

**DANIELE NIGRIS**

*Università degli Studi di Padova*

*I MORTI E LA MEMORIA: FORME STORICHE E SOCIALI DELLO SCOMPARIRE E DEL  
PERMANERE*

**Abstract**

L'intervento si concentra sulla valenza che i morti possono rivestire, come possibile elemento di continuità simbolica in un ordine sociale.

Nell'arco storico dell'esperienza umana la dimensione antropologica ed esistenziale del morire ha assunto, nelle varie culture, forme che, oltre a differenziarsi grandemente tra loro, mutano con il tempo. Ma oltre alla realtà della morte, e ai processi del morire, muta anche il rapporto simbolico tra i vivi e i morti, il legame significativo che i primi istituiscono con i secondi nella prassi sociale.

Un'importante distinzione è quella tra morti la cui memoria sarà tramandata, e morti la cui memoria andrà perduta. Le differenze sociali (stratificazioni di classe, di etnia, socio-occupazionali, di prestigio sociale...) rendono conto solo in parte di questo meccanismo (che vale ad esempio per i grandi letterati, o per i "padri della patria"), perché accanto a questi morti "illustri" vi sono anche morti "normali" la cui memoria è però tramandata come metonimia sociale, ad esempio come immagine di virtù civili (Salvo D'Acquisto), o di coraggio in battaglia (Balilla, Enrico Toti).

A questi va aggiunta una terza categoria, quella dei grandi ricordi collettivi di morti ("i Caduti della Grande Guerra").

Prendendo in esame elementi della cultura materiale italiana post-unitaria dei vari decenni (poesie, canzoni, prodotti iconografici) vengono analizzati alcuni tratti di mutamento e alcuni tratti di permanenza delle forme di questo rapporto simbolico.

**Introduzione**

Quando parliamo di *morti e memoria*<sup>1</sup>, stiamo in realtà parlando di *memoria sociale dei morti*. Con quest'espressione intendo riferirmi alla presenza, nella cognizione sociale e nel discorso di una

---

<sup>1</sup> Questo breve saggio fa parte di un più vasto ragionamento sulle forme sociali della memoria che sto conducendo da qualche anno. Nella costruzione dell'argomentazione, e nelle esemplificazioni portate durante l'intervento ho utilizzato una gran mole di materiale iconografico -principalmente italiano- dell'Ottocento e del Novecento, che in questa sede non mi è possibile presentare se non in minima parte. Ringrazio sentitamente Cristina Beltrami, storica dell'arte, per avermi consentito di fare uso di immagini tratte dal suo blog *Due secoli di scultura* (URL: <http://www.duesecolidisultura.it>).

collettività, di persone o di categorie di persone decedute e alle connotazioni di valore che a quella presenza vengono attribuite<sup>2</sup>.

“Dante” e “Garibaldi” come riferimenti unificanti nazionali; “Gramsci” e “Mussolini” come riferimenti valoriali su fronti opposti nel primo e nel secondo Novecento; “Luigi Luccheni” e “Amerigo Dumini” come esempi egualmente esecrati di assassini; “Salvo d’Acquisto” e “Giorgio Perlasca” come esempi egualmente rispettati di virtù solidali, sono tutti esempi di figure della cognizione e del discorso sociale. Coloro che erano persone sono divenuti prodotti culturali<sup>3</sup> di una collettività e continuano –chi per un po’, chi più a lungo- a vivere nel discorso pubblico.

Prenderò in esame alcune categorie di base utili a fondare un ragionamento sociologico su questo tema.

## 1. I morti e la memoria

La memoria sociale dei morti, come ogni altro prodotto culturale, ci dice molto poco sul suo oggetto, e moltissimo sui produttori. Società per società, e momento storico per momento storico, la memoria sociale dei morti è uno dei migliori specchi della società dei vivi, della quale ci parla per differenza, sottolineandone riferimenti valoriali e ideologici, rispecchiandone la stratificazione sociale, mettendone in luce integrazione e differenziazioni. Come nella *Laudomia* di Calvino (1972), la città dei vivi e la città dei morti hanno tra loro più a che fare –in un dato momento del tempo- che non la città dei vivi con un’altra città dei vivi, appartenente ad una diversa cultura.

Come variamente sottolineato dai maggiori teorici del filone durkheimiano dell’analisi delle simbologie sociali (Collins 1975, Goffman 1959; 1961; 1963; 1983, Warner e Lunt 1942), le dimensioni simbolico-relazionali che raggruppiamo sotto l’etichetta di *deferenza* sono fenomeni strutturali e strutturati, e non semplici manifestazioni espressive del comportamento sociale; è quindi lecito attendersi che il differenziale di prestigio attribuito in vita permanga anche in morte<sup>4</sup>, sia sotto il profilo delle pertinenze materiali del decesso (dai cenotafi e monumenti funebri ai sepolcri, alle lapidi, alle croci di legno, alla fossa comune), sia sotto il profilo delle dimensioni

---

<sup>2</sup> Memoria sociale e memoria pubblica non sono esattamente la stessa cosa, ma in questo scritto per ora li uso come sinonimi, contrapponendoli alle memorie private, quelle che ognuno di noi ha di qualcuno che ha conosciuto, con cui ha vissuto. La memoria pubblica non esaurisce in sé la memoria sociale, dal momento che anche il ricordo di carattere privato che intercorre tra reti di individui è memoria sociale, e insieme alle memorie private in senso stretto concorre a formare la memoria pubblica, che è peraltro –si veda più avanti- una selezione di tratti pertinenti, variamente ridefiniti a fini collettivi.

<sup>3</sup> Ed è per questo che sono stati citati tra virgolette: non la persona x, ma la “persona x”, e cioè il prodotto culturale di un discorso sociale che ha *come argomento* la persona x.

<sup>4</sup> Questo ragionamento vale con connotazioni ben specifiche per le diverse società storiche; qui il riferimento è alla società italiana tra Ottocento e Novecento, anche se il discorso è probabilmente valido oltre i confini nazionali. Uno dei grandi problemi epistemologici, dal punto di vista di una teoresi sociologica che si dimostri consapevole della sua intrinseca storicità, è quello di non cadere nell’errore dell’ipostatizzazione di concetti sociali e sociologici del presente per leggere il passato. Un esempio molto interessante in questo senso è l’analisi condotta da Gillespie (2001) sul caso dei rituali funebri dei Maya in relazione al concetto di *persona*.

simboliche (dal monumento equestre alla statua nel giardinetto, alla lapide a ricordo, alla via intitolata. E ancora: dalla giornata in ricordo celebrata annualmente, al convegno “dedicato a”, alla messa nel trigesimo, alla riunione di amici, fino all’assenza di qualsiasi occasione collettiva che ricordi una data persona)<sup>5</sup>.

Sembra, cioè, che vi sia un’ineguaglianza in morte, quasi un riflesso dell’ineguaglianza in vita: in termini di ricompensa sociale, la memoria sociale è una *memoria ineguale*. Come in vita la fama e la stima, così in morte il ricordo e la commemorazione: ad alcuni la permanenza nel discorso sociale, per altri un lento oblio, per altri ancora una scomparsa quasi immediata dall’orizzonte della memoria collettiva.

Ma la memoria sociale non è fatta solamente di ineguaglianze strutturali: ogni società tende a rammemorare nel proprio discorso pubblico non solamente i privilegiati, ma anche chi ha incarnato in maniera significativa i valori della società stessa. Sotto questo profilo, sembra che la memoria sociale abbia una sua natura di ricompensa di status implicita e promissoria, come se il “*society-abiding subject*”, correlato sociologico del *law-abiding citizen*, fosse autorizzato a sentirsi anticipatoriamente titolato al ricordo in misura maggiore del soggetto deviante, *quasi che la conformità sociale abbia tra le sue ricompense la memoria sociale*, consistente nell’esser-tramandati.

Naturalmente qui il discorso si complica, perché all’interno di una società anche minimamente differenziata ogni gruppo avrà –assieme ai propri valori- anche coloro che, avendoli incarnati, saranno per questo ricordati. Morti differenziati, dunque, morti divisi per memorie divise: morti partigiani e morti repubblicani in Italia, morti di ETA e morti assassinati da ETA nei Paesi baschi spagnoli, morti cattolici e morti unionisti in Irlanda del Nord, e via dicendo. La conformità attiene al rapporto con il proprio gruppo sociale, e la prospettiva della memoria sociale, dell’esser tramandati, si colloca accanto agli altri elementi del controllo sociale interiorizzato, dalla parte delle sanzioni positive, a sostegno dell’integrazione sistemica e della coesione del gruppo. La memoria sociale dei morti quindi è, da un punto di vista sociologico, sia un elemento culturale sia un elemento distintivo delle subculture.

Non sempre, naturalmente, la memoria delle persone si perde per ragioni direttamente legate alla loro posizione sociale in vita o al loro aver deviato dalle norme della collettività: vi sono molti casi in cui si scompare dal ricordo semplicemente perché non c’è più nessuno che ci rammenti, perché non vi sono più memorie private che possano fare da volano ad una memoria sociale. Mohammed Sceab, l’amico di Ungaretti, emigrato in Francia e là suicidatosi ne è un esempio. Al suo funerale assistono solo il poeta e l’affittacamere da cui entrambi abitavano, perché –ci dice Ungaretti nella

---

<sup>5</sup> Rimando agli studi empirici di Warner (1959) e Schwartz (1982) per quanto attiene al caso americano.

poesia «In memoria» (1931)- non c'è nessun altro, a Parigi, che lo conosca, e forse non c'è più nessuno che abbia memoria di lui.

Si tratta, in realtà di una situazione che con l'andare del tempo riguarda pressoché chiunque: venendo meno coloro che ci conobbero direttamente, e coloro che sentirono parlare di noi, pian piano la memoria di noi si dirada, fino a scomparire dalla cognizione e dal discorso della collettività cui appartenemmo un giorno. Certamente colpisce quando ciò accade *immediatamente*: quando, appena morta una persona, è come se non fosse morto nessuno, perché di quella persona non si sa nulla, o perché quello che è risaputo non ha più alcuna importanza per nessuno.

Binem Heller, poeta ebreo polacco, parla così di sua sorella, Khaye:

*Mia sorella Khaye dagli occhi verdi,  
un tedesco l'ha bruciata a Treblinka.  
E io sono nella patria ebraica  
l'ultimo tra tutti quelli che la conobbero.*<sup>6</sup>

Heller scrive questa lirica in Israele, a guerra appena finita. Le sue parole configurano una situazione particolare, che lega strettamente i piani della memoria privata e della memoria pubblica; la perdita della memoria di una specifica persona si inserisce, in questo caso nel quadro epocale dello sterminio degli ebrei d'Europa, e quindi entro la scomparsa di un intero mondo relazionale: non ci si ricorda più di una persona specifica perché tutti quelli che potrebbero ricordarla sono morti, sono stati uccisi quasi contemporaneamente. Qui i termini si invertono in modo atrocemente paradossale (ed è uno dei temi ricorrenti di Primo Levi): le persone oggetto di un possibile ricordo sono in numero enormemente eccedente rispetto al numero dei vivi che possono ricordarle, contrariamente a ciò che accade nel naturale andamento dei processi di ricambio demografico e tutto questo non è accaduto per un'epidemia o per una catastrofe naturale di dimensioni bibliche, ma per l'azione degli uomini. Questa è la forza terribile delle implicazioni nascoste nei quattro versi, apparentemente scarni, del poeta.

L'importanza della memoria sociale è in realtà ben nota fin dall'antichità, e le decisioni sociali sulla memoria sono un antico sapere sociale. Ne è testimonianza la figura della *damnatio memoriae* del diritto romano. La "condanna della memoria" colpiva le immagini pubbliche del condannato, eventualmente gli atti da costui posti in essere quand'era al potere, ma anche e soprattutto la memoria in seno alla famiglia: il nome proprio della persona non doveva più venire tramandato, affinché *si perdesse memoria* in senso proprio del fatto che egli era esistito. La denominazione

---

<sup>6</sup> *Mayn shvester Khaye mit di oygn grine, / a daytsh hot in treblinka zi farbrent. / Un ikh bin in der yidishe medine / der same letster, vos hot zi gekent.* Questa e le altre traduzioni nel testo sono di chi scrive.

permette l'aggancio cognitivo con il reale: la figura indistinta di cui (vagamente, e non sempre) si sa che fu, *ma non si sa chi* fu, svanisce facilmente sullo sfondo dell'indistinto destinale dell'umanità generica; è un fantasma, necessario come ignoto esemplare della specie per pervenire logicamente al presente delle generazioni, ma privo di quei tratti distintivi che lo individuano come persona.

La *damnatio memoriae*, e il suo contrario logico, l'*apotheosis*, attraverso la quale colui che è del numero dei molti assurge alla condizione di essere quasi sacrale, sono due meccanismi del controllo sociale, e non mirano tanto alla semplice gestione del politico (come i meccanismi di falsificazione del passato di cui dalla rivoluzione russa in poi troviamo innumerevoli esempi nel Novecento), quanto alla costruzione *nel presente* di un passato congruente con il progetto: la costruzione passa attraverso la definizione sociale che i posteri daranno di ciò che è stato, ed è per questo che la memoria sociale ha un'importanza decisiva. Gli sforzi dei nazisti di tenere nascosta l'esistenza degli *Einsatzgruppen* prima, e dei campi di sterminio poi, sono un dato storico noto; e se le sorti della guerra si fossero volte a favore della Germania, tutto quello che Robert Harris ha immaginato in un'opera di fantasia come *Fatherland* (1992) avrebbe potuto rappresentare la memoria sociale delle generazioni tedesche -e forse europee- della seconda metà del Novecento, e oltre.

Sia la *damnatio memoriae* che l'*apotheosis* possono aver luogo sia in vita, sia in morte della persona: se il minatore Stachanov diviene un emblema in vita, Enrico Toti lo diviene in morte. Ed è chiaro che il grado di riuscita di queste trame dipende in gran misura dalla natura del sistema politico (una dittatura, sotto questo profilo, è certamente più efficiente di una democrazia). Pur tuttavia, va sottolineato che queste tecnologie sociali raggiungono il massimo di efficacia dopo la morte del soggetto, perché è meno probabile che la mistificazione venga scoperta: a soggetto ancora in vita la quantità di energie da mettere in campo per fabbricare da un lato e celare dall'altro è molto maggiore; questo significa che essendo molti di più i soggetti coinvolti il segreto sarà molto più esposto al disvelamento.

Vi è poi una situazione in cui i viventi possono ricordare, ma la memoria dei morti rimane un fatto esclusivamente privato perché la memoria pubblica, di qualsiasi tipo, è una *memoria impedita*, per ragioni legate alla peculiare situazione politica o sociale che un Paese sta vivendo. Si tratta dei casi in cui si trovano i familiari di appartenenti a organizzazioni terroristiche o che praticano la lotta armata, o di persone morte combattendo dalla parte dei perdenti in una guerra civile, o di persone scomparse sotto regimi dittatoriali, o anche familiari di coloro che abbiano commesso crimini particolarmente efferati e che abbiano avuto vasta risonanza nell'opinione pubblica.

In queste tristi situazioni<sup>7</sup> i meccanismi del controllo sociale informale e quelli del controllo sociale interiorizzato si intersecano strettamente con le dinamiche processuali della memoria privata e di

---

<sup>7</sup> Si tratta chiaramente di situazioni diverse; ciò che le accomuna è la situazione psicologica dei familiari, e la loro possibilità di memoria.

quella sociale. La stessa trasmissione della memoria in seno alla famiglia –e quindi la forma più elementare di trasmissione della memoria sociale- è estremamente difficoltosa; può anche verificarsi una sorta di *damnatio memoriae* ad opera degli stessi familiari, per impedire che la generazione dei successori possa venire in qualche modo “contaminata” dall’assenza presente dello scomparso, uno scomparso cui è stato spesso negato un funerale pubblico o un qualsiasi tipo di ricordo. Con la negazione della possibilità di memoria, e soprattutto di memoria pubblica, e della stessa possibilità di vedere riconosciuto il proprio dolore da parte del gruppo sociale di appartenenza –possibilità che in questi casi è drasticamente ridotta, se non negata del tutto- viene meno un elemento essenziale per poter integrare il trauma e il lutto nel proprio vissuto. La memoria permane, ma è una memoria irrisolta; e la consapevolezza di aver operato in prima persona un meccanismo di *damnatio memoriae* nei confronti di un proprio caro scomparso, anche se con buone ragioni, non può non riverberare in ultima istanza sulla stessa memoria del defunto<sup>8</sup>.

La “memoria sociale dei morti” è quindi un prodotto culturale; riflette sia il sistema di valori di una società sia le ineguaglianze strutturali in seno ad essa; è strettamente connessa ai meccanismi di appartenenza di gruppo e di ricompensa sociale, e si presenta a tutti i livelli dell’organizzazione sociale; dipende da contingenze individuali come da processi collettivi; in genere è il frutto di spontanei processi sociali, ma talvolta è frutto di progetti coscienti, agiti attraverso meccanismi sociali come la *damnatio memoriae* e l’*apotheosis*, meccanismi da ricomprendersi nella più generale categoria dell’invenzione della tradizione (Hobsbawm, Ranger, 1993).

Ma come agisce a livello societario la memoria sociale dei morti? Cioè: qual è il rapporto tra vivi e (memoria dei) morti?

## 2. I vivi e (la memoria dei) morti

*Gli esseri umani convivono con i loro predecessori e con i loro successori.* Certamente condivisibile, questa affermazione richiede però una specificazione accurata.

Da una parte abbiamo predecessori e successori *immediati*, coloro che con-vivono per un tratto della vita lo spazio-tempo della nostra biografia: i nostri genitori, forse i nonni, sempre più di rado i bisnonni. E, dall’altra parte, i nostri figli, forse i nipoti, più difficilmente i pronipoti.

In questo caso, la convivenza con predecessori e successori è di carattere esperienziale: si tratta di persone concrete, di cui avremo fatto conoscenza diretta.

Per un altro verso, abbiamo predecessori e successori *remoti*, a vari gradi di distanza dall’esperienza soggettiva. Andiamo dai familiari prossimi che non abbiamo conosciuto personalmente, ma dei quali conosciamo, attraverso narrazioni, buona parte del percorso di vita, fino “agli antenati di

---

<sup>8</sup> Rimando all’analisi che ne fa la psicoanalista Patricia Tovar (2004) con riferimento al caso colombiano.

famiglia”, persone di cui abbiamo sempre solamente sentito parlare, e di molte di queste in termini vaghi. In questo caso, parliamo di una conoscenza mediata, di carattere affabulatorio.

La distanza tra esperienza diretta e affabulazione gioca un forte peso nell’autodefinizione identitaria rispetto al gruppo umano più rilevante per la strutturazione iniziale dell’appartenenza identitaria: la famiglia e l’ascendenza. Scrive Miguel Ángel González Torres (2006): “Vi chiedo di accompagnarmi in un piccolo esercizio. Quando pensiamo alla nostra identità personale, subito ci viene in mente il nostro cognome<sup>9</sup>. Sono X, della famiglia X, vengo da mio padre X e da mio nonno X. La gente si riferisce a noi come “gli X” e abbiamo fatto nostra la condizione di membro di questo gruppo e a volte la portiamo perfino con orgoglio, ripercorriamo le piccole glorie del passato familiare e ci sentiamo uniti a quelli che portarono il nostro nome prima di noi. Immaginiamo di essere Portoghesi, e di aver ereditato il cognome della madre prima di quello del padre. Si tratta di una mera convenzione sociale che è divenuta costume e legge fra di noi. Andiamo indietro solo di tre generazioni e cerchiamo di vedere quale sarebbe oggi il nostro cognome. Il mio sarebbe Botrand. Che cosa ho a che farci? Chi è Botrand? Chi sono i Botrand? Che hanno a che fare loro con me? La nostra tribù sarebbe un’altra, le piccole glorie del passato sarebbero probabilmente altre, e anche l’insieme di miti e leggende familiari che costituiscono la nostra Memoria, sarebbe un altro. Per la casualità dell’una o dell’altra convenzione, essendo i nostri padri e nonni gli stessi, il nostro mondo e il nostro passato si alterano fino a farsi quasi irriconoscibili”.

L’autore sottolinea in questo passaggio la natura di costruzione sociale del riferimento all’ascendenza, e la sua caratteristica relatività. In effetti, i riferimenti oggettuali hanno una rilevanza molto relativa soprattutto perché sono in massima parte *narrazioni di narrazioni*: a ogni generazione viene aggiunto uno strato di esperienza mediata, e lo strato più lontano, dall’esperienza diretta della generazione dei più vecchi, si affievolisce man mano nella memoria del collettivo, anche perché viene rammemorato sempre più di rado. La differenza tra esperienza diretta ed esperienza mediata, è presente alla coscienza dei membri della famiglia, ma viene spesso occultata nell’affabulazione, il cui carattere è simbolico e non razionale. Non conta se si sia conosciuto o meno il nonno morto in guerra, conta che il bambino agisca *come se* lo avesse conosciuto: non nel senso di una finzione evidente, ma come accettazione fattuale del fatto che il nonno avesse *quelle* certe caratteristiche come uomo, *quel* tipo di personalità, che camminasse in *quel* determinato modo, tutte cose, ovviamente, che il bambino può solo aver sentito raccontare, e che *non possono* appartenere alla sua esperienza diretta. Questi elementi entrano per affabulazione a far parte della componente mitografica del suo appartenere alla famiglia, e la conformità all’attesa da parte del bambino ha una vera e propria valenza morale per i genitori e per gli altri familiari ancora viventi.

---

<sup>9</sup> L’autore, psichiatra e psicoanalista, è spagnolo. In Spagna i cognomi (*apellidos*) che si ricevono alla nascita sono quello del padre (*primer apellido*) e per secondo quello della madre (*segundo apellido*). In Portogallo, invece, il cognome della madre precede quello del padre.

Questa valenza morale è facilmente comprensibile: l'esperienza diretta ha componenti sia emotive sia sensoriali complesse, che lasciano tracce durature in chi l'ha fatta, soprattutto quando si parla di persone care, e tanto più quando queste esperienze sono legate alla dimensione del lutto. E quindi è perfettamente comprensibile che per un figlio il genitore non scompaia del tutto *nemmeno fisicamente*, con la morte:

*Non rimasero i nomi solamente,  
per chi già c'era: restava una presenza  
che si avvertiva nel buio delle scale.*

Ma, allo stesso tempo, è fondamentale riconoscere le differenze nell'arco di esperienza soggettiva, e accettare in maniera matura che per le generazioni successive le cose stiano diversamente:

*Per chi venne più tardi, fu diverso:  
nel buio ormai non si vedeva niente,  
eran rimasti solo i nudi nomi.<sup>10</sup>*

Riconoscendo, quindi, che l'appartenenza che si costruisce attraverso l'affabulazione e la memoria sociale della famiglia non perde di valore, qualora venga interpretata in maniera razionale anziché mitografica; e che per far propri i valori di un certo orizzonte ideale è probabilmente preferibile un'adesione basata sulla scelta argomentata, piuttosto che sul mero legato della tradizione.

Uscendo però dalla dimensione familiare per allargarci a quella gruppale, e via via fino a quella societaria, è chiaro che una parte importante della socializzazione dei successori passa attraverso l'istituzione di un rapporto simbolico con i predecessori, mediato dai viventi adulti. E in questo senso è innegabile che "gli esseri umani convivono con i loro predecessori e con i loro successori". Il problema nasce quando ci domandiamo come agiscono, sul piano gruppale e societario, le dinamiche analizzate in precedenza a proposito della memoria dei morti. Se in seno alla famiglia l'affabulazione riguarda persone concrete, individui ben definibili (anche se fino ad un certo punto quanto a precisione, e ad un certo tempo quanto a distanza dall'oggi), che cosa cambia in termini concettuali quando passiamo su un piano più generale, quando il gruppo da struttura di parentela diventa tribù, i legami da primari e personali diventano secondari e di ruolo, e i morti cessano di avere una valenza per il loro vissuto specifico, e assumono rilevanza principalmente per la *tipicità* del loro vissuto sociale?

È a questo livello che i morti entrano, in senso proprio, a far parte della categoria del mito e più specificamente del mito politico.

---

<sup>10</sup> Dedicato *in exergo* a Nigris (2003).



Una delle osservazioni fondanti su questo concetto si deve a Claude Levi-Strauss, che nel “ *Il crudo e il cotto* ” sottolinea come il problema dell’antropologo non sia quello della costruzione del mito, ma della sua azione nella coscienza sociale: “Io quindi non sostengo di dimostrare come gli uomini pensano all’interno dei miti, ma come i miti operano nelle menti degli uomini senza che essi ne siano consapevoli” (Levi-Strauss, 1969, p. 12).

L’importanza di questa definizione del concetto risiede nella sottolineatura del rapporto tra narrazione mitografica ed azione sociale del gruppo, anziché su quello tra verità storica e mitografia. Se molte trattazioni si fondano, esplicitamente o implicitamente, sul concetto di “verità” del mito -Christopher Flood (2001 p. 44) parla ad esempio di racconto ideologicamente connotato che mira a fornire un *resoconto veritiero* di un insieme di eventi- in altre versioni il rapporto con la verità storica non è al centro dell’attenzione. Tudor (1972, p. 17) sottolinea come il mito sia una versione dei fatti *considerata vera a ragione o meno*; Chiara Bottici sottolinea come il mito possa essere interpretato come un lavoro sociale: il lavoro svolto da una narrazione comune, attraverso cui i membri di un gruppo attribuiscono significato alle loro esperienze (Bottici, 2007, p. 200).

Queste due accezioni del concetto non sono tra loro necessariamente contraddittorie -si tratta di una delle tante declinazioni del tema epistemologico verità narrativa-verità storica (Spence, 1984; Nigris, 2008); il punto fondamentale è la scelta tra due diverse direzioni d’indagine. Da una parte si colloca la ricerca sulle origini del mito, sui suoi costruttori, sulla distanza tra mito e fatto, o tra personaggio e persona; dall’altra si colloca la ricerca sulla sua natura di *mitomotore* (Smith, 1971), sul suo operare in seno al gruppo sociale, sul suo ruolo nell’*agency* collettiva, sulla sua capacità di farsi elemento simbolico di aggregazione, sul suo essere tramite di legittimazione, sulla sua rilevanza come elemento di scambio simbolico tra gli appartenenti al gruppo. L’accento posto sul versante cognitivo e di *agency* collettiva è del resto ben familiare ai sociologi, per cui è ormai patrimonio generale il “teorema” di Thomas: «Se le persone definiscono le situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze» (Thomas e Thomas, 1928, p. 571).

Per capire compiutamente l’azione sociale del mito, data la rilevanza profonda che riveste la figura genetica dell’Antenato (del Padre), imposterei il lavoro d’analisi, nel caso della memoria sociale dei morti, in tre passaggi:

- a) la ricostruzione del delta tra informazione disponibile ai creatori del mito e caratteristiche dell’evento (o della persona): questo passaggio consente di capire quali selezioni sono state fatte o, al contrario, quanto è stato inventato e che cosa lo è stato;
- b) l’analisi della ricezione iniziale del mito da parte del gruppo sociale: come è stato interpretato, e quali sono le interpretazioni e rivisitazioni entro la generazione di coloro che hanno visto sorgere il mito; in quali forme dell’azione collettiva lo si è visto agire;

c) le trasformazioni del mito nel tempo: il suo risorgere in momenti definiti; chi lo recupera, e sotto quale veste; quali connotazioni differenziali assume il mito in rapporto alla sua forma originaria; in quali forme dell'azione collettiva lo si vede agire, e quale rapporto c'è tra queste e le forme dell'azione in cui ha agito in passato.

Va sottolineato un aspetto: come non tutti i morti sono uguali, non lo sono nemmeno tutti i miti dei morti. Sempre avendo come riferimento la cultura italiana tra Otto e Novecento –e le grandi trasformazioni sociali e culturali- è possibile individuare una sorta di *fenomenologia della memoria sociale dei morti*, in base alla dicotomia individuale-collettivo e in base alla maggiore o minore rilevanza del defunto; una memoria largamente pubblica, perché frutto di costruzione, di discorso sociale allargato, di selezioni, di invenzioni. Una mitografia che, a partire da defunti reali produce – come tutte le mitografie- dei morti immaginari, dei prodotti sociali.

La prima e la quarta delle otto categorie del mito, individuate da Anthony Smith in *The ethnic origin of nations* (1971, p. 192) –il mito delle origini e quello degli antenati- riguardano direttamente, secondo l'autore, il rapporto con i morti gloriosi o illustri. Ripensando alla natura ineguale della memoria sociale di cui si è parlato all'inizio, possiamo chiederci che cosa voglia dire essere gloriosi o illustri e quindi che cosa porti alla permanenza o alla scomparsa del ricordo di qualcuno dalla memoria sociale. Una collocazione apicale nella struttura sociale del gruppo, certamente; l'aver incarnato virtù sociali (e cioè caratteristiche considerate positivamente da un certo gruppo umano in un certo periodo storico) ancor di più; l'averle incarnate essendo al contempo figure apicali nella vita sociale, più ancora. Avremo quindi un gruppo di soggetti cui si annette un'importanza peculiare: gli Uomini Illustri.

Gli *Uomini Illustri* –in genere, Padri della Patria- sono i soggetti che assumono, per un gruppo umano, una rilevanza peculiare come miti d'origine da un lato, come esempio dall'altro *in un momento dato*. Si appartiene a questa categoria principalmente in virtù di *una vita* esemplare, e non solamente per un singolo atto (eroico, morale, di sacrificio...). La loro relazione con la “vita reale” della persona naturalmente è spesso risibile, perché non si tratta di persone, ma di *personaggi*, rappresentazioni culturali finalizzate a scopi d'azione collettiva. Il senso della ricerca della verità storica, come detto, serve in questo caso soprattutto a studiare i costruttori del mito e non la figura reale che ne sta all'origine.

Come mostrano Erminia Irace (2003) e Antonio Gibelli (2005), i padri della patria cambiano con il tempo e con il mutare dei sistemi politici. Nella situazione italiana pre-unitaria gli esempi di virtù furono soprattutto il Bruto capitolino, l'Alighieri, Francesco Petrarca, Machiavelli; tutte figure – tranne il Foscolo, che giocò un ruolo importante soprattutto per aver incarnato con la sua storia personale l'idealtipo dell'esiliato per ragioni di coscienza- dell'antichità o di secoli addietro,

riferimenti ideali di italianità e di amor patrio per un'Italia che ancora non esisteva e per i cittadini di una patria cui si poteva solamente anelare.

Nel periodo postunitario ai summenzionati furono aggiunti di frequente Pier Capponi e Pietro Micca, oltre naturalmente ai padri della patria in senso stretto (e una volta tanto fattuale): Vittorio Emanuele II, Cavour, Garibaldi e (in secondo piano, per ragioni intuibili) Mazzini.

Il periodo fascista vide lo sviluppo di una massiccia revisione dei riferimenti da parte del regime. L'intero pantheon risorgimentale fu accantonato e i padri della patria si divisero in due schiere: da una parte i grandi della "Romanità" (di una romanità grandemente d'invenzione, beninteso), con Orazio, Cesare e Augusto in primo piano. Dall'altra i Grandi Italiani conosciuti in tutto il mondo: Dante, San Francesco, Leonardo e Colombo, vale a dire: Poeti, Santi, Scienziati e Navigatori (in particolare, l'anniversario francescano del 1926 fu un'immensa prova generale del concordato con la Chiesa cattolica di tre anni dopo).

Dopo l'otto settembre l'Italia si divise, e con essa le memorie, i riferimenti valoriali e naturalmente i simboli. È difficile parlare in senso stretto –data la brevità delle due esperienze e le urgenze ben più gravi– di una vera e propria mitografia in uno dei due campi *durante* il biennio '43-'45, ma i riferimenti sono chiari. In campo resistenziale troviamo come riferimento "alto" Giuseppe Garibaldi, e Giacomo Matteotti, i cui nomi verranno dati alle formazioni partigiane controllate dal PCd'I e dal PSI; e in secondo piano i morti dell'antifascismo e dell'esilio: Gobetti, Gramsci e i fratelli Rosselli.

Sul versante della RSI, i riferimenti sono meno ovvi: i riferimenti pre-venticinque luglio sono occasionalmente Mameli e Mazzini, che compaiono su qualche manifesto di Salò. Un simbolo per molti giovanissimi repubblicani, anche per la sua età relativamente giovane, fu Ettore Muti, con la sua fama di eroe di guerra in vita, e l'aura tragica dell'uomo ucciso in un agguato. Con loro, l'unico altro riferimento: onnipresente e morto-vivo, il Mussolini fondatore del fascismo, l'Uomo della marcia su Roma e dell'impero, un Mussolini che rileva già del mito pur essendo ancora in vita. Questa attribuzione simbolica, segnata da una cupa pulsione di morte –come tutta l'iconografia di Salò del resto– precede la sua metaforizzazione *post exitum*: morto Mussolini, nel primissimo dopoguerra gli irriducibili canteranno infatti "Ma al di sopra del vostro letame / in Italia c'è un faro di luce / c'è splendente la tomba del Duce (...)", traslando, per metafora, virtù e gloria dall'uomo al suo sacello.

Le Madripatrie cambiano, nascono, si dividono, mutano volto, e ad ogni cambiamento, che è anche sempre un cambiamento fondamentale nella società, cambiano i Padri, i defunti gloriosi, i morti di riguardo. Ma accanto agli Uomini Illustri abbiamo anche tanti uomini comuni (morti) che di per sé sono tranquillamente suscettibili di oblio, non avendo fatto nulla di particolarmente degno di nota

tranne che vivere, e -vivendo il loro tempo- incarnare, in quel lungo lavoro sociale che è la vita umana, le normali virtù e i normali difetti di ogni uomo e di ogni donna.

Accanto al Trapassato illustre, abbiamo cioè anche il Morto comune, il “morto senza qualità”, per così dire, cui di fatto è riservata solitamente soltanto la memoria privata, e tra le memorie sociali solo quelle di famiglia, del gruppo degli amici, dei commilitoni o dei colleghi di lavoro, ma non una memoria sociale *pubblica*.

L'Italia postunitaria incarna, con il suo peculiare stile retorico, questa contiguità (interclassista e scevra da qualsiasi pensiero critico sulla struttura sociale) nei monumenti ai Padri della Patria, come nel monumento a Garibaldi di Piacenza ( Figura 1) <sup>11</sup>. L'Uomo Illustre è, in una delle caratteristiche pose attribuitegli dalla tradizione, in cima ad un masso; un garibaldino –uomo comune quanto mai altri- è presente e incita all'assalto una folla di invisibili camicie rosse, ma la sua statua è ai piedi del masso, e la distanza in verticale tra la sua testa e le scarpe dell'Eroe è di circa due metri e mezzo. Dal punto di vista prossemico (Hall, 1966), si tratta della riedizione in chiave post-risorgimentale dell'uso significativo dello spazio della sala del trono nelle corti europee: il trono è innalzato rispetto alla sala, perché il re è, letteralmente e metaforicamente, *su un altro piano* rispetto all'uomo comune.

Ma come mai una statua del Garibaldino, accanto a quella dell'Eroe, il Defunto illustre mischiato con il Morto qualunque?

È vero che gli “uomini comuni” non hanno diritto ad una memoria sociale *pubblica*, di solito; tranne che nel caso in cui, come detto, *anche senza aver avuto una vita che si segnali per particolari caratteristiche*, incarnino qualità o caratteristiche considerate positivamente in quel momento dalla loro società. In genere accade perché compiono un singolo atto (legato alla loro morte, o meno) o perché partecipano ad atti collettivi considerati di grande importanza sociale (guerre, guerre civili, insurrezioni, rivoluzioni). In questo caso possono diventare dei “morti socialmente utili” e come tali verranno ricordati.

Le forme della memoria sociale dei *Morti comuni*, però, sono diversificate. Possiamo individuarne tre categorie:

1) gli *Esempi di Virtù* (civiche, morali, o altro). Si tratta di coloro che vengono ricordati per un singolo atto (eroico, morale, di sacrificio...), o -per essere più precisi- per la valenza simbolica che quell'atto riveste: Enrico Toti non uccide nessun Austriaco con la sua stampella, dunque non è la dimensione performativa in gioco, ma quella simbolica, che parla di coraggio, abnegazione e sacrificio. Gli Esempi di Virtù vengono ricordati come persone e sono forse, da Balilla a Enrico Toti a Giovanni Berta, per citarne alcuni, i casi in cui la costruzione sociale della memoria pubblica

---

<sup>11</sup> Da *Due secoli di scultura*, di Cristina Beltrami (URL: <http://www.duesecolidiscultura.it>); lo stile è tipico del periodo: due monumenti con identica struttura, sempre a Garibaldi, ma di diversi autori, si trovano ad esempio a Venezia e a Udine.

si fa più ardita e inventiva e più distante il suo contenuto dalla vita reale del defunto. La loro azione nel discorso sociale si esplica come *metafora*: “uno” (individuato) viene scelto a rappresentare le virtù collettive; “Enrico Toti” come mito sociale “non è in quanto è stato, è *in quanto significa*”;

2) i *Gloriosi Eroi*. Questa è una figura tipica della scultura celebrativa, prossima per la sua natura antonomastica all’Angelo Redentore dei monumenti funebri ottocenteschi. L’abbiamo appena visto: è il Garibaldino del monumento di Astorri a Piacenza, che è un personaggio generico; come lui, Il Partigiano, la Crocerossina, il Deportato non sono individui, ma idealtipi. In questo senso non si potrebbe a rigore parlare di “memoria sociale dei morti”, ma è chiaro che dietro all’“uno” astratto ci sono molti (morti) reali. Il meccanismo è quello della *metonimia sociale*, uno (indistinto, non individuato) per tutti. (La scelta rende anche più semplice la progettazione del monumento alla memoria, e riduce il budget necessario: un Gruppo è più oneroso; in questi casi, si ricorre per lo più a una lapide, o a un monumento astratto.

3) le *Gloriose Schiere* (perlopiù morte, ma non tutti i loro appartenenti lo sono necessariamente). È una figura ben conosciuta, che tocca il suo massimo fulgore con i macelli di massa del Novecento: il tributo è ad un numero molto grande (i Caduti della Grande Guerra), un numero consistente (i Martiri delle Fosse Ardeatine), o almeno ad un gruppo (nell’Ottocento, i Martiri di Belfiore), e il ricordo viene tributato collettivamente. Sacrificati(si) in massa per dovere sociale (o eroismo, o convinta scelta, o sovrumana dedizione, eccetera o semplicemente per essere stati trucidati da qualcuno), coloro che compongono le Gloriose Schiere sono tutti (indistintamente) sacri alla Patria (o ad altra Istanza Elevata: l’Ideale, il Mondo Più Giusto, il Radioso Avvenire, e via dicendo).

Riassumendo: non tutti i morti vengono ricordati pubblicamente. Pochi (gli *Uomini Illustri*) vengono ricordati per una vita ritenuta incarnazione di qualità desiderabili, e per egregie cose fatte. I Morti Comuni, invece, in genere non hanno diritto ad una memoria pubblica, e quando accade che siano ricordati, lo sono solo collettivamente (le *Gloriose Schiere*), o *-pars pro toto-* idealtipicamente, incarnati dalla figura metonimica del *Glorioso Eroe*.

Alcuni Morti comuni possono però venir ricordati individualmente nel caso in cui divengano metafora sociale di una qualità ritenuta socialmente desiderabile: sono gli *Esempi di Virtù*.

In tutti questi casi, la storia che si racconterà sui morti sarà ben diversa dalla loro storia da vivi: sarà variamente reinterpretata, edulcorata, epurata, emendata, abbellita, spiegata al popolo, ridotta ad uso delle scuole medie, a seconda delle convenienze del momento.

### 3. Memoria sociale dei morti e mito sociale del morto

Il ragionamento sul discorso sociale sui morti non può non essere disincantato: stiamo parlando di leggende sociali, non di persone vive e nemmeno della loro memoria. Una cosa è il rispetto verso i morti, ovvio principio di civiltà; altra cosa è invece il legittimo *sospetto* verso il *discorso sociale* sui morti, che vede un continuo *détournement* di senso e si allontana costantemente dal morto reale.

La memoria sociale dei morti che, è bene ricordarlo, non è la vita reale vissuta dai defunti, ma un insieme di interpretazioni da parte di altri, è una *costellazione* di senso. La memoria pubblica dei morti ne è una *selezione* ufficiale, epurata e solitamente cristallizzata quanto a registri retorici. Il suo nucleo centrale diventa a poco a poco il designatore puro e semplice: il nome (“Lincoln”), la figura (“Garibaldi” avvolto nel poncho), o un elemento spersonalizzato (“la stampella” per Enrico Toti). A questo punto non abbiamo nemmeno più tanto una memoria pubblica del morto, quanto ormai soltanto una forma mitografica, il *mito sociale del morto*.

Il mito del morto diviene senso comune sociale e tende per definizione a sottrarre se stesso alla ricerca della verità storica; Come sottolineato da Levi-Strauss (1969) opera nelle coscienze, secondo quella che chiamiamo (nell’accezione di Berger e Luckmann, 1966) la categoria della reificazione, e come ogni mito –e più di ogni altro- è un eccezionale elemento identificante e di spinta all’azione collettiva (Aranzadi, 1981).

Come ogni mito, d’altra parte, è pericoloso, perché porta a un’accettazione pre-riflessiva dei contenuti simboleggiati.

Il mito sociale del morto è probabilmente l’incarnazione più pura della negazione della sfera del politico. Serve alla formazione di un’adesione pre-razionale, basata sulla potenza evocativa dei simboli, e non sulla coerenza razionale del *logos*. Adombra la cessione non pattizia, ma fideistica, dei propri diritti di cittadini ad una figura di reggitore carismatico delle sorti della città: non un anziano saggio, ma un padre benevolo, che tra le forme del potere politico è, come padre vivo, il più vicino alla figura mitologica del Padre morto.

Come si vede, si tratta di una dimensione regressiva e non progressiva, mai emancipatoria, ma anzi pesantemente reazionaria, indipendentemente da quale posizione politico-ideologica la esprima: il corpo del Duce e quello di Lenin sono la stessa identica cosa. Il mito sociale del morto è la forma totemica di una regressione; e la più potente di queste manifestazioni è il Padre archetipico che si incarna nell’Antenato, il Padre (morto) della Madre-Patria.

Esso, agito dalla mente dei singoli e nella cultura del gruppo, *sembra* morto, ma vive, invece, di una propria vita fantasmatica e continua ad agire nella coscienza dei collettivi sociali ostacolando la maturazione di individui che possano pensare l’appartenenza identitaria in base ad una ragione della

riflessione e del dialogo, anziché sulle eterne istanze irrazionalistiche della certezza e della forza: i fantasmi angosciati e angoscianti del sangue, della terra, di una lingua o di una fede.



**Figura 1 – Il monumento a Garibaldi di Enrico Astorri a Piacenza (1889, Giardino Margherita)**

## BIBLIOGRAFIA

- Aranzadi J. (1981) *Milenarismo vasco. Edad de Oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus.
- Berger P., Luckmann Th. (1966) *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*, Anchor Books, New York.
- Bottici Ch. (2007) *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Calvino I. (1972), *Le città invisibili*, Einaudi ,Torino.
- Collins R. (1975) *Conflict sociology. Toward an explanatory science*, New York, Academic Press.
- Flood Ch. (2001) *Political myth*, Routledge, London.
- Gibelli A. (2005) *Il popolo bambino. Infanzia e nazione dalla Grande Guerra a Salò*, Einaudi, Torino.
- Gillespie S. D. (2001) Personhood, agency, and mortuary ritual: a case study from the ancient Maya, *Journal of Anthropological Archaeology*, 20, pp. 73–112.
- Goffman E. (1959) *The presentation of self in everyday life*, Doubleday, New York.
- Goffman E. (1961) *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Doubleday, New York.
- Goffman E. (1963) *Behavior in public places. Notes on the social organization of gatherings*, The Free Press ,Glencoe.
- Goffman E (1983) "The Interaction Order, " *American Sociological Review*, 48 pp.1-17.
- González Torres M. A. (2006) Identidad social y personal. Fantasías animadas de ayer y hoy, *Revista del CPM*, 10 [URL: <http://www.centropsicoanaliticomadrid.com/revista/10/art5.html> - agosto 2009].
- Harris R. (1992) *Fatherland*, Random House, New York.
- Hobsbawm E., Ranger T. (1993) *The invention of tradition*, Cambridge University Press.
- Irace E. (2003) *Itale glorie*, il Mulino, Bologna.
- Levi-Strauss C. (1969) *The Raw and the Cooked. Mythologiques, Volume 1*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Nigris D. (2003) *Standard e non-standard nella ricerca sociale. Riflessioni metodologiche*, Franco Angeli, Milano.
- Nigris D. (2008) *Errore e menzogna. il problema delle due "verità"*, paper non pubblicato presentato al Convegno nazionale AIS-Sezione di Metodologia «Qualità del dato e rispetto della persona nella ricerca sociale e di marketing» (Milano 06-08.11.08, Università Cattolica del Sacro Cuore).
- Schwartz B. (1982) Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory, *Social Forces* 61, 374-402.



- Smith A. (1971) *The ethnic origin of nations*, Wiley, London.
- Spence D. P. (1984) *Narrative truth and historical truth: meaning and interpretation in psychoanalysis*, W.W. Norton, New York.
- Thomas W. I., Thomas D. S. (1928) *The child in America: Behavior problems and programs*, Knopf, New York.
- Tovar P. (2004) Muertos heroicos y muertos anónimos: rituales de duelo y viudez en la violencia, *Desde el Jardín de Freud*, 4, pp. 278-287.
- Tudor H. (1972) *Political myth*, Praeger, New York.
- Ungaretti G. (1931) *In memoria*, in: Id., *L'allegria*, Preda, Milano.
- Warner W. L., Lunt P. S. (1942) *The status system of a modern community*. Yankee City series, vol. II, Yale University Press, New Haven.
- Warner W. L (1959) *The living and the dead*, Yale University Press, New Haven.