrario della memoria collettiva: se quest'ultima guarda solo alle somiglianze e alle continuità, la prima percepisce esclusivamente le differenze e le discontinuità. La memoria col-

[22] Cfr. Lévi-Strauss 1962, trad. it. p. 254; 1973, trad. it. pp. 63-66. Alla luce di questa distinzione, su cui ritorneremo in altro contesto, sorge la domanda se non esistano anche dei gruppi – le società «calde» – che riescono a sviluppare una coscienza del proprio mutamento e a combinarla con la loro immagine di sé.

lettiva vede il gruppo «dal di dentro», cercando di porgergli un'immagine del suo passato in cui esso possa riconoscersi in ogni suo stadio e dove quindi ogni cambiamento troppo profondo è stato attenuato; da parte sua, la storia elimina dalla propria scena questi periodi senza mutamenti in quanto intervalli «vuoti», facendo valere come fatto storico solo ciò che, in quanto processo o evento, è indice di cambiamento. Viceversa però, come già accennato, la memoria del gruppo sottolinea la differenza della propria storia (e della specificità fondata su di essa) rispetto a ogni altra memoria di gruppo; la storia, invece, livella tutte le differenze del genere e riorganizza i suoi fatti in uno spazio storico completamente omogeneo: in esso niente è unico, ma anzi tutto è confrontabile con tutto, ogni singola storia può essere collegata all'altra e, soprattutto, ogni dato è importante e significativo allo stesso modo[23]. Infatti, esistono molte memorie collettive, ma una sola Storia, la quale ha abbandonato ogni relazione a gruppi, a identità o a punti di riferimento specifici, e la quale ricostruisce il passato all'interno di una scena «astratta dall'identità»: qui, come dice Ranke, tutto è «egualmente immediato di fronte a Dio» perché «indipendente da qualsiasi giudizio di un gruppo», giudizio che assumerebbe sempre il profilo di una parzialità autoreferenziale. Lo storico, al contrario, libero com'è da tali coinvolgimenti e obblighi di lealtà, «vuole essere oggettivo e imparziale» [Halbwachs 1968, trad. it. p. 92][24].

Per Halbwachs, quindi, la storia non è una forma di memoria, perché non esiste una memoria universale bensí sempre soltanto una memoria collettiva, ossia specifica di un gruppo, «concreta riguardo all'identità»: «Ogni memoria collettiva ha per supporto un gruppo limitato nello spazio e nel tempo. Non si può raccogliere la totalità degli avvenimenti in un unico quadro se non 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» [*ibid.*, p. 93].

[23] Halbwachs 1968, trad. it. p. 93: «Malgrado la varietà dei luoghi e dei tempi, la storia riduce gli avvenimenti a dei termini apparentemente comparabili, il che le permette di legarli gli uni agli altri, come delle variazioni su uno o piú temi».

[24] È chiaro che qui Halbwachs sostiene un concetto positivistico di storia, da cui la storiografia piú recente si è allontanata da tempo. Ogni storia è strettamente connessa alla propria epoca e agli interessi di chi la scrive o di chi la commissiona. Per questo motivo oggi non si mantiene piú la distinzione tra «memoria» e «storia» (nel senso di storiografia) come tracciata da Halbwachs, e si tende piuttosto a classificare la storiografia come un tipo particolare di memoria sociale, cosí come è stato proposto da Burke 1991, pp. 289 sgg. In tal modo, però, va perduta una categoria importante: quella della neutralità della storiografia scientifica riguardo all'identità. Nonostante la dipendenza determinata dal periodo o dagli interessi, a partire da Erodoto esiste un modo di occuparsi del passato derivante dalla «curiosità teoretica» e dal mero impulso alla conoscenza, modo che si differenzia chiaramente dalle forme di riferimento al passato che definiamo come cultura del ricordo e che sono sempre in relazione con l'identità del gruppo che ricorda. Nel senso di una distinzione che introdurremo piú sotto, la storiografia scientifica è una forma di ricordo «freddo».

Da un lato, dunque, vi sono le storie molteplici in cui un numero corrispondente di gruppi sistema i propri ricordi e la propria immagine di sé; dall'altro vi è la storia unica, in cui gli storici dispongono i fatti tratti dalla molteplicità delle storie. Ma questi fatti sono vuote astrazioni, che non significano alcunché per nessuno, di cui nessuno si ricorda, depurate come sono da ogni relazione con l'identità e il ricordo. Astratto è soprattutto il tempo in cui la storia inserisce i propri dati: il tempo è una *durée artificielle*, la quale da nessun gruppo viene vissuta e ricordata come *durée*. In tal modo, per Halbwachs, il tempo sta al di fuori della realtà: è un artefatto privo di funzioni, sciolto dai legami e dai vincoli prodotti dalla vita (e precisamente dalla vita sociale concreta nello spazio e nel tempo).

Il rapporto tra memoria e storia è, agli occhi di Halbwachs, un rapporto di successione. Laddove il passato non viene piú ricordato, ossia vissuto, ha inizio la storia. «In generale la storia comincia solo nel momento in cui la tradizione cessa e la memoria sociale si dissolve». L'ambito di competenza dello storico inizia dove il passato non viene piú «abitato», ossia non viene piú occupato dalla memoria collettiva di gruppi viventi. «Ciò che è veramente il passato [per la storia] è ciò che non è piú compreso nel dominio in cui si estende ancora il pensiero dei gruppi attuali. Sembra che le sia necessario attendere che i gruppi antichi siano scomparsi, che i loro pensieri e la loro memoria siano svaniti, per preoccuparsi di fissare l'immagine e l'ordine di successione dei fatti che essa sola è ora capace di conservare» [*ibid.*, p. 114][25].

Secondo Halbwachs, però, la memoria collettiva non è delimitata soltanto rispetto alla storia, ma anche rispetto a quelle forme organizzate e oggettivate del ricordo che egli riunisce sotto il con-

[25] Proprio in relazione a questo dover aspettare, lo storico Ernst Nolte ha coniato l'espressione del passato che «non vuol passare». Il punto nevralgico centrato da Nolte concerne la confusione costante tra le sfere della memoria e della storia che si è avuta nel corso del cosiddetto *Historikerstreit*.

cetto di «tradizione»: per lui la tradizione non è una forma, bensí una deformazione del ricordo. Questo è il punto su cui non possiamo seguire Halbwachs. Le gradazioni tra *mémoire* e *tradition* possono essere cosí fluide che appare poco funzionale introdurre distinzioni concettuali troppo nette: utilizzeremo perciò come concetto generale il concetto di memoria (collettiva), distinguendo al suo interno tra memoria «comunicativa» e memoria «culturale». Questa distinzione verrà spiegata nel § 3; in quel contesto torneremo anche sul concetto di tradizione di Halbwachs.

2.4. Ricapitolazione.

Vi è una certa ironia del destino nel fatto che il teorizzatore della memoria sociale sia stato quasi completamente dimenticato[26]: sebbene nel frattempo il nome di Halbwachs sia diventato piú noto, non si può dire lo stesso per la sua opera. Se qui accordiamo un posto di rilievo al pensiero di Maurice Halbwachs, ciò non implica che sottovalutiamo alcuni suoi punti deboli, i quali appaiono evidenti a uno sguardo retrospettivo. Cosí, per esempio, gli manca quella precisione concettuale indispensabile perché alle sue proposte si possa dare un seguito effettivo[27]. Inoltre, al giorno d'oggi non può non stupire il fatto che egli non includa mai sistematicamente o anche solo accenni in maniera coerente al ruolo che proprio la scrittura gioca nella comprensione del ricordo collettivo; anzi, egli soggiace ampiamente alla malia di parole magiche bergsoniane come «vita» e «realtà». Ciò che affascinava lui (insieme a molti suoi contemporanei) era una sociologia che scovasse il segreto di un nesso vivo con il *temps vécu* (in opposizione al *temps conçu* e a una *durée artificielle*).

Tutto ciò fa pensare a Nietzsche, ed è tanto piú sorprendente che questo nome non compaia praticamente mai in Halbwachs [cfr., in un contesto del tutto differente, 1952, p. 222]. Al contrario di Nietzsche, però, Halbwachs non è un critico della cultura: egli non denuncia automaticamente come artefatto privo di funzioni o addirittura ostile alla vita tutto ciò che ecceda la scala dei nessi vitali organici; il suo interesse rimane analitico. Egli è interessato alle strutture elementari del ricordo collettivo in primo luogo in quanto psicologo sociale: la sua rivoluzionaria scoperta della memoria collettiva si basa sulla correlazione tra memoria e gruppo. Grazie a diversi esempi, egli è in grado di mostrare come il ricordo del gruppo e l'identità del gruppo siano legati indissolubilmente in un meccanismo di condizionamento reciproco. (Halbwachs usa con parsimonia il concetto di identità; e il concetto di «identità in quanto 'noi'», come lo ha elaborato per esempio Georges Gurvitch, il suo collega di lavoro piú stretto a Parigi negli anni Trenta e Quaranta, non ricorre nelle sue opere; l'oggetto in sé, però, è onnipresente).

In quanto psicologo sociale, Halbwachs non è uscito dai confini del gruppo e non ha pensato a una generalizzazione della sua teoria della memoria in direzione di una teoria della cultura; anche la prospettiva dell'evoluzione culturale rimane fuori dal suo campo di interessi. Tuttavia, le strutture di base da lui elaborate sono e rimangono fondamentali anche e proprio ai fini dell'analisi della cultura, dato che per molti aspetti possono valere in relazione ai meccanismi della trasmissione culturale in generale. In tale tentativo, senza dubbio, sarà necessario esaminare e definire in maniera ancora piú chiara il passaggio dal ricordo vissuto, comunicativo, a quello istituzionalizzato, commemorativo, soprattutto affrontando apertamente anche le rivoluzionarie conquiste della scrittura.

Presumibilmente Halbwachs stesso avrebbe considerato uno sconfinamento illegittimo nel metaforico il passaggio alla cultura come sistema altamente complesso abbracciante piú memorie e piú gruppi. Ma può darsi anche che egli riservasse a lavori successivi l'allargamento delle sue nozioni sociopsicologiche all'ambito della scienza e della teoria della cultura. Non dimentichiamo che il suo progetto è rimasto allo stato di frammento; che la sua opera principale, di sintesi, è stata pubblicata postuma ad opera della figlia, Jeanne Alexandre; e che il suo libro sulla topografia leggendaria della Terra Santa, che intraprende un simile allargamento, è da considerarsi il suo lavoro piú tardo in questo ambito.

Ciò che è stato rimproverato piú aspramente ad Halbwachs è l'utilizzazione del concetto di memoria in relazione a fenomeni so-

[26] Nel frattempo (questa frase fu scritta nel settembre 1986) è apparso il lavoro di Namer 1987, dedicato esclusivamente alla dottrina della memoria di Halbwachs.

[27] Ciò vale soprattutto per la trattazione da lui riservata, in 1952, cap. VI, alla «religione», dove si sostiene la tesi secondo cui la religione in quanto tale, dunque *ogni* religione, è una sorta di ricordo istituzionalizzato e «mira a conservare intatto nel tempo il ricordo di un'epoca antica senza alcuna commistione da parte di ricordi successivi» (p. 193). Proprio su questo punto da un lato diventa problematica la distinzione tra «cultura» e «religione», e dall'altro si fa inevitabile la necessità di tracciare una distinzione tra tipi molto diversi di religione: per tale motivo non esamineremo piú da vicino le riflessioni teorico-religiose di 1952.

ciopsicologici, cosa che viene rifiutata come illecito «uso di metafore individualistiche»: essa dissimulerebbe «il modo particolare in cui il passato vive nella cultura e nella comunicazione umana» [Cancik e Mohr 1990, p. 311]. Ora, però, per Halbwachs proprio il concetto di memoria collettiva *non* è una metafora, dato appunto che ciò che gli interessa è dimostrare che anche i ricordi individuali sono un fenomeno sociale; il fatto che gli individui, in virtú del loro corredo neuronico, possano avere una memoria, non cambia niente per quanto riguarda la dipendenza di queste memorie individuali dai «quadri» sociali. Non bisogna confondere questo concetto di «collettivo» con le teorie che prevedono un inconscio collettivo, come quella degli archetipi junghiani, diametralmente opposta alla teoria della memoria di Halbwachs. Per Jung, infatti, questa memoria collettiva 1) è biologicamente ereditaria, e 2) è una *mémoire involontaire*, che si manifesta per esempio nei sogni; Halbwachs, invece, rimane nell'ambito della *mémoire volontaire* e di quanto viene diffuso dalla comunicazione, non essendo biologicamente ereditario. Non è l'allargamento sociocostruttivista, ma al contrario la restrizione alla psicologia individuale che secondo noi viene a celare le particolari forme di attualizzazione comunicativa e culturale del passato. I gruppi «abitano» il passato allo stesso modo degli individui e se ne servono per plasmare gli elementi della propria immagine di sé: coppe, attestazioni e medaglie decorano le stanze dei club cosí come l'armadietto del singolo sportivo, e ha poco senso chiamare l'una cosa «tradizione» e l'altra «memoria».

Ciò che intendiamo riprendere da Halbwachs è una concezione del passato che possiamo definire «sociocostruttivista». Ciò che P. L. Berger e Th. Luckmann hanno mostrato essere valido per la realtà nel suo insieme, Halbwachs lo aveva asserito quarant'anni prima in relazione al passato: si tratta di una costruzione sociale la cui composizione risulta dal bisogno di senso e dai quadri di riferimento del presente. Il passato non si fissa naturalmente, ma è una creazione culturale.

3. *Le forme del ricordo collettivo: memoria comunicativa e memoria culturale.*

3.1. «The floating gap»: due «modi memorandi».

Nel suo libro *Oral Tradition as History*[28], comparso nel 1985, l'etnologo Jan Vansina descrive un fenomeno tanto peculiare quanto tipico del processo del ricordo storico in assenza di scrittura:

> Tutti i racconti sulle origini, sia dei gruppi che degli individui, sono manifestazioni differenti dello stesso processo [*scil.* «del processo dinamico della tradizione orale»] in stadi differenti. Riunendo l'intero *corpus* di tali racconti, emerge regolarmente una tripartizione. Per il passato prossimo esistono informazioni abbondanti, le quali diventano sempre piú scarse quanto piú indietro si va nel passato. Relativamente ai tempi antecedenti si incontra una cesura, oppure due o tre nomi menzionati con esitazione: ci imbattiamo qui in una lacuna dei racconti che vorrei chiamare «la lacuna fluttuante» [*the floating gap*]. Per i periodi ancora piú antichi, invece, si trova nuovamente una ricchezza di informazioni concernenti le tradizioni sulle origini. I membri della società considerata spesso non sono consapevoli della lacuna, ma per uno studioso essa è inconfondibile; talvolta, soprattutto nelle genealogie, il passato prossimo e il tempo delle origini si toccano entro l'arco di una sola generazione. [...] La coscienza storica opera su due soli piani: il tempo delle origini e il passato prossimo. Dato che il confine tra di essi si sposta con il succedersi delle generazioni, ho chiamato *the floating gap* la lacuna che si apre in mezzo a loro. Per i Tio del Congo nel 1880 la lacuna si situava attorno al 1800, mentre nel 1960 si era spostata al 1880.
>
> [Vansina 1985, pp. 23-24].

Il *floating gap* di Vansina è ben noto a tutti gli storici che hanno a che fare con tradizioni in cui l'oralità gioca un ruolo portante[29]. Si tratta del fenomeno delle *dark ages*, conosciuto soprattutto dalla tradizione greca antica. La mitologia greca getta una luce chiara, anche se non storiografica in senso stretto, sull'età eroica della civiltà micenea, classificata come Elladico Tardo dagli archeologi. La storiografia greca di età classica risale all'indietro esattamente di quegli 80-100 anni che Vansina definisce come *recent past* e che possono essere tipicamente afferrati attraverso l'esperienza diretta o per averne sentito parlare da una memoria coeva: Erodoto comincia le sue *Storie* con Creso in quanto persona «di cui

[28] Apparso per la prima volta nel 1961 con il titolo *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren [trad. it. *La tradizione orale. Saggio di metodologia storica*, Roma 1976].

[29] Cfr. Ungern-Sternberg e Reinau 1988 (specialmente l'articolo di M. Schuster, *Zur Konstruktion von Geschichte in Kulturen ohne Schrift*, pp. 57-71).

so per certo che ha dato inizio alle ostilità contro i Greci», contrassegnando cosí puntualmente l'orizzonte del ricordo garantito dai testimoni coevi[30]. Nel mezzo, fra mitologia e storiografia, si apre il *floating gap*, che gli archeologi definiscono *dark age* e che i ritrovamenti del terreno permettono di circoscrivere ai secoli tra il 1100 e l'800 a.C. Il concetto di *dark age*, però, è stato coniato dal punto di vista degli studiosi; ciò che interessa a noi è, nel segno della «memoria» come parola chiave, piuttosto la prospettiva interna delle società coinvolte (tale distinzione in Vansina ha un ruolo solo marginale).

Qui appare evidente che proprio di una lacuna, fissa o fluttuante che sia, non si può parlare; anzi, nella memoria culturale del gruppo i due piani del passato si toccano senza soluzione di continuità. Ciò si mostra con la massima chiarezza soprattutto nel caso della forma piú tipica e originaria di mnemotecnica culturale, ossia la genealogia, menzionata anche da Vansina. Nella sua ultima opera, *Die griechische Rückerinnerung*, lo storico antico Fritz Schachermeyr aveva esaminato le genealogie delle stirpi nobiliari greche, imbattendosi nelle stesse strutture descritte da Vansina a proposito delle società africane e tribali in genere[31]. In maniera simile si esprime Keith Thomas parlando dell'Inghilterra dell'inizio dell'età moderna: «Vi erano innumerevoli genealogie che facevano un salto dal capostipite mitico direttamente al periodo moderno e che, secondo l'espressione di un antiquario, erano come una testa e dei piedi senza un corpo, due estremità prive di centro»[32]. La genealogia è una forma di superamento del salto fra il presente e il tempo delle origini, e legittima un ordine e un'istanza attuali, riconnettendosi a qualcosa di originario senza fratture o punti di sutura. Ma ciò non significa che fra i due tempi che in questo modo vengono presentati non esista anche una differenza categoriale: i due registri del passato, queste estremità senza un centro, corrispondono a due quadri di memoria che differiscono tra di loro per alcuni aspetti sostanziali. Li chiameremo *memoria comunicativa* e *memoria culturale*[33].

[30] Ringrazio T. Hölscher per questa indicazione.

[31] Le genealogie abbracciano tipicamente dieci-quindici generazioni. Esse cominciano con i nomi ben noti e, se non storici, almeno mitologici («immanenti al sistema») della saga eroica greca, e terminano con persone certificate storicamente da due a quattro generazioni prima del detentore del nome. Nel mezzo, la catena (la cui lunghezza evidentemente dipende da determinati presupposti) è riempita con nomi di invenzione,

[32] Thomas 1988, p. 21. Debbo questa citazione ad Aleida Assmann.

[33] Su questa distinzione cfr. A. Assmann e J. Assmann 1988, e J. Assmann 1988a.

La memoria *comunicativa* comprende i ricordi che si riferiscono al passato recente. Sono ricordi, questi, che un essere umano condivide con i suoi contemporanei: il caso tipico è la memoria generazionale. Tale memoria si innesta e cresce storicamente nel gruppo: essa nasce nel tempo e passa con il suo passare o, piú precisamente, con quello dei suoi detentori; quando coloro che la incarnano muoiono, essa lascia il posto a una memoria nuova. Questo spazio universale del ricordo creato mediante l'esperienza comunicata e garantita personalmente corrisponde, in termini biblici, a quelle tre-quattro generazioni chiamate a rispondere di una colpa. I Romani coniarono a tale scopo il concetto di *saeculum*, intendendolo come il limite entro cui anche l'ultimo membro sopravvissuto di una generazione, detentore del suo specifico ricordo, è deceduto: nella sua descrizione dell'anno 22 d.C., per esempio, Tacito menziona la morte degli ultimi testimoni che avevano ancora vissuto direttamente la Repubblica[34]. I quarant'anni, ossia la metà del valore limite di ottanta, sembrano costituire una soglia critica: ritorneremo su ciò piú nel dettaglio nel capitolo V, in relazione al *Deuteronomio*. Dopo quarant'anni, i testimoni coevi che hanno vissuto da adulti un avvenimento significativo si ritirano dalla vita attiva, orientata al futuro, ed entrano in quell'età in cui cresce il ricordo, e con esso il desiderio di fissare e tramandare. È in tale situazione che da una decina di anni si è venuta a trovare in Germania quella generazione per la quale la persecuzione e lo sterminio degli ebrei sotto Hitler sono stati oggetto di esperienze personali traumatiche. Ciò che oggi è ancora un ricordo vivo, domani sarà tramandato solo attraverso i media. Già ora questo passaggio si esprime in un impulso alla trascrizione dei ricordi da parte di chi è stato coinvolto in tali eventi, cosí come nell'intensificazione del lavoro di raccolta archivistica. Anche in questo caso i quarant'anni a cui già il *Deuteronomio* fa riferimento stanno a significare una svolta importante: l'8 maggio 1985, esattamente quarant'anni dopo la fine della guerra, nel discorso commemorativo tenuto al Bundestag, Richard von Weizsäcker ha messo in moto un processo di rievocazione che un anno piú tardi ha portato alla crisi nota come *Historikerstreit*.

Negli ultimi tempi, questo orizzonte immediato dell'esperienza costituisce l'oggetto della *Oral History*, un ramo della storiografia che non si basa sulle normali testimonianze scritte dello sto-

[34] Tacito, *Annales*, III, 75; cfr. Cancik-Lindemaier e Cancik 1987, p. 175.

rico, bensí esclusivamente sui ricordi suscitati nel corso di inchieste orali. L'immagine della storia che viene a formarsi in questi ricordi e racconti è quella di una «storia del quotidiano», di una «storia dal basso». Tutte le ricerche di storia orale confermano che anche nelle società alfabetizzate il ricordo vivo non risale piú indietro di ottant'anni [Niethammer 1985]; al posto dei miti sulle origini vi sono poi, separati da un *floating gap*, i dati dei libri di scuola e dei monumenti, ossia la tradizione ufficiale.

Si tratta qui di due «modi» del ricordare, di due funzioni del ricordo e del passato – di *uses of the past* – che è necessario distinguere accuratamente in un primo momento, anche se nella realtà di una cultura storica essi si compenetrano variamente. La memoria collettiva funziona in maniera bimodale: nel modo del *ricordo fondante*, che si riconnette alle origini, e in quello del *ricordo biografico*, che si rifà alle proprie esperienze e alle loro condizioni quadro, ossia al *recent past*. Il modo del ricordo fondante opera sempre – anche nelle società prive di scrittura – mediante oggettivazioni stabili, sia verbali che non: sotto forma di rituali, di danze, miti, motivi decorativi, abiti, ornamenti, tatuaggi, percorsi, banchetti, paesaggi, ecc., i quali, in virtú della loro funzione mnemotecnica (a sostegno sia del ricordo che dell'identità), possono essere sussunti nel concetto d'insieme di «Memoria». Il modo del ricordo biografico, invece, si basa sempre, anche nelle società alfabetizzate, sull'interazione sociale. Il ricordo fondante presenta il carattere dell'istituzione piú che quello della spontaneità (e in certo qual modo viene integrato artificialmente mediante il suo ancorarsi in forme stabili), mentre nel caso del ricordo biografico le cose stanno esattamente al contrario. La memoria culturale, a differenza di quella comunicativa, è un fatto di mnemotecnica istituzionalizzata.

La memoria *culturale* si orienta in base a punti fissi nel passato. Anche in essa il passato non è in grado di conservarsi in quanto tale, ma si coagula piuttosto in figure simboliche a cui viene agganciato il ricordo: le storie dei padri – l'esodo, la peregrinazione nel deserto, la conquista del paese, l'esilio – sono alcune di tali figure di ricordo celebrate liturgicamente nelle feste, le quali gettano luce su situazioni del presente. Anche i miti sono figure di ricordo: la differenza tra mito e storia cessa qui di valere. Per la memoria culturale è valida non la storia *de facto*, ma solo quella ricordata; si potrebbe anche dire che nella memoria culturale la storia *de facto* viene trasformata in storia ricordata e dunque in mito. Il mito è una storia fondante, una storia che viene raccontata per chiarire il presente alla luce delle origini. Del tutto a prescindere dal problema della sua storicità, l'esodo è il mito di fondazione di Israele: come tale viene celebrato nella festa di *Pésaḥ* e come tale il suo posto è nella memoria culturale del popolo. Attraverso il ricordo la storia diventa mito; in tal modo essa, lungi dal divenire non reale, solo ora si fa realtà, come forza durevole normativa e formativa.

Gli esempi addotti mostrano che al ricordo inerisce qualcosa di sacrale. Le figure di ricordo posseggono un senso religioso, e la loro attualizzazione nel ricordo ha spesso il carattere della festa. Tralasciando le numerose altre sue funzioni, la festa serve ad attualizzare il passato fondante; ciò che viene fondato mediante questo riferimento al passato è l'identità del gruppo che ricorda. Nel ricordo della propria storia e con l'attualizzazione delle figure di ricordo fondanti, il gruppo si sincera della sua identità. Questa non è un'identità di tutti i giorni. All'identità collettiva inerisce qualcosa di festivo, di extraquotidiano: essa è in un certo senso «maggiore del vero», oltrepassa l'orizzonte della quotidianità e costituisce l'oggetto di una comunicazione cerimoniale, non quotidiana. Tale cerimonialità della comunicazione è già di per sé una sorta di processo formativo; esso viene proseguito nella formazione del ricordo, il quale si coagula in testi, danze, immagini e riti. Si potrebbe quindi equiparare la polarità di memoria comunicativa e memoria culturale a quella di quotidiano e festivo, e parlare senz'altro di memoria quotidiana e memoria festiva. Ma non è nostra intenzione portare fino a tal punto questa relazione. In seguito, comunque, ritorneremo sul rapporto della memoria culturale con il sacro.

La polarità di ricordo comunicativo e ricordo culturale si sviluppa anche da un punto di vista sociologico, in ciò che chiameremo la *struttura di partecipazione*. Come la struttura temporale, essa differisce a seconda delle due forme di ricordo collettivo. La partecipazione del gruppo alla memoria comunicativa è di tipo diffuso. Certo, vi sono quelli che sanno di piú e quelli che sanno di meno, e la memoria dei vecchi risale piú indietro di quella dei giovani: ma, anche se c'è chi ricorda piú e meglio degli altri, non esistono specialisti o esperti di questa tradizione informale. Il sapere di cui qui si tratta viene acquisito assieme al linguaggio e alla comunicazione di ogni giorno. Qui ognuno è ritenuto competente allo stesso modo.

Al contrario della partecipazione diffusa alla memoria comunicativa, la partecipazione alla memoria culturale è sempre differenziata. Ciò vale anche per le società prive di scrittura e per quelle egalitarie. In origine, era il poeta che aveva la funzione di conservare la memoria del gruppo. Ancora oggi nelle società orali tale funzione è di pertinenza del *griot*: uno di loro, il senegalese Lamine Konte, ha cosí descritto il ruolo del *griot*:

> Nel tempo in cui in Africa non esistevano sistemi di fissazione per iscritto, il compito di ricordare e ripetere oralmente la storia doveva essere affidato a un gruppo sociale particolare. Si credeva che una trasmissione efficace della storia avesse bisogno di un sottofondo musicale, cosicché la tradizione orale fu affidata ai *griot* o cantori di improvvisazione, ossia alla categoria dei musici. In tal modo costoro divennero i custodi dei ricordi comuni presso i popoli africani. I *griot* sono anche poeti, attori, danzatori e mimi, e usano tutte queste arti nei loro spettacoli[35].

La memoria culturale ha sempre i suoi detentori speciali: di essi fanno parte gli sciamani, i bardi, i *griot* cosí come i sacerdoti, gli insegnanti, gli artisti, gli scrittori, gli studiosi, i mandarini o come sempre si vogliano chiamare i delegati al sapere. Al carattere extraquotidiano del senso conservato nella memoria culturale corrisponde un certo distacco, un esonero dalla vita di ogni giorno da parte dei suoi detentori specializzati. Nelle società prive di scrittura il grado di specializzazione dei detentori della memoria dipende dalle richieste che a questa vengono poste; le richieste piú impegnative sono considerate quelle che esigono una trasmissione *ad verbum*: in questo caso la memoria umana viene usata addirittura come «supporto dati», nel senso di una forma preliminare di scrittura. L'esempio tipico è quello del sapere rituale: il rito, infatti, deve rigorosamente seguire delle «prescrizioni», anche quando queste non sono affatto fissate in forma scritta. Il *Ṛg-veda* è l'esempio piú noto di codificazione mnemonica di un sapere rituale. L'entità delle richieste poste alla memoria e il carattere vincolante di questo sapere si riflettono nella posizione degli specialisti della memoria come guide della società. Nel sistema castale indiano i brahmani hanno un rango superiore alla nobiltà *kṣatriya*, alla quale appartengono i sovrani. Nel Ruanda i testi che sono alla base dei diciotto riti regali vengono mandati a memoria da specialisti che costituiscono i massimi dignitari del regno; gli errori

[35] «Corriere Unesco», VIII (1985), p. 7. Sulla funzione del *griot* in Africa cfr. anche C. Klaffke, *Mit jedem Greis stirbt eine Bibliothek*, in A. Assmann, J. Assmann e Hardmeier 1983, pp. 222-30; Mbunwe-Samba 1989.

possono essere pagati con la vita. Tre di questi dignitari conoscono i testi integrali di tutti e diciotto i riti: costoro partecipano addirittura della divinità del sovrano [Borgeaud 1988, p. 13].

La partecipazione alla memoria culturale è «non diffusa» anche in un altro senso. A differenza della memoria comunicativa, infatti, quella culturale non si propaga da sé, ma necessita di scrupolosi ammaestramenti: in tal modo viene a realizzarsi un controllo sulla sua diffusione che per un verso sollecita il dovere di partecipazione e per l'altro ne preclude il diritto. Attorno alla memoria culturale sono sempre tracciati dei confini piú o meno precisi. Da un lato ci sono coloro che devono attestare la loro competenza (o appartenenza?) mediante verifiche formali (come per esempio nella Cina classica), oppure dando prova di padronanza delle forme di comunicazione di volta in volta pertinenti (i casi vanno dalla lingua greca nell'ecumene ellenistica al francese nell'Europa del XVIII secolo, fino all'esecuzione di opere di Wagner sul pianoforte di casa e alla conoscenza del «Tesoro di citazioni del popolo tedesco» nel XIX secolo). Dall'altro lato, invece, ci sono quelli che rimangono esclusi da tale sapere: nell'ebraismo e nell'antica Grecia costoro sono per esempio le donne, mentre nel periodo aureo della borghesia colta si tratta dei ceti inferiori.

Alla polarità del ricordo culturale, dunque, corrisponde nella dimensione temporale la polarità tra festa e quotidianità, e nella dimensione sociale quella tra un'élite socioculturale – ossia gli specialisti della memoria culturale – e la comunità del gruppo. Come dobbiamo immaginarci questa polarità del ricordo? Come una coppia di sistemi autonomi i quali – secondo il modello della coppia «lingua d'uso - lingua letteraria» – convivono delimitandosi reciprocamente? Oppure, come ha proposto Wolfgang Raible, come poli estremi su una scala senza passaggi netti? Forse la questione si può risolvere solo caso per caso. Non c'è dubbio che esistano culture in cui il ricordo culturale è nettamente distinto dalla memoria comunicativa, talché si può parlare addirittura di «biculturalismo»: l'antico Egitto, per esempio, andrebbe classificato in questo settore [J. Assmann 1991b]. Per altre società, tra cui annovereremo la nostra, risulta invece piú adeguato il modello della graduazione. Anche l'opposizione fra la lingua letteraria e quella d'uso non si esprime affatto sempre e dovunque come diglossia vera e propria: anche qui tale polarità è spesso colta meglio dall'immagine dei due poli di una scala. Al di là di questo, tuttavia, esiste un certo grado di delimitazione interna tra i due tipi di ricor-

do grazie all'associazione con il festivo e il sacro, l'opposizione dei quali non è definibile su di una scala. Tenendo conto di queste limitazioni, faremo nostro il modello della graduazione, riepilogando le caratteristiche dei poli come segue:

	Memoria comunicativa	*Memoria culturale*
Contenuto	esperienze storiche nel quadro di biografie individuali	storia delle origini mitiche, eventi posti in un passato assoluto
Forme	informale, scarsamente formalizzata, spontanea, nata attraverso l'interazione; quotidianità	istituzionale, con alto grado di formalizzazione; comunicazione cerimoniale, festa
Media	ricordo vivo sorretto da memorie organiche, da esperienze dirette e dal sentito dire	oggettivazioni stabili, codificazione/performance simbolica e tradizionale in parole, immagini, danze, ecc.
Struttura temporale	80-100 anni, orizzonte temporale di tre-quattro generazioni che si sposta insieme al presente	passato assoluto di una preistoria mitica
Detentori	non specifici, testimoni coevi appartenenti a una comunità del ricordo	detentori specializzati della tradizione

3.2. Il rito e la festa come forme primarie di organizzazione della memoria culturale.

Senza la possibilità di memorizzazione scritta dei dati il sapere garante dell'identità del gruppo non ha altro luogo all'infuori della memoria umana. Affinché i suoi impulsi (normativi e formativi) unificanti e in grado di orientare l'azione possano essere valorizzati, bisogna che siano assolte tre funzioni: si tratta della memorizzazione, della rimessa in circuito e della comunicazione (ovvero della forma poetica, della performance rituale e della partecipazione collettiva). Che la strutturazione poetica abbia anzitutto lo scopo di conferire una forma durevole al sapere garante dell'identità, può valere come fatto assodato[36]. Altrettanto familiare è divenuta intanto per noi l'idea che questo sapere soglia essere rappresentato nella forma di una performance multimediale,

[36] A questo proposito, cfr. anche e soprattutto Havelock 1963, che parla di *preserved communication*.

dove il testo verbale è intrecciato indissolubilmente con la voce, il corpo, la mimica, la gestualità, la danza, il ritmo e l'azione rituale[37]. Ma ciò che qui mi interessa è soprattutto il terzo punto, la forma di partecipazione. In che modo giunge il gruppo a partecipare della memoria culturale, la cui cura già in questo stadio compete a singoli specialisti (bardi, sciamani, *griot*)? La risposta è: attraverso il riunirsi e l'essere presenti personalmente. Se non si assiste direttamente, nelle culture prive di scrittura non è possibile arrivare a partecipare della memoria culturale. È dunque necessario creare delle occasioni per tali riunioni, ossia le feste. Con la regolarità del loro ricorrere, le feste e i riti provvedono alla comunicazione e trasmissione del sapere garante dell'identità, e quindi alla riproduzione dell'identità culturale: la ripetizione rituale assicura la coerenza del gruppo nello spazio e nel tempo. Tramite la festa come forma primaria di organizzazione della memoria culturale, la forma temporale delle società prive di scrittura si articola in tempo quotidiano e tempo festivo. Nel tempo festivo (o «tempo dei sogni») delle grandi riunioni, l'orizzonte si allarga fino a una dimensione cosmica, raggiungendo il tempo della creazione, delle origini e dei grandi sconvolgimenti che hanno prodotto il mondo ai primordi. I riti e i miti circoscrivono il senso della realtà: attendendovisi, conservandoli e trasmettendoli scrupolosamente si tiene in azione il mondo, e con esso l'identità del gruppo.

La memoria culturale allarga o integra il mondo quotidiano con la dimensione delle negazioni e delle potenzialità, ovviando cosí alle restrizioni che la vita quotidiana impone all'esistenza. Mediante la memoria culturale la vita umana acquista una bidimensionalità o bitemporalità la quale si mantiene attraverso tutti gli stadi dell'evoluzione culturale. Nelle società prive di scrittura la bitemporalità culturale si esprime nella maniera piú chiara, ossia con la distinzione tra vita d'ogni giorno e festa, tra comunicazione quotidiana e comunicazione cerimoniale. In tal senso l'antichità ha interpretato la funzione della festa e delle Muse come una guarigione dalla quotidianità. Nelle *Leggi*, Platone descrive come l'educazione dei bambini e dei ragazzi perisca poi nel prosieguo della vita a causa delle preoccupazioni per gli affari di ogni giorno. «Ma gli dèi, mossi a compassione dal genere umano per natura oppresso dai travagli, hanno istituito delle pause dalle fatiche mediante l'alternanza delle feste religiose; e come compagni della festa han-

[37] Cfr. per es. Zumthor 1983.

no dato agli uomini le Muse, Apollo, guida del loro coro, e Dioniso, affinché regolino i loro costumi tradizionali»[38].

La festa illumina lo sfondo della nostra esistenza, sbiadito nella vita d'ogni giorno; gli dèi in persona ravvivano gli ordinamenti scaduti nell'ovvietà e dimenticati. Questo brano di Platone fa però anche capire che non esistono due tipi di ordine – uno per la festa e uno per la vita quotidiana, uno per il sacro e uno per il profano – i quali convivano senza legami: piuttosto, all'origine esiste un solo ordine che in quanto tale è festivo e sacro, e influisce sulla vita quotidiana, orientandola. La funzione originaria delle feste è di articolare il tempo in generale, e non di istituire un «tempo sacro» diverso e contrapposto rispetto al «tempo quotidiano». Strutturando e ritmando il flusso del tempo, le feste istituiscono l'ordine temporale generale, entro il quale soltanto il quotidiano ottiene anch'esso un suo posto. Il miglior esempio di questa indistinzione originaria dell'ordine sacro e di quello profano è la concezione australiana degli spiriti degli antenati, le cui peregrinazioni e attività sulla terra forniscono il modello per *tutte* le attività umane fissate da regole, partendo dal rito della festa fino alla maniera di allacciarsi le scarpe. Solo in uno stadio culturale piú evoluto, quando le routine quotidiane si sono differenziate diventando un ordine di stampo autonomo, la festa diventa il luogo di un ordine, di un tempo e di un ricordo specificamente «altri»[39].

Abbiamo visto che la distinzione fra la memoria comunicativa e la memoria culturale dipende da quella tra quotidianità e festa, tra profano e sacro, tra effimero e durevole/fondante, tra particolare e generale, e che questa stessa distinzione ha una sua storia. La memoria culturale è un organo del ricordo extraquotidiano. La differenza principale rispetto alla memoria comunicativa sta nella sua formalizzazione e nella cerimonialità delle sue occasioni. Sono queste *forme* del ricordo culturale che intendiamo ora esaminare. La memoria culturale si aggancia ad oggettivazioni in cui il senso è immobilizzato in forme stabili. Possiamo visualizzare nel modo migliore la struttura polare della memoria collettiva con l'aiuto delle metafore del liquido e del solido[40]: la memoria culturale aderisce a ciò che è solido; essa non è tanto una corrente che penetra dal di fuori nel singolo individuo, quanto piuttosto un mondo materiale che l'uomo fonda traendolo da se stesso.

[38] Platone, *Leggi*, 653d. Cfr. R. Bubner, *Ästhetisierung der Lebenswelt*, in Haug e Warning 1989.

[39] A questo proposito cfr., piú in dettaglio, J. Assmann 1991c.

[40] A questo proposito cfr. A. Assmann 1991c.

Viene spontaneo inserire in questa polarità fra il liquido e il solido, fra la memoria comunicativa e quella culturale, anche la distinzione fra oralità e scrittura; ma si tratterebbe di un equivoco grossolano, che intendiamo rimuovere preliminarmente. Una tradizione orale si articola in ricordo comunicativo e ricordo culturale, in quotidiano e festivo, allo stesso modo di una cultura dello scritto. Se il metodo della *Oral History* incontra maggiori difficoltà nelle culture prive di scrittura, ciò avviene perché deve prima imparare a isolare nella tradizione orale ciò che fa parte del ricordo culturale e non è riferito al quotidiano. Nelle culture dello scritto questo elemento è distinto in maniera piú chiara poiché – non lo neghiamo – la memoria culturale ha una certa affinità con il carattere scritto[41]. Nelle culture prive di scrittura la memoria culturale non è agganciata ai testi in maniera cosí unilaterale: qui le danze, i giochi, i riti, le maschere, le immagini, i ritmi, le melodie, il mangiare e il bere, gli ambienti e i luoghi, le fogge del vestire, i tatuaggi, gli ornamenti, le armi, ecc. fanno parte con maggiore intensità delle forme solenni di attualizzazione e sinceramento di sé messe in opera dal gruppo.

3.3. Paesaggi del ricordo. Il «mnemotopo» della Palestina.

Il medium primigenio di ogni mnemotecnica è la spazializzazione[42]. Sulle sue tecniche si basano sia l'arte della memoria occidentale studiata da Frances Yates [1968], sia le mnemotecniche dell'antichità [Blum 1969] e dell'Islam [Eickelmann 1978]. Significativamente lo spazio ha il ruolo principale anche nella mnemotecnica collettiva e culturale, nella «cultura del ricordo»: a tale scopo si presenta naturalmente il concetto dei «luoghi della memoria», non inconsueto in francese e usato come titolo da Pierre Nora per il suo progetto (*Les lieux de mémoire*). L'arte della memoria opera servendosi di spazi immaginari, la cultura del ricordo di punteggiature nello spazio naturale. Addirittura (e anzi proprio) inte-

[41] È però vero che la scrittura non produce necessariamente effetti di consolidamento. Essa può anche rendere fluido, annullando lo stretto rapporto delle occasioni del ricordo collettivo con le circostanze determinate e distinte della comunicazione cerimoniale, e deoccasionalizzando lo scambio fra i due *modi memorandi*.

[42] Cfr. *supra*, nota 21, cosí come «i campi e gli ampi palazzi della memoria» di cui parla Agostino, *Confessioni*, X, VIII, 12 sgg.

ri paesaggi possono fungere da medium della memoria culturale; in questo caso essi non vengono tanto accentuati mediante dei segni (dei «monumenti»), quanto piuttosto elevati globalmente essi stessi al rango di segni, ossia vengono *semiotizzati*. L'esempio piú impressionante di ciò è dato dai *totemic landscapes* degli aborigeni australiani: nelle feste solenni costoro si sincerano della propria identità di gruppo facendo pellegrinaggi verso determinati luoghi a cui è annesso il ricordo degli spiriti degli antenati da cui discendono [Strehlow 1970]. Le città dell'antico Oriente erano strutturate mediante strade cerimoniali in cui le divinità principali sfilavano in processione durante le grandi feste [J. Assmann 1991a]. Soprattutto Roma costituiva, già nell'antichità, un «paesaggio sacro» [Cancik 1985-86]. Si tratta, qui, di «testi» della memoria culturale, di «mnemotopi», di luoghi della memoria. In tal senso, nella sua ultima opera Maurice Halbwachs ha descritto la *topographie légendaire* della Terra Santa come una forma di espressione della memoria collettiva (cfr. *supra*, pp. 16-17). Ciò che Halbwachs intende mostrare con la Palestina come esempio di paesaggio commemorativo è che non solo ogni epoca, ma anche e soprattutto ogni gruppo – ossia ogni indirizzo religioso – localizza e monumentalizza i suoi ricordi specifici secondo una propria maniera distintiva. La sua analisi può essere considerata come la messa in opera di un sistema di metafore: salta all'occhio, infatti, quanto la descrizione delle funzioni della memoria in Halbwachs sia dominata da metafore spaziali: *cadres*, *espace*, *lieux*, *localiser*, *situer* sono concetti chiave che ritornano continuamente. Da qui a esaminare la localizzazione concreta dei ricordi in un paesaggio fertile di memorie e carico di significati come la Palestina il passo è breve: la Terra Santa diventa «mnemotopo».

3.4. Transizioni.

La commemorazione dei morti. Abbiamo già toccato brevemente il fenomeno della commemorazione dei morti nel luogo che gli compete, cioè all'inizio. Tale fenomeno è infatti senza dubbio l'origine e il nucleo di ciò che va inteso come cultura del ricordo. Se la cultura del ricordo è innanzitutto riferimento al passato, e se il passato nasce nel momento in cui si diventa consapevoli di una differenza tra ieri e oggi, allora la morte è l'esperienza primigenia di tale differenza e il ricordo collegato ai morti la forma originaria del ricordo culturale. Nel contesto della nostra distinzione tra «memoria comunicativa» e «culturale» dobbiamo però tornare nuovamente, stavolta da un punto di vista leggermente diverso, sulla commemorazione dei morti. È evidente, infatti, che essa occupa una posizione intermedia fra le due forme della memoria sociale: la commemorazione dei morti è «comunicativa» in quanto rappresenta una forma umana universale, ed è «culturale» nella misura in cui forma i suoi portatori, le sue istituzioni e i suoi riti specifici.

Il ricordo dei morti si articola in ricordo retrospettivo e ricordo prospettivo. Delle due, la commemorazione retrospettiva è la forma piú generale, primigenia e naturale[43]: essa è la forma in cui un gruppo vive con i propri morti e li mantiene presenti nel progredire del presente, costruendo in questo modo un'immagine della propria unità e interezza che comprende come cosa ovvia anche i morti [Oexle 1983, pp. 48 sgg.]. Quanto piú risaliamo indietro nella storia, tanto piú predominante appare questo legame retrospettivo del gruppo con i suoi morti e con gli antenati [Müller 1987]. Nella dimensione prospettiva, invece, il punto centrale è l'aspetto della *prestazione* e della *fama*, delle vie e forme per rendersi indimenticabili e acquistare celebrità. Ciò che rende indimenticabile un singolo può però differire molto da cultura a cultura: in Egitto le prestazioni vengono misurate in base all'adempimento delle norme sociali, in Grecia in base alla superiorità nelle gare. In questo secondo caso ad essere degne di ricordo sono proprio quelle imprese che testimoniano non la semplice misura, bensí la dismisura delle capacità umane: i vincitori dei giochi panellenici sono stati eternati da Pindaro nelle sue odi, e i fondatori di colonie continuano a vivere nei culti eroici. L'aspetto centrale della dimensione retrospettiva, invece, è quello della *pietas*, vale a dire delle vie e delle forme per contribuire personalmente affinché gli altri non siano dimenticati.

Con la sua combinazione delle dimensioni retrospettiva e prospettiva della commemorazione dei morti, l'antico Egitto rappresenta un caso particolare. Tale combinazione non derivava solo dal fatto che il singolo, non appena e nella misura in cui l'assunzione di un alto ufficio statale gliene dava la possibilità, si faceva costruire una tomba monumentale, istituendo cosí – «prospettiva-

[43] A questo proposito cfr. K. Schmidt 1985, e soprattutto il contributo di O. G. Oexle, pp. 74-107. Inoltre, Oexle 1976; Schmidt e Wollasch 1984.

mente» – la propria commemorazione[44]; piuttosto, dietro simili spese stava una particolare concezione della reciprocità: dai posteri ci si deve aspettare altrettanta pietà quanta se ne porge, a propria volta, agli antenati. La rete sociale della reciprocità è qui tradotta nella dimensione temporale sulla scala dell'eternità. L'antico Egitto rappresenta quindi un caso estremo, e ciò non solo per quanto riguarda le vaste necropoli con i loro grandiosi monumenti funebri. Il sepolcro di dimensioni monumentali non è che il simbolo esteriore di una prestazione indimenticabile quale è quella rappresentata da una vita condotta secondo le direttive dell'etica. «Il (vero) monumento di un uomo è la sua virtú», dice un proverbio egizio. Le corrispettive virtú della reciprocità (la riconoscenza, il senso della famiglia e quello civico, la solidarietà, la lealtà, la coscienza delle responsabilità e dei doveri, la fedeltà e la pietà) hanno pertanto un ruolo centrale anche nell'etica egizia: queste virtú condizionano l'esistenza già prima della morte e, coinvolgendo anche i defunti, non vengono che prolungate nell'esistenza successiva[45]. Gli imperativi dell'etica egizia, che prescrivono di impedire la lacerazione della rete sociale con l'aiuto del pensare gli uni agli altri, vengono integrati dall'esortazione «commemorate!» che i monumenti funebri egizi rivolgono, centuplicandolo, alla memoria commemorativa. Ma i monumenti materiali non sono necessariamente gli unici a espletare questo compito: un nome può continuare a vivere anche nel semplice suono della voce: «un uomo vive se viene pronunciato il suo nome», dice un altro proverbio egizio.

In forma piú o meno attenuata il principio della «memoria», nelle due sue dimensioni, della prestazione che esorta al ricordo e della pietà che ricorda, agisce in tutte le società. La speranza di continuare a vivere nella commemorazione del gruppo e l'idea di portare con sé i propri morti nel progredire del presente probabilmente appartengono alle strutture elementari e universali dell'esistenza umana [Fortes 1978a].

[44] «Inoltre ho completato questa tomba e ho predisposto che vi fossero apposte le iscrizioni, e ciò personalmente, mentre ancora vivevo», sottolinea un sommo sacerdote della XI-XII dinastia nella sua tomba ad Asiut (cfr. Franke, *Studien zum Heiligtum des Heqaib* cit., p. 23).

[45] L'espressione egiziana per questo principio, tuttavia, non è «pensare gli uni agli altri», bensí «agire gli uni per gli altri». Vi è un testo che definisce il concetto fondamentale dell'etica egizia, la Maat (= verità - ordine - giustizia - esattezza), nel modo seguente: «La ricompensa di chi agisce è nel fatto che c'è chi agisce per lui: questo significa 'Maat' nel cuore della divinità». Che però con questo agire gli uni per gli altri non si intenda altro che il pensare gli uni agli altri della memoria commemorativa, risulta chiaramente da frasi come la lamentazione seguente: «A chi posso ancora parlare oggi? | Non ci si ricorda piú dello ieri. | Non si opera piú per chi ha operato, al giorno d'oggi». Cfr. J. Assmann 1990a, pp. 60-69.

La commemorazione dei morti è il paradigma di una memoria «che istituisce comunità» [K. Schmidt 1985]. Attraverso il legame con i morti istituito dal ricordo, una comunità si sincera della propria identità. Nell'obbligo verso determinati nomi è sempre anche insita la professione di un'identità sociopolitica. I monumenti, come ha mostrato lo storico di Bielefeld R. Koselleck, sono «fondazioni dell'identità dei sopravvissuti» [Koselleck 1979]. Quando, come nei monumenti bellici, i nomi sono nell'ordine delle migliaia o quando, come per la tomba del Milite Ignoto, il riferimento commemorativo rimane anonimo, in primo piano sta chiaramente questo momento dell'identificazione. «Void as these tombs are», scrive B. Anderson, «of identifiable mortal remains or immortal souls, they are nonetheless saturated with ghostly national imaginings» [1983, p. 17]. Anche il culto delle reliquie appartiene a questo contesto di commemorazione dei morti che istituisce o stabilizza l'identità. Non dimentichiamo che nelle città medievali il duomo, simbolo centrale dell'identità cittadina, veniva costruito al di sopra delle reliquie dei santi, i quali dovevano essere il piú importanti possibile (nei casi migliori, apostoli); e che per il possesso di queste reliquie talvolta si condussero dure lotte [Kötting 1965]. Analogo è il caso del mausoleo commemorativo di Mao Zedong, dove il successore ha legittimato se stesso mediante il culto istituito per il predecessore; al contempo, la protezione della mummia di Mao mediante complicati dispositivi tecnici contro furti o attentati provocati da eventuali rivolgimenti politici è un esempio della funzione di identificazione unilaterale di ogni culto delle reliquie. Chi riesce a impadronirsi di una reliquia significativa è in possesso di un elemento fondamentale di legittimazione.

Memoria e tradizione. All'interno della memoria comunicativa i ricordi non possono, per loro natura, essere conservati se non limitatamente. Ciò è stato dimostrato in maniera chiarissima da Maurice Halbwachs, la cui teoria della memoria ha l'inestimabile pregio di essere al tempo stesso anche una teoria dell'oblio. Al problema del ricordo messo in pericolo dal punto di vista della comunicazione e, in seguito a ciò, consolidato culturalmente dedicheremo un'analisi apposita servendoci dell'esempio del *Deuteronomio* (cfr. *infra*, cap. v, § 2). Ora, invece, torneremo ancora una volta a Halbwachs e alle sue basi teoriche.

Halbwachs distingue tra «memoria» e «tradizione» in un senso simile a quello della nostra distinzione tra ricordo biografico e

ricordo fondante, ovvero tra memoria comunicativa e culturale. Ciò che gli interessa è la transizione dal ricordo vivo, della *mémoire vécue*, a due diverse forme di fissazione scritta, da lui chiamate *histoire* e *tradition*. Da un lato vi è la classificazione critica e l'archiviazione imparziale dei settori abbandonati dal ricordo (l'*histoire*), dall'altro l'interesse vitale a consolidare e conservare con ogni mezzo l'impronta di un passato che sbiadisce ineluttabilmente: invece di sempre nuove ricostruzioni, in questo caso si crea una tradizione stabile; questa si svincola dai rapporti comunicativi quotidiani diventando contenuto canonico di commemorazione.

L'esempio di cui Halbwachs si serve per rappresentare le fasi della tradizione – dal ricordo vissuto, ossia comunicato, a quello coltivato, conservato – è la storia primitiva del cristianesimo. Nella prima fase, nel «periodo di formazione», il passato e il presente sono una cosa sola nella coscienza del gruppo: «In quel tempo, nel cristianesimo ancora vicinissimo alle proprie origini, non si distingueva facilmente tra ciò che era ricordo e ciò che era coscienza del presente: passato e presente si fondevano perché il dramma evangelico non sembrava ancora terminato» [Halbwachs 1952, p. 194].

In questa fase di coinvolgimento vivo, affettivo – lo stato di natura della memoria collettiva – il cristianesimo primitivo rappresenta il caso tipico di un gruppo comunicante il quale vive non in funzione del ricordo ma dei propri obiettivi, anche se comunque nella coscienza della sua comunanza storica. In questo periodo il cristianesimo è «ben lungi dal rappresentare il passato in contrapposizione al presente»: manca ancora una linea univoca, la quale si verrà a formare solo con la Chiesa primitiva. In questa fase «sono poche le situazioni considerate incompatibili con il cristianesimo»: dato che è ancora agganciato al presente, esso incorpora le correnti contemporanee senza contrapporvisi dogmaticamente. Riassumendo il tutto in una frase, si può dire che tutte le sue concezioni e i suoi ricordi sono «impregnati dall'ambiente sociale» [*ibid.*, p. 214]. In questa fase, infine, vi è un'unità di società e memoria: non esiste ancora una distinzione tra chierici e laici. «Fino ad allora la memoria religiosa vive e agisce nell'intero gruppo dei fedeli; essa si fonde a ragione con la memoria collettiva della società nel suo insieme» [*ibid.*, p. 198].

Tutto cambia nella seconda fase, che Halbwachs fa cominciare con il III-IV secolo. Solo ora «la società religiosa si ritira in se stessa, fissa la sua tradizione, stabilisce la propria dottrina e impone ai laici l'autorità di una gerarchia di chierici, che non sono

piú semplicemente i funzionari e gli amministratori della comunità cristiana, ma formano un gruppo chiuso, separato dal mondo e interamente rivolto al passato, con la sola preoccupazione di conservarne la memoria» [*ibid.*, p. 199].

Con l'inevitabile mutamento dell'ambiente sociale ha inizio l'oblio dei ricordi accolti in esso. I testi perdono cosí la loro immediata comprensibilità e necessitano di esegesi: al posto del ricordo comunicativo c'è ora il lavoro di rievocazione organizzata. Il clero si fa carico dell'esegesi dei testi, i quali non parlano piú da sé al loro tempo ma sono venuti a porsi in uno stato di tensione «contrappresentistica» rispetto ad esso. Il quadro delle possibilità di interpretazione deve essere delimitato e salvaguardato mediante un sistema di dogmi il quale a sua volta adegua i ricordi alla dottrina dominante. Proprio come lo storico può presentarsi solo quando la memoria collettiva delle persone coinvolte svanisce, cosí anche l'esegeta può entrare in scena solo quando la comprensione del testo è andata persa. «Dato che il senso delle forme e delle formule è andato in parte perso, bisogna interpretarle», scrive Halbwachs [*ibid.*, p. 218], ponendosi interamente nella scia del teologo protestante Franz Overbeck, che però si era espresso con una formulazione piú netta: «La posterità ha rinunciato a capirli e si è riservata di farne l'esegesi»[46].

4. *Le opzioni della memoria culturale: il ricordo «caldo» e il ricordo «freddo».*

4.1. Il mito del «senso storico».

Vent'anni fa arrivò il momento in cui era necessario opporsi al cliché diffuso, secondo cui i popoli privi di scrittura non possedevano coscienza storica – e anzi, non possedevano storia. Con il suo ormai famoso discorso inaugurale di Münster sulla *Coscienza storica dei popoli senza scrittura* [1968], Rüdiger Schott contribuí all'affermazione di un quadro molto piú differenziato rispetto a prima. Nel frattempo il concetto di storia orale ha sciolto i legami tra scrittura e storia; in tal senso si era espresso già nel 1931 l'antropolo-

[46] Overbeck 1919, p. 24. Come la distinzione tra storia e memoria avvicina Halbwachs a Nietzsche, cosí quella tra scrittura e memoria avvicina Halbwachs a Franz Overbeck, l'amico di Nietzsche, con la sua distinzione tra «storia» e «storia originaria», «letteratura» e «letteratura originaria».

go E. Rothacker, il quale intendeva la «coscienza storica», ovvero il «senso storico», addirittura alla stregua di un impulso ancestrale a «trattenere eventi e figure del passato, a ricordare e raccontare»[47]. «Il senso storico» – questa la definizione di Schott – «è una caratteristica elementare dell'uomo che dipende direttamente dalla sua attitudine alla cultura». Schott ha concretizzato in senso funzionale questo *impulso ancestrale*: egli ha potuto mostrare che «le tradizioni orali, piú ancora delle fissazioni per iscritto, sono legate ai gruppi le cui vicende esse riferiscono»; e non solo sono legate a tali gruppi, ma esercitano esse stesse una forza vincolante: esse costituiscono il vincolo piú efficace, perché riferiscono eventi su cui il gruppo «basa la coscienza della sua unità e peculiarità». Ciò che Schott identifica come «senso storico» è chiamato «senso del passato» (*sense of the past*) dal sociologo americano E. Shils, cui dobbiamo il contributo piú importante per una sociologia della tradizione: «La conoscenza del passato, la venerazione, l'attaccamento, l'imitazione, il rifiuto del passato non potrebbero esistere senza un simile organo spirituale» [Shils 1981, pp. 51-52].

Ciò senza dubbio è giusto, talmente giusto da non dover essere ormai ulteriormente sottolineato. Oggi, piuttosto, acquista interesse la domanda sul perché questo «impulso ancestrale» dell'uomo in alcune società o culture sia tanto piú progredito rispetto ad altre[48]. Inoltre, alcune società sembrano non solo sviluppare in misura minore questo impulso (o questo senso), se di ciò si tratta, ma anzi addirittura operare nella direzione opposta. Intendo pertanto mettere in dubbio se esista davvero qualcosa come un senso storico, ritenendo qui il concetto di memoria culturale piú cauto e piú appropriato. Vorrei partire dal fatto – rifacendomi peraltro in pieno a Nietzsche – che, stando agli indizi, si ha l'impressione che dell'equipaggiamento naturale elementare dell'uomo faccia parte l'oblio piuttosto che il ricordo; e che l'effettivo problema da chiarire sia rappresentato proprio dal ricordo, dall'interesse per il passato, dalla ricerca retrospettiva e dalla sua elaborazione. Invece di ricorrere a un senso o a un impulso speciale, ritengo piú utile porre in ogni singolo caso la domanda su che cosa porti l'uomo a utilizzare in qualche modo il passato; soprattutto ritengo importante la constatazione che, fino a tempi relativamente recenti, questo interesse per il passato era un interesse non specificamente «storico», bensí a un tempo piú generale e piú concreto, concernente la legittimazione, la giustificazione, la riconciliazione, il cambiamento, ecc., e appartenente a quel quadro di funzioni definito dai concetti di ricordo, tradizione e identità. In tal senso ci interesseremo dei sedativi e degli incentivi del ricordo storico, ossia dei suoi fattori inibenti e di quelli innescanti. La civiltà egizia antica invita in maniera particolare a un esame del genere: in questo caso, infatti, abbiamo a che fare con una società il cui passato si mostrava visibilmente in modo impressionante ed era stato misurato con l'aiuto di annali e di liste regali, senza che però praticamente si facesse uso di esso.

[47] E. Rothacker, *Das historische Bewußtsein*, in «Zeitschrift für Deutschkunde», XLV (1931) [da Schott 1968, p. 170].

[48] «Straordinariamente diverso da popolo a popolo è però il grado in cui questo 'senso storico' si è dispiegato, cosí come la maniera in cui si è sviluppato» [Schott, *ibid.*].

4.2. L'opzione «fredda» e l'opzione «calda».

Una problematica del genere dovrà prendere le mosse da C. Lévi-Strauss e dalla sua famosa distinzione tra società «fredde» e «calde», cui anche R. Schott si richiama. Secondo Lévi-Strauss le società fredde sono quelle che cercano, «grazie alle istituzioni che si dànno, di annullare, in modo quasi automatico, l'effetto che i fattori storici potrebbero avere sul loro equilibrio e la loro continuità»[49]. Altrove egli parla, a tale proposito, di «sapienza»: le società «fredde» sembrano aver acquisito o conservato una particolare sapienza che le spinge a opporre una resistenza a oltranza a qualsiasi cambiamento della loro struttura che renda possibile l'irruzione della storia. Le società «calde», per contro, sono caratterizzate da un «avido bisogno di trasformazione» e hanno interiorizzato la loro storia («leur devenir historique») per farne il motore della loro evoluzione. «Freddo» non è però soltanto un'altra parola – per giunta una metafora – per designare ciò che altri chiamano «assenza di storia» o «mancanza di senso storico»: il «freddo» di Lévi-Strauss indica non la mancanza di qualcosa, bensí una prestazione in positivo che viene ascritta a una particolare «sapienza» e a speciali «istituzioni». Il freddo non è lo stato zero di una cultura: esso deve essere prodotto appositamente. La questione, dunque, non è solo in che misura e in quali forme le società sviluppino una coscienza storica, ma anche in che misura e in qua-

[49] Lévi-Strauss 1962, trad. it. p. 254. Cfr. 1973, trad. it. pp. 63-66.

li forme, con l'aiuto di quali istituzioni e di quali meccanismi sociali, una società «congeli» il cambiamento. Le culture «fredde» non vivono nell'oblio di ciò che le culture «calde» invece ricordano, bensí ricordano in maniera diversa; è in virtú di questo modo di ricordare che bisogna impedire l'irruzione della storia. Tale scopo è assolto dalle tecniche del ricordo «freddo».

Per Lévi-Strauss la distinzione tra «caldo» e «freddo» è solo una designazione piú appropriata della «poco abile distinzione fra i 'popoli senza storia' e gli altri» [1962, trad. it. p. 254]. Essa è per lui equivalente a quelle tra primitivo e civilizzato, privo di scrittura e alfabetizzato, acefalo e organizzato statalmente. In Lévi-Strauss, quindi, freddo e caldo indicano dei poli – intesi come *Idealtypen* – del processo di civilizzazione, il quale conduce necessariamente dal freddo al caldo. Introducendo questa limitazione, egli ha però privato di reale fecondità la propria idea: è per questo che egli, per quanto posso vedere, non è andato molto oltre la constatazione in quanto tale. Io intendo fare un uso molto piú esteso di questa distinzione, basandomi su due osservazioni.

1) Esistono società civilizzate, alfabetizzate e organizzate statalmente, che tuttavia sono fredde, nel senso che «oppongono una resistenza a oltranza all'irruzione della storia». Cito qui solo due esempi classici: l'antico Egitto e l'ebraismo medievale. In entrambi i casi è chiaramente visibile che il rifiuto nei confronti della storia è funzionale a un modo diverso di ricordare. Per quanto riguarda l'Egitto, ho descritto tale ricordo come «la memoria monumentale» [J. Assmann 1988a, pp. 107-10]; per l'ebraismo medievale Y. H. Yerushalmi [1982] ha scelto direttamente l'imperativo *zakór!*, 'ricorda!', come titolo della sua notevole analisi. Piuttosto che ridefinire semplicemente le culture primitive e quelle civilizzate rispettivamente come fredde e calde, mantenendo lo schema evoluzionistico, mi sembra quindi molto piú fecondo abbandonare tale schema e intendere il freddo e il caldo alla stregua di opzioni culturali, ovvero di strategie di politica della memoria, le quali si dànno costantemente, a prescindere dalla scrittura, dal calendario, dallá tecnologia e dal tipo di potere. Si tratta di opzioni della memoria culturale. Nel segno dell'opzione «fredda» anche la scrittura e le istituzioni del potere possono diventare mezzi per congelare la storia.

2) Le società, ovvero le culture, non sono necessariamente «fredde» o «calde» nel loro insieme: è possibile distinguere in esse elementi freddi ed elementi caldi, ovvero, usando i concetti dell'etnopsicologo M. Erdheim, sistemi di raffreddamento e di riscaldamento. I sistemi di raffreddamento sono, da un lato, quelle istituzioni con il cui aiuto le culture fredde congelano il mutamento storico (Erdheim esamina come tali, per esempio, i riti di iniziazione)[50], ma dall'altro anche i settori distinti e autonomi presenti all'interno di società altrimenti calde, come per esempio l'esercito[51] o la Chiesa.

Alla luce della distinzione tra opzione fredda e opzione calda in rapporto alla storia, è possibile formulare piú precisamente la nostra domanda sui sedativi e sugli incentivi della coscienza storica e del ricordo. I sedativi sono al servizio dell'opzione fredda. In questo caso l'obiettivo è di congelare il mutamento: il senso che viene ricordato risiede nel ricorrente e nel regolare, non nell'eccezionale e nello straordinario; risiede nella continuità, non nella rottura, nella svolta o nel cambiamento. Gli incentivi, invece, sono al servizio dell'opzione calda: il senso, la significatività, la memorabilità pertengono qui all'eccezionale, al peculiare, cosí come alla svolta, al cambiamento, al divenire e al crescere, ma anche al deterioramento, al declino, al peggioramento.

4.3. L'alleanza tra potere e memoria.

Un forte incentivo del ricordo è il potere. Nelle società acefale «il sapere storico [...] raramente si estende al di là di poche generazioni, perdendosi poi molto presto in una preistoria indeterminata, 'mitica', dove tutti gli eventi sono presentati su uno stesso piano temporale» [Schott 1968, p. 172]. Questo è il *floating gap* di cui parla J. Vansina [1985], ossia la lacuna tra il ricordo vivo dei contemporanei (con un orizzonte cronologico di circa ottant'anni) – che nei fatti le ricerche della *Oral History* hanno rivelato essere un universale della memoria collettiva – e le tradizioni sacralizzate riguardanti le «origini». Siamo qui in presenza dello stato di natura della coscienza storica collettiva. «Una prospettiva temporale maggiormente articolata», invece, si apre «solo presso quei popoli che hanno sviluppato un sistema con un capotribú o altre formazioni politiche centrali»: esempi classici sono le dinastie dei capi tribali polinesiani con le loro genealogie di ventidue generazioni o, in Africa, i Tallensi, i cui alberi genealogici, altrettanto estesi, collocano ogni individuo con i suoi ruoli e i suoi diritti en-

[50] M. Erdheim, *Adoleszenz und Kulturentwicklung*, in 1984, pp. 271 sgg.
[51] Id., *«Heiße» Gesellschaften und «kaltes» Militär*, in 1988, pp. 331-44.

tro l'insieme di un sistema politico [Fortes 1945]; per questa forma di alleanza tra potere e ricordo si potrebbero citare anche le liste regali sumere ed egizie. Il potere ha bisogno di un'origine, di una provenienza. Definiremo questo come il lato *retrospettivo* del fenomeno.

L'*alleanza tra potere e ricordo* ha però anche un lato *prospettivo*. Chi detiene il potere si impossessa non solo del passato ma anche del futuro, vuole essere ricordato, pone dei monumenti a se stesso con le proprie imprese, provvede affinché esse vengano raccontate, cantate, immortalate in edifici e statue, o almeno documentate archivisticamente. Il potere «si legittima retrospettivamente e si immortala prospettivamente». A questo contesto funzionale ufficiale, politico-ideologico, appartengono quasi tutte le fonti storiche che ci sono giunte dall'antico Oriente. In un testo egizio del Regno Medio (attorno al 1900 a.C.) che annuncia l'avvento di un tempo salvifico dopo il caos precedente, tra i segni caratteristici della salvezza e del ristabilimento dell'ordine compare quello per cui «il figlio di un uomo [= di estrazione nobile] si farà un nome per l'eternità e per sempre»[52]. La letteratura del Regno Medio cercò di diffondere la convinzione che solo lo Stato centrale faraonico rendesse possibile un ordine sociale [Posener 1956; J. Assmann 1990a]; di questo ordine faceva parte, come suo elemento fondamentale, anche l'immortalità dell'individuo, la quale riposava sulla memoria del gruppo. Senza lo Stato le condizioni quadro del ricordo sociale si dissolvono, e in tal modo si interrompono anche le vie all'immortalità.

4.4. L'alleanza tra potere e oblio.

L'*alleanza tra potere e memoria* può essere verificata anche in un terzo modo. A tale scopo dobbiamo tornare a Lévi-Strauss e alla sua teoria secondo cui il potere, inteso come diseguaglianza organizzata politicamente, produce il caldo. Nel sistema di metafore di Lévi-Strauss, le culture calde funzionano come «macchine a vapore» il cui gradiente energetico mette in moto le differenze di classe, spingendo verso il mutamento [Erdheim 1988, p. 298]. Erdheim ha messo in connessione questo rapporto tra statalità e

[52] *Profezia di Neferti*: «Rallegratevi, uomini del suo tempo! | Il figlio di un uomo si farà un nome per l'eternità e per sempre» [trad. it. in *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, a cura di E. Bresciani, Torino 1990, p. 127].

opzione calda con la preferenza per le costruzioni storiche lineari: «Le culture calde tendono allo Stato, e gli stati alla centralizzazione del potere. La linearizzazione della storia e la centralizzazione sono gli aspetti rispettivamente temporale e spaziale di uno stesso processo, ossia della costituzione del potere» [*ibid.*, p. 327].

Qui però Erdheim ha evidentemente capovolto le cose: non sono le culture calde a tendere allo Stato, bensí le culture organizzate statalmente a tendere al calore culturale. Ma proprio quest'ultimo non promana dai detentori del potere; per loro natura sono i dominati, gli oppressi e gli sfavoriti ad aspirare al mutamento e al cambiamento: la linearizzazione della storia è una sindrome dei ceti inferiori. Ciò si mostra chiaramente nella sua forma estrema, l'apocalittica, che in tutto il mondo antico (e moderno?) si articola come ideologia di movimenti rivoluzionari di resistenza [Hellholm 1983]: l'oppressione è un incentivo per il pensiero storico (lineare) e per la formazione di quadri che attribuiscano un senso in cui collocare significativamente la rottura, la svolta e il cambiamento [Lanternari 1960]. Abbiamo quindi piuttosto a che fare con un'*alleanza tra potere e oblio*. In effetti sono esistite ed esistono forme di potere che, allo stesso modo delle «società fredde» di Lévi-Strauss, «oppongono una resistenza a oltranza all'irruzione della storia» con tutti i mezzi tecnologici e di controllo della comunicazione di cui dispongono. Per l'età imperiale romana tali forme di oblio imposto per decreto sono state descritte da Tacito [Cancik-Lindemaier e Cancik 1987]. In età moderna questa strategia è stata svelata e messa in luce soprattutto da G. Orwell nel suo romanzo *1984*: «La storia si è fermata. Esiste solo l'eterno presente, in cui il partito ha sempre ragione»[53].

Come ha dimostrato Aleida Assmann, i metodi usati corrispondono fin nei particolari all'«amnesia strutturale» della tradizione orale e possono valere come esatto equivalente del modo di funzionare delle «culture fredde» – ovviamente all'interno delle situazioni della modernità: «Gli eventi, le irruzioni del contingente non si possono eliminare, ma è possibile impedire che si coagulino a diventare storia»[54]. In condizioni di oppressione, il ricordo può trasformarsi in resistenza. Nel § 4.7 torneremo piú da vicino su questo aspetto della memoria culturale.

[53] Da A. Assmann, in A. Assmann e J. Assmann 1988, p. 35.
[54] A. Assmann, *ibid.*, pp. 35-36.