



Citation: Teresa Grande (2022) *Itinerari dell'oblio e della memoria. Tra ricostruzione del passato e prospettive per il futuro*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 12, n. 24: 27-43. doi: 10.36253/cambio-13426

Copyright: ©2022 Teresa Grande. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Monographic Section

Itinerari dell'oblio e della memoria. Tra ricostruzione del passato e prospettive per il futuro

TERESA GRANDE

Università degli Studi della Calabria

E-mail: teresa.grande@unical.it

Abstract. This article aims to highlight how the sociology of memory actually corresponds to a *sociology of remembering and forgetting*. Indeed, if a component of forgetting is always present in memory processes, in order to fully understand the past it is not enough to focus on its visible traces, but it is also necessary to investigate those contents that have been lost, that have not been deposited or that have been prevented from having visibility. In other words, if we normally think of the sociology of memory by assuming memory as remembrance and focusing on its visible traces, we actually have to consider that it simultaneously involves remembering and forgetting; two complementary activities that are not always assumed with adequate balance in sociological analyses of memory phenomena. With this in mind, the article reflects on the different meanings of forgetting and reinterprets the traditions of memory studies in the light of a renewed focus on forgetting issues. Thus, the paths of forgetting in the main paradigms of memory will be traced and discussed: that of the *social frameworks of memory*, that of the *critical-emancipatory paradigm*, that of the *places of memory*, and that of *memory work*.

Keywords: memory, oblivion, future, otherness.

INTRODUZIONE. VERSO UNA SOCIOLOGIA DEL RICORDO E DELLA DIMENTICANZA

Il proposito di rintracciare la progettualità utopica che la memoria contiene – e che in questo articolo cercheremo di cogliere a partire soprattutto dalle prospettive di studio aperte da autori come Walter Benjamin e Paul Ricoeur – impone di considerare quest'ultima nell'ambito della relazione complessa che essa ha con l'oblio. Le possibilità di edificazione di un futuro che sia diverso dal presente, facendo leva sulle spinte utopiche verso cui può tendere la memoria, non rinviando infatti ai semplici processi di ricostruzione del passato – che, come vedremo, animano in larga misura lo sguardo sociologico sui fenomeni di memoria – ma si nutrono principalmente dei fini legami e giochi di rimandi tra il dimenticare e il ricordare. In questo

articolo, pertanto, proveremo a ripensare la lettura sociologica della memoria tenendo insieme, appunto, ricordo e dimenticanza. Ciò non costituisce però una strada facile da percorrere in ragione degli stessi limiti della memoria. Difatti, quello che ricordiamo come singoli e, allo stesso modo, quello che del passato è rappresentato sulla scena sociale corrispondono solo a una minima parte del passato, il che evidenzia come una grande difficoltà che si incontra nello studio dei fenomeni di memoria consiste nel dover lavorare anche su ciò che non vediamo, su ciò che ci sfugge perché non si presenta in maniera evidente ai nostri occhi. Considerato che l'intreccio di ricordo e di dimenticanza è molto profondo e interessa ogni fenomeno di memoria, anche laddove sembrano emergere fratture radicali, la mancata assunzione della parte oscura, non visibile della memoria non impedisce soltanto di ricordare in maniera compiuta, ma ostacola soprattutto l'elaborazione del passato, ovvero la possibilità di sciogliere i nodi del tempo trascorso e di liberarsi del suo peso per vivere nel presente, anche in vista della costruzione del futuro. Friedrich Nietzsche, nella «Considerazione inattuale» *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, ha posto per primo questo problema, indicando la problematicità del crescente carico mnemonico della storia e sottolineando l'impossibilità di vivere senza oblio. Si tratta per Nietzsche – inaugurando una posizione sull'oblio che avrà poi sviluppi diversi e più articolati in altri autori, in particolare, come vedremo, in Benjamin e in Ricoeur – di valorizzare quell'oblio liberatore che permette

di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate. [...]. La serenità, la buona coscienza, la lieta azione, la fiducia nel futuro – tutto ciò dipende, nell'individuo come nel popolo, dal fatto che ci sia una linea che divida ciò che si può abbandonare con lo sguardo, ciò che è chiaro, da ciò che è non rischiarabile e oscuro; dal fatto che si sappia tanto bene dimenticare al tempo giusto, quanto ricordare al tempo giusto; dal fatto che si discerna immediatamente con forte istinto quando è necessario sentire in modo storico e quando in modo non storico. [...]. *Ciò che non è storico e ciò che è storico sono ugualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo e di una civiltà* (Nietzsche 1874 trad. it.: 9-10).

Se una componente di oblio è sempre presente nei processi di memoria, configurandosi come «parte integrante di quell'ininterrotto lavoro di riflessione, valutazione e contrapposizione grazie al quale la memoria può costituirsi» (Leccardi 2009: 57), per conoscere fino in fondo il passato non basta concentrarsi sulle sue tracce visibili, ma è necessario guardare oltre, indagare, cioè, anche quei contenuti che sono andati perduti, che non si sono depositati o ai quali è stato impedito di avere visibilità. Tutto ciò per dire che se pensiamo normalmente alla sociologia della memoria assumendo la memoria come ricordo e concentrandoci sulle sue tracce visibili, in realtà dobbiamo considerare che essa ha contemporaneamente a che fare con il ricordare e con il dimenticare; due attività complementari che non sempre sono però assunte con adeguato equilibrio nelle analisi sociologiche dei fenomeni di memoria. Si tratta quindi di pensare compiutamente a una *sociologia del ricordo e della dimenticanza*, rileggendo innanzitutto le tradizioni di studio della memoria alla luce di una rinnovata attenzione per le questioni legate all'oblio¹.

L'OBLIO NECESSARIO

Gli studi sulla memoria evidenziano una forma di oblio che è possibile definire come «necessario», una sorta di «operatore» della memoria» (Leccardi 2009: 57) generato dall'esigenza di gestire l'eccesso di informazioni che, altrimenti, schiaccerebbero la possibilità di elaborazione del pensiero e, in fondo, la capacità stessa di fare memoria. In letteratura troviamo ben rappresentata questa *necessità dell'oblio* nella storia di *Funes el memorioso*, una figura che è simbolicamente ripresa da molti studiosi della memoria. Il personaggio immaginato da Jorge Luis Borges (1944) suggerisce come sia praticamente impossibile poter comprendere, interpretare, pensare se ricordiamo ogni

¹ Riguardo all'uso dei termini oblio e dimenticanza, seguendo Weinrich (1997 trad. it.: 8) notiamo che «anche la lingua italiana presenta l'interessante fenomeno di procedere su due binari. Sul modello dell'antico francese ha infatti coniato le forme di *obliare* (raramente *obbliare*) e *oblio* (raramente *obblio*), entrambe appartenenti a un uso linguistico elevato e letterario. Il sostantivo *oblio* possiede anche [...] una posizione ben stabilita nel linguaggio scientifico. Di questa partecipa anche l'aggettivo *oblioso*, mentre le forme *oblito* e *oblivione*, entrambe presenti in Dante, sono divenute desuete nel linguaggio moderno. Accanto alla famiglia semantica di *oblio/obliare*, il termine *dimenticare* è diventato da tempo di uso comune».

dettaglio della nostra vita per sempre: Funes, tratteggiato da Borges come «l'uomo che non dimentica», soffre, paradossalmente, di una memoria ingombrante, eccessiva e illimitata che, contemporaneamente, soffre della stessa impossibilità di ricordare, inteso nel senso attivo del termine; soffre, cioè, dell'impossibilità di operare quella selezione necessaria delle informazioni e dei vissuti e di accedere a quei momenti di riconoscimento del passato che alimentano, nel soggetto, il senso della *durata* della propria identità, la capacità di interpretazione della realtà e la possibilità di fare dei ricordi un racconto dotato di senso.

La centralità del principio di selezione è spiegata da Karl Mannheim nel suo saggio dedicato al «problema delle generazioni» (1928), riferendosi all'importanza della selezione del patrimonio culturale e alla «necessaria capacità di dimenticare» (*Ivi* trad. it: 57) che si opera nel passaggio da una generazione a quella successiva, con il conseguente rinnovamento culturale che essa produce. Come scrive:

l'emergere di uomini nuovi comporta sì una perdita di beni accumulati, ma crea anche la necessità inconsapevole di una nuova selezione, di una revisione nel campo del presente; ci insegna a dimenticare ciò di cui non abbiamo più bisogno, a desiderare ciò che non è stato ancora ottenuto (*Ibidem*).

L'oblio necessario a cui Mannheim fa riferimento in maniera magistrale è diventato oggi particolarmente evidente, disegnando nuove urgenze in quella che si può definire la società dell'iper-informazione. Su questo si è soffermato Harald Weinrich, che dedica il capitolo finale del suo libro *Lete. Arte e critica dell'oblio* al valore dell'oblio nel lavoro scientifico del mondo di oggi: descrive l'oblio come il risultato di una competenza guidata dalla ragione che difende chi svolge un lavoro intellettuale dall'eccesso di informazioni che le biblioteche, gli archivi, le istituzioni culturali in genere, e soprattutto la rete, mettono a disposizione di tutti. Nelle parole di Weinrich (1997 trad. it.: 296-297):

Centinaia di migliaia di ricercatori producono infatti milioni di libri, saggi, articoli e dati di altro genere, che superano ampiamente la capacità di vaglio di ogni singolo individuo. [...]. La ricerca scientifica, infatti, oggi non può più essere praticata senza una precisa componente di oblio. [...]. Ora, come individuare tra le molte e troppe informazioni che le nostre biblioteche e i nostri centri di documentazione sfornano a richiesta su quasi ogni argomento, quelle poche o addirittura pochissime informazioni che veramente fanno avanzare il pensiero? Con l'arte dell'oblio, che ogni ricercatore scientifico dovrebbe essere in grado di dominare, se non vuole che la sua attività scientifica venga paralizzata da un'iper-informazione cronica.

La ricerca scientifica impone dunque oggi una delicata opera di scelta che pone il ricercatore di fronte a una grande responsabilità, perché ciò che egli sceglie di usare, ciò che «salva» nel mare dell'informazione sempre in crescita, lo consegna a sua volta agli archivi, e quindi alla storia e alle memorie disciplinari per usi successivi. Questa necessaria e faticosa opera di selezione delle informazioni non interessa però soltanto il lavoro scientifico, ma coinvolge quotidianamente, nell'attuale società dell'informazione digitale, ogni individuo che, impegnato nelle svariate attività che lo coinvolgono, agisce secondo una costante opera di orientamento e di scelta entro il flusso inarrestabile di dati e informazioni. Questa situazione fa sì che le abilità individuali che più contano oggi riguardino proprio le capacità di interpretazione, di scelta e di selezione dei contenuti messi a disposizione, nonché la corrispettiva capacità di sapersi liberare di tutte quelle informazioni che sono invece superflue. Siamo quindi tutti sempre interessati da forme di «oblio necessario», funzionale alla vita sociale, che a un'attenta analisi presenta però diverse declinazioni.

Aleida Assman (2016 trad. it.: 39-71), in una recente riflessione sulle forme del dimenticare, fornisce una tripartizione di questo oblio necessario, distinguendolo in: *automatico* (ovvero un dimenticare silenzioso dettato, da un lato, dall'oblio sociale governato dal bioritmo delle generazioni – come prima lo abbiamo visto indicato da Mannheim – e, dall'altro lato, dallo smaltimento materiale di prodotti seriali, come gli oggetti tecnologici, che rispondono a un principio di sostituzione e di revisione come parte integrante dell'evoluzione tecnico-scientifica e del consumismo entro cui essa si inserisce); *conservativo* (è il dimenticare che in qualche modo protegge dal dimenticare automatico: troviamo l'esempio nelle attività del collezionismo, delle biblioteche, degli archivi o dei musei che, appunto, «conservano» quello che la società dimentica o mette in disparte); *selettivo* (ovvero il dimenticare

funzionale all'organizzazione di ogni memoria, come hanno ben spiegato tutti gli studiosi dei fenomeni mnestici ai quali ci riferiremo nel corso di questa riflessione). Con sfumature diverse, queste tre forme del dimenticare si costituiscono, quindi, come strumento di riduzione della complessità materiale e svolgono la funzione di filtro mentale di fronte alla molteplicità di dati, informazioni e stimoli che sempre più sono a disposizione dell'individuo.

Ora, il significato dell'oblio non riguarda però soltanto questo «oblio necessario» volto a proteggere l'individuo dalla sovrabbondanza di informazioni e di ricordi e a garantire il mutamento nella trasmissione generazionale dei prodotti culturali. In realtà, l'oblio disegna un campo *polisemico*, rimanda cioè a una pluralità di significati e di situazioni. Per questo, identificarlo e interrogarsi su di esso non è semplice. I grandi pensatori della memoria – primi fra tutti, Yosef H. Yerushalmi, Paul Ricoeur, Tzevetan Todorov, Avishai Margalit – evidenziano come, se vi sono processi «naturali» di oblio legati alla necessaria selettività della memoria, essi vanno tenuti distinti dai tentativi politici di occultare parti del passato e di impedire di ricordare «in altri modi». I ricordi collettivi, infatti, sono perlopiù politici, parziali, interessati, e proprio questo rende necessario soffermarsi sul dimenticare, oltre che sul ricordare; è necessario cioè assumere che la dimenticanza, così come il ricordo, ha determinanti sociali, segue percorsi carichi di implicazioni identitarie, politiche e culturali e può pertanto trovarsi al centro di conflitti e di negoziazioni. Come spiega Jedlowski (2016), la memoria (intesa nella sua forma del ricordare, così come in quella del dimenticare) è frutto di precise *intenzioni*, ovvero di una specifica attenzione con cui il soggetto si dispone di fronte ai contenuti del passato:

Ricordarsi o, all'inverso, rifiutarsi di ricordare possono corrispondere a intenzioni. Certo, per molti versi alla memoria e all'oblio non si comanda: che ricordiamo e dimentichiamo qualcosa sfugge spesso alle intenzioni. [...] La vita collettiva conosce fenomeni analoghi. Vi sono fenomeni mnestici di carattere in-intenzionale, ma anche processi le cui intenzioni giocano un ruolo. Perché l'oblio può essere incentivato, e la memoria può essere esercitata. Istituzioni, riti, monumenti, lapidi, programmi educativi e narrazioni: sono forme della volontà di un gruppo di ricordare qualcosa e di continuare a farlo. Così come censure, silenzi, cancellazioni, omissioni o manipolazioni deliberate delle tracce sono forme dell'intenzione di dimenticare o di far dimenticare (*Ivi*: 11).

Nella sociologia della memoria, però, la questione dell'oblio è perlopiù rimasta ai margini². E ciò soprattutto perché riguardo al ricordare e al dimenticare si è generalmente affermato un assoluto etico che attrae molto consenso: è riconosciuto come *morale* ricordarsi e come *immorale* dimenticare. Così, risulta facile osservare come *a favore* della memoria e *contro* l'oblio si sviluppa una mobilitazione ampia, sia negli studi scientifici, sia nella vita civile. Riconoscere alla memoria un *dovere etico* e, dall'altro lato, interpretare l'oblio esclusivamente come una *mancaza colpevole* conferma una lettura semplicistica del rapporto memoria/oblio che oppone in maniera a-problematica la *buona memoria* contro il *cattivo oblio*. L'oblio viene dunque solitamente, ed esclusivamente, caricato di negatività, e questo può rappresentare un limite negli studi sui fenomeni di memoria. La lettura univoca dell'oblio la possiamo notare anche se ci soffermiamo a riflettere sulla realtà che viviamo ogni giorno e sulle rappresentazioni che accompagnano le nostre relazioni sociali quotidiane: possiamo notare infatti come l'oblio sia rappresentato negativamente, e viene semplicisticamente tratteggiato come la faccia cattiva, e quindi da evitare, della memoria. Le parole che associamo all'oblio nel linguaggio quotidiano indicano difatti una prevalenza di termini come «vuoto», «perdita», «distruzione», «cancellazione»; si tratta di termini che rimandano tutti a un'idea di oblio come cancellazione irreversibile delle tracce. Inoltre, il colore che più comunemente immaginiamo associato all'oblio è il grigio, un colore che rinvia alle ceneri, alla polvere, ai deserti o a territori abbandonati (Cfr. Haas 2014). È chiaro che queste

² A questo proposito, Assman (2016 trad. it.: 10), ragionando sulla tendenza a opporre il ricordare al dimenticare fa osservare che, mentre alla prima facoltà è stata dedicata molta attenzione, «il dimenticare è rimasto in secondo piano. Dunque – si domanda – è costruendo culture della memoria e indagando memorie individuali e collettive che abbiamo dimenticato il dimenticare?». Certamente non lo abbiamo dimenticato, basti pensare che, a partire soprattutto dagli anni a cavallo tra il decennio 1990 e il 2000, diversi studi sulla memoria mostrano un'attenzione specifica per il dimenticare (Cfr. in particolare, Eco 1988; Rossi 1991; Weinrich 1997; Augé 1998; Yerushalmi *et Alii*. 1998; Ricoeur 2000; Connerton 2008; Assmann 2016), nonostante ciò, i processi del dimenticare continuano ancora oggi a essere considerati in maniera marginale nello studio dei fenomeni di memoria, mancando di considerare che l'oblio non riguarda solo, come vedremo in questo articolo, la selezione del passato, ma intrattiene al contrario una relazione dialettica complessa con il ricordare.

rappresentazioni quotidiane dell'oblio radicalizzano l'idea della negatività di cui esso, per alcuni versi, è certamente portatore, ma ne disegnano di conseguenza un'immagine riduttiva.

Il merito di avere tracciato una linea di demarcazione in questa visione riduttiva dell'oblio va innanzitutto a Sigmund Freud, che con la sua scoperta dell'*Inconscio* ha sottolineato l'esistenza di ricordi nascosti che possono essere recuperati e gestiti dal soggetto: tutto ciò che per il soggetto è spiacevole, traumatico, imbarazzante viene dimenticato in una sorta di «fuga dal dispiacere» che Freud denomina esattamente *rimozione*. Come scrive, a esempio, nel saggio *Ricordare, ripetere e rielaborare*, riferendosi alla pratica psicoanalitica:

Sappiamo dunque che l'analizzato ripete invece di ricordare, che ripete sotto le condizioni impostegli dalla resistenza; ma ci possiamo ora chiedere che cosa propriamente egli ripete o mette in atto? La risposta è questa: egli ripete tutto ciò che, provenendo dalle fonti di quanto in lui vi è di rimosso, si è già imposto alla sua personalità manifesta: le sue inibizioni, i suoi atteggiamenti inservibili, i tratti patologici del suo carattere [...]. La sua malattia non va trattata come una faccenda del passato, ma come una forza che agisce nel presente (Freud 1914 trad. it.: 3).

La grande intuizione di Freud consiste dunque nel supporre che ciò che è rimosso, ciò che sembrerebbe dimenticato, non scompare definitivamente, ma continua, allo stato inconscio, a lavorare e ad agire nella vita psichica del soggetto. Questo passato opprimente e doloroso può però essere richiamato alla coscienza al fine di poter essere superato³.

Dopo Freud, anche le tradizioni classiche di pensiero che si sono soffermate sullo studio dei processi di memoria hanno indicato – anche se in maniera discontinua e, a volte, non troppo esplicita – il ruolo complesso che l'oblio assume nella vita mnestica collettiva, chiarendo così come l'oblio si intrecci in molti modi con gli atti di memoria e non riguardi soltanto la perdita di informazioni o la cancellazione delle tracce. Al contrario, è possibile parlare di un oblio «costruttore» di memorie, che può anche rivelarsi capace di concorrere in maniera critica al lavoro mnestico entro le maglie che ci riconnettono al tempo, quindi tra recupero del passato, attenzione al presente e aspettativa del futuro.

SULLE TRACCE DELL'OBLIO NEI PARADIGMI DELLA MEMORIA

Per rintracciare i percorsi dell'oblio negli studi della memoria, è utile distinguere tra i diversi approcci che in essi si sono sviluppati. A tal fine, riprendiamo la classificazione proposta da Marie-Claire Lavabre (2007), che distingue tra il paradigma dei *quadri sociali della memoria*, quello dei *luoghi della memoria* e quello del *lavoro della memoria*; a essi aggiungiamo un quarto paradigma che chiameremo *critico-emancipativo*. Chiaramente, questi paradigmi, pur avendo sviluppi diversi e pur radicandosi in discipline differenti, coesistono e si intersecano quando si studiano i fenomeni di memoria; li ripercorriamo però singolarmente – seguendo l'ordine cronologico della loro formulazione – per provare a capire il ruolo che l'oblio ricopre in ciascuno di essi. Maggiore attenzione sarà dedicata al paradigma del *lavoro della memoria* e a quello *critico-emancipativo* in quanto, in essi, la relazione tra ricordo e dimenticanza è affrontata in maniera esplicita e più compiutamente orientata al futuro.

Il paradigma dei quadri sociali della memoria

Il primo paradigma è quello dei *quadri sociali della memoria*: ha origine nella sociologia della memoria di Maurice Halbwachs (1925; 1950) ed è orientato a rilevare le condizioni e le determinanti sociali dell'evocazione dei ricordi. I *quadri sociali della memoria* corrispondono ai riferimenti (o ai ricordi dominanti) posti nella società, come sono a esempio i luoghi, gli spazi e i tempi condivisi con i gruppi ai quali il soggetto appartiene nel corso della

³ L'importanza della prospettiva psicoanalitica avviata da Freud per l'interpretazione dei rapporti tra il ricordare e il dimenticare è ben spiegata da Ricoeur e costituisce un punto centrale nell'ambito del paradigma del *lavoro della memoria* che egli elabora (cfr. par. *infra*).

sua vita: «Questo insieme di rappresentazioni stabili e dominanti ci consente in effetti di ricordare a volontà gli eventi essenziali del nostro passato» (Halbwachs 1925 trad. it.: 81). Introducendo la nozione di «quadri sociali», Halbwachs sottolinea i criteri di selezione della memoria: sono questi «quadri sociali» che organizzano il reciproco innestarsi di ricordo e di oblio nell'ambito della *selezione* del passato che sempre compie ogni processo di ricostruzione della memoria, a partire «dalle regole della società del presente» (*Ivi*: 37):

Così, – scrive Halbwachs (*Ivi*: 90) – il *quadro* che noi ricostruiamo del passato ci dà un'immagine del passato più conforme alla realtà. Ma, in un altro senso, siccome questa immagine dovrebbe riprodurre l'antica percezione, essa risulta inesatta: è nello stesso tempo incompleta, poiché i tratti spiacevoli si sono cancellati o attenuati, e sovraccarica, poiché dei tratti nuovi che noi non sottolineavamo prima si sono aggiunti. [...]. La società [...] ci invita a dimenticare le asperità della concorrenza così come i rigori delle norme del passato.

La selezione che governa i processi di ricostruzione della memoria induce quindi a dimenticare i tratti spiacevoli o che non si accordano con i bisogni attuali e con la posizione che il soggetto occupa nella società del presente. Negli sviluppi della sua teoria della memoria collettiva, Halbwachs non si è però specificatamente soffermato sui processi del dimenticare e sulla visione del futuro. Su questi aspetti ha posto invece attenzione Roger Bastide, il quale, riprendendo e applicando empiricamente il modello della memoria collettiva di Halbwachs (1950), introduce in maniera convincente la questione dell'oblio, che indica come problema dei «vuoti della memoria collettiva».

Partendo dalle sue ricerche sui miti e sui riti di origine africana ancora presenti, benché trasformati e riadattati, nelle comunità di discendenti degli antichi schiavi in Brasile, Bastide (1960; 1970) affianca al principio della *selezione* delle memorie, un principio di *sostituzione* di contenuti culturali. Nella ricerca sulle memorie collettive afro-brasiliane, svolta negli anni Sessanta tra le comunità dei discendenti degli ex-schiavi in Brasile, Bastide giunge alla definizione di un'idea di memoria come *bricolage*⁴, che risulta governata da quello che chiama «principio di *coupure*» (Bastide 1955); a questa idea di memoria, lega una forma di oblio che possiamo qualificare come «generativo» e che egli descrive come «vuoto-pieno». Nella sua idea, se nell'incontro tra culture differenti la marginalità sociale degli individui non si trasforma in marginalità psicologica è proprio grazie all'operazione concettuale rappresentata dal «principio di *coupure*» che permette all'individuo, privato di un'unica identità, di vivere simultaneamente e senza particolari drammi due diversi mondi. Più esattamente, non è l'individuo che è «tagliato» in due, ma è egli che ritaglia la realtà in più ambiti entro i quali realizza differenti forme di partecipazione che vengono vissute come non contraddittorie. Come spiega Bastide (*Ivi*: 9): «L'afrobrasiliiano sfugge attraverso il principio di *coupure* alla disgrazia della marginalità. Ciò che a volte viene denunciato come duplicità del Nero è il segno della sua più grande sincerità; se egli gioca entro due quadri, è perché ci sono due quadri». È in questo senso che l'afrobrasiliiano «si rende conto di tutti questi buchi che si sono scavati e lentamente ampliati nel mito e si sforza di colmarli. Ma poiché ha cambiato luogo, egli non può colmarli che con elementi nuovi, eterogenei rispetto alla cultura africana, presi in prestito dalla società occidentale nella quale vive» (Bastide 1960: 359). Questo «pieno di un'assenza» ha un senso per il gruppo, il quale, nei termini di un lavoro di *bricolage*, si impegna a organizzare una nuova configurazione memoriale, portatrice innanzitutto di futuro dal punto di vista degli interessi e delle aspirazioni del gruppo, generati dalla società in cui si trova a vivere. Mettendo in evidenza lo spazio creativo che questi «vuoti» generano, Bastide traccia una forma di oblio che va oltre la perdita del ricordo, divenendo una componente dei processi di costruzione della memoria.

Tracciata nel contesto dell'incontro tra culture differenti, la teoria della memoria come *bricolage* offre prospettive interessanti per leggere, oggi, i fenomeni di sradicamento che pongono il migrante in rottura con il proprio mondo abituale e che lo spingono a riconfigurare un'identità divenuta problematica, in vista della costruzione, nel-

⁴ Ragionando intorno ai culti delle religioni sincretiche, Bastide pensa a una sorta di «creazione» attraverso il *bricolage*. Seguendo Lévi-Strauss, osserva come il carattere del pensiero mitico, come anche, sul piano pratico, del *bricolage*, è di elaborare degli insiemi strutturati mettendoli in relazione non direttamente con altri insiemi strutturati, bensì facendo uso di residui e tracce di specifici avvenimenti, più esattamente di ricordi staccati da ogni cronologia. Il *bricolage* mette dunque in gioco la memoria in un lavoro di riorganizzazione. Tuttavia, l'operazione del *bricolage* né «estende», né «rinnova» quello che viene preso dal passato; «si limita a ottenere il gruppo dalle sue trasformazioni» (Bastide 1970a, trad. it.: 68).

la società di accoglienza, di un'immagine di sé che sia globalmente soddisfacente. L'opera di Bastide è, difatti, una delle prime ad avere offerto interessanti spunti teorici e metodologici per analizzare il ruolo della memoria nell'incessante confronto con l'Altro, con l'altrove e con le relative memorie a cui ci pongono oggi gli intensi fenomeni di mobilità, rappresentati in particolare dalle migrazioni internazionali⁵. Il loro studio non può fare a meno di comprendere, oltre che le condizioni e le relazioni che si stabiliscono nelle società di arrivo, anche il ruolo che il passato ricopre nella definizione delle nuove identità, alla luce di un fine gioco di rimandi tra oblio e memoria che investe, da un lato, il difficile passato dei soggetti migranti, anche riguardo al viaggio migratorio (cfr. Massari 2017), e, dall'altro lato, il passato controverso dei Paesi di arrivo – come accade oggi per molti paesi europei, tra cui l'Italia – che, molto spesso, da Paesi con un passato da colonizzatori e, dunque, con una memoria coloniale non ancora adeguatamente elaborata (per il caso dell'Italia, cfr. Jedlowski 2009), sono divenuti luoghi di arrivo di migranti provenienti proprio dalle ex-colonie.

Il paradigma critico-emancipativo

Il paradigma *critico-emancipativo* lo riconduciamo alla tradizione della scuola di Francoforte, e particolarmente alla teoria della conoscenza del passato sviluppata da Walter Benjamin⁶, il quale guarda in maniera originale alle potenzialità critiche e propositive che la memoria conserva. Benjamin tratteggia un'operazione di conoscenza del passato che mira a cogliere la differenza che esiste tra il passato come è conosciuto *adesso, nel presente* e come invece è veramente stato *allora*, al fine di portare alla luce quei contenuti che sono stati nascosti e messi a tacere. Si tratta, in sostanza, di un recupero del *passato integrale*, in vista della possibilità di proporre nuove letture della realtà, come lo sono le letture proposte «in nome delle generazioni di vinti» (*Ivi*: 108), ovvero di tutti quei soggetti che sono stati esclusi dalle versioni ufficiali della storia e dal racconto dominante del passato (a riguardo, costituisce un esempio illuminante la conoscenza critica della storia, del sapere e dei rapporti di potere promossa dagli studi postcoloniali). In questo contesto, intendiamo l'«emancipazione» come una forma particolare di conoscenza di sé e della propria condizione, che si pone come costitutiva di un sapere che è, contemporaneamente, rilettura del passato e critica del presente, specificatamente volta a interrompere la chiusura su sé stesso di un presente che non propone altro che la sua ripetizione tragica e normativa, aprendo così al cambiamento concreto e all'avvenire.

Entro questo paradigma, l'oblio coincide con un'azione strumentale e politica di negazione e di occultamento che occorre svelare, aprendo la possibilità di «liberare» il passato per fare spazio a un altro presente. In Benjamin, l'approccio *critico-emancipativo* si condensa nell'*Eingedenken*, il termine che utilizza nelle *Tesi di filosofia della storia* (1955b) e che traduciamo in italiano con il termine *immemorare* (secondo la proposta di Marchesoni 2017)⁷. L'*Eingedenken* si qualifica infatti come una forma piuttosto atipica di ricordo, in cui la dialettica della restituzione tra passato e presente si realizza in qualcosa di più della pura ricostruzione descrittiva del passato; esso configura infatti la possibilità di tutelare il diritto che il passato ha sul presente, ovvero quello che si presenta agli occhi di Benjamin come un «futuro perduto» che attende di essere riattivato: facendo dell'*Eingedenken* il modello di una temporalità utopica che origina da un passato da salvare, Benjamin osserva che

⁵ Rampazi (2020: 135) fa giustamente osservare come lo studio del ruolo del passato nell'ambito dei fenomeni odierni di mobilità di individui e gruppi appartenenti a culture diverse implica oggi un confronto con nuove problematiche: «La connettività globale di massa, l'intensificarsi della mobilità, la transnazionalità del lavoro, la globalizzazione dei processi di distribuzione/consumo stanno progressivamente distaccando la vita delle persone dall'appartenenza *esclusiva* a una comunità di riferimento i cui confini territoriali sono anche cornici culturali. Questa tendenza pone numerosi interrogativi sul futuro delle differenze culturali».

⁶ Ricordiamo che nell'opera di Benjamin il tema della memoria è affrontato, oltre che dal punto di vista della comprensione storica (Benjamin 1955b), di cui qui discutiamo, anche in riferimento alla condizione dell'individuo nella società moderna e nella cultura di massa. Qui, il filo conduttore è il tema della perdita dell'esperienza correlata a un'idea di memoria come tradizione (Benjamin 1955a).

⁷ Per una discussione dettagliata del concetto di *Eingedenken* si rinvia a Stefano Marchesoni (2017: 7-27), il quale spiega anche come, prima di Benjamin, il merito di avere introdotto tale concetto nella filosofia del Novecento spetti a Ernst Bloch, che usa per la prima volta questo termine in *Spirito dell'utopia* (1918).

Nell'idea di felicità, in altre parole, vibra indissolubilmente l'idea di redenzione. Lo stesso vale per la rappresentazione del passato, che è il compito della storia. Il passato reca seco un indice temporale che lo rimanda alla redenzione. C'è un'intesa segreta fra le generazioni passate e la nostra. Noi siamo stati attesi sulla terra. A noi, come a ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una *debole* forza messianica, su cui il passato ha un diritto. Questa esigenza non si lascia soddisfare facilmente» (Benjamin 1955a trad. it.: 103).

Il passato racchiude in sé ciò che è stato sconfitto e dimenticato, e la forza dell'*Eingedenken* si ritrova esattamente nella sua capacità di riattivare questo carattere irredento del passato, di far leva su ciò che è rimasto inadempito nella storia per aprire prospettive sul futuro. Queste riflessioni di Benjamin trovano uno sviluppo interessante nel discorso sulle «memorie del futuro» di Paolo Jedlowski (2017). Intendendo le «memorie del futuro»⁸ come quei ricordi che si riferiscono agli orizzonti di attesa del passato, Jedlowski (*Ivi*: 73-76) specifica infatti che se la redenzione a cui Benjamin si riferisce riguarda essenzialmente il passato che parla del futuro degli oppressi e ne chiede il riscatto (la redenzione includerebbe qui, pertanto, una sorta di «riparazione» e di assunzione di «responsabilità»), il senso completo della domanda che il passato pone al presente si può estendere a tutti i «futuri passati», ovvero i futuri passati che interessano ciascun soggetto immerso nel fluire del tempo storico, così come del tempo quotidiano, con le proprie aspirazioni e i propri progetti, nei confronti dei quali ciascuno è chiamato a confrontarsi a un certo punto della propria storia; così intesa, la redenzione diventa anche una pratica quotidiana e di tutti, che si intesse di responsabilità e di speranza:

Che noi siamo stati attesi sulla terra, come Benjamin scrive, parla della responsabilità di rammentare ciò in cui abbiamo sperato. Che ogni generazione abbia ricevuto in dote una debole forza messianica significa che ogni generazione ha posseduto la capacità di sperare, e la possiede ancora: se ricordiamo le speranze di chi ci ha preceduto sulla terra, sperando a nostra volta ce ne facciamo eredi (*Ivi*: 75).

Oltre alla dimensione quotidiana dell'utopia che Jedlowski ricava dalla prospettiva di Benjamin, possiamo osservare come le immagini dialettiche di memoria che il paradigma *critico-emanipativo* disegna rivelano una grande attualità, in quanto sembrano offrirsi per leggere molti fenomeni odierni di memoria connessi a quelle forme di oblio che connotiamo negativamente, che viviamo come una minaccia e che si costituiscono come un'arma silenziosa e potente, utile alla conservazione del potere. Assman (2016 trad. it.: 73-85) qualifica queste forme di oblio come *repressivo* (quello funzionale ai regimi dittatoriali e di cui la letteratura ci restituisce un esempio illuminante nel *1984* di Georges Orwell) e *difensivo* (promosso dagli autori di violenze, che si nutre del silenzio quotidiano delle vittime come, anche, della società e che può essere contrastato solo in seguito a un forte cambiamento dei valori all'insegna dei diritti umani, come è a esempio accaduto a partire degli anni ottanta del Novecento con il progressivo sviluppo di nuove sensibilità nei confronti delle vittime di fenomeni storici come la *Shoah*, le forme di schiavitù, le dittature, il colonialismo). Il dimenticare *repressivo* e quello *difensivo* rimandano quindi a quei contenuti nascosti del passato più difficili da far emergere, perché si tratta di lavorare sulla cancellazione colpevole delle tracce. Si tratta di forme del dimenticare verso cui oggi (precisamente a partire dagli anni Ottanta) facciamo opera di memoria, soprattutto secondo la formula del «dovere della memoria», che le nostre società praticano all'insegna delle forme ufficiali e pedagogiche della memoria, nonché del valore riconosciuto al «testimone morale» (Margalit 2004 trad. it.: 123) e al suo compito speciale di svelare il male con cui è entrato in contatto.

Il paradigma dei luoghi della memoria

Il paradigma dei *luoghi della memoria* trae origine dall'opera dello storico Pierre Nora con il suo monumentale lavoro sui luoghi della memoria francese (Nora 1984-1992). Nell'ambito degli studi dei fenomeni di memoria si tratta, ancora oggi, della problematica dominante e comprende, nei suoi sviluppi, la genealogia delle rappresenta-

⁸ Nel modo in cui le intende Jedlowski, le «memorie del futuro» mettono contemporaneamente in gioco la temporalità sociale, storica e biografica: memoria del futuro è, in sostanza, il ricordo che compio, nel presente, di un futuro che ho immaginato in passato. Si tratta, dunque, di un confronto tra le attese di ieri e ciò che poi si è effettivamente realizzato.

zioni e dei simboli nei quali si cristallizzano le identità collettive (monumenti e siti storici, luoghi commemorativi, istituzioni della memoria, date e anniversari); comprende anche il racconto pubblico del passato e, in particolare, i suoi usi politici, come vengono soprattutto praticati attraverso le cosiddette «politiche della memoria».

Entro il paradigma dei *luoghi della memoria*, la questione dell'oblio emerge in relazione a ciò che del passato viene escluso, in quanto, come spiega Nora (1984: 7), in essi la memoria «è selettivamente incarnata»; emerge cioè un oblio che obbedisce a un principio di selezione e di interpretazione che, in larga misura, rivela un carattere politico/strumentale. Difatti, l'approccio dei *luoghi della memoria* studia ciò che sulla scena pubblica produce il racconto unificante e unificato del passato; forma le identità collettive e nazionali e riconduce quindi il discorso sulla memoria (e sulla storia) all'intero orizzonte culturale e simbolico che caratterizza la storia e la formazione di una data società. La stessa opera di Nora sui luoghi della memoria francese si esprime in questa direzione: essa prende infatti in esame le rappresentazioni condivise della storia della Nazione tenendo in disparte i ricordi dell'esperienza soggettiva e molti elementi del passato nazionale non tematizzati, tenuti ai margini del racconto storico: il colonialismo, per fare un esempio, non compare proprio perché non fa parte delle rappresentazioni storiche condivise e pubblicamente narrate.

Nell'ambito del paradigma dei *luoghi della memoria*, e, in esso, di una forma di oblio che obbedisce a un principio di selezione, possiamo interpretare il discorso inerente a una possibile memoria unificante dell'Europa. A partire dai primi anni 2000, all'insegna di un «dovere normativo dell'identità europea», sviluppato nel contesto di un'Europa assunta come storicamente depositaria e custode dei valori della democrazia, della libertà, della giustizia e della pace, si avvia un processo di «europeizzazione delle memorie nazionali» (Cfr. Gensburger, Lavabre 2012; Baldissara 2016; Sierp 2021): la *Shoah*, la Seconda guerra mondiale e le esperienze delle dittature del Novecento sono i temi che dominano questa idea di memoria europea unificante. Ora, questo percorso per la costruzione di una possibile memoria europea ripropone la questione dell'oblio nei termini di una selezione e di una marginalizzazione delle memorie spiacevoli e conflittuali, comunque non funzionali a creare senso di condivisione rispetto alla definizione di un passato che si vuole unificante per i diversi Paesi (anche in questo caso vale l'esempio della memoria del colonialismo che è tenuta in disparte). Un problema in tutto ciò – fa osservare Baldissara (2016: 20) – è che tutti gli interventi normativi a favore della costruzione di una memoria unificante alimentano probabilmente

L'idea che esista la *Verità* nella storia, cioè una versione ampiamente condivisa e inoppugnabile dei fatti storici in base alla quale stabilire e distribuire torti e ragioni. Mentre forse l'unico spazio di verità praticabile è dato dalla sistematica opera di delegittimazione delle interpretazioni strumentali a interessi particolari, primi tra tutti identitari, nazionali o transnazionali che siano (*Ibidem*).

A riguardo, nella sua idea di «memoria d'Europa» Gérard Namer (1993: 41-2) parla esattamente della necessità di «esplorare un nuovo settore della memoria collettiva: quello delle memorie *negative*», vale a dire le rimozioni e le forzature che hanno caratterizzato la costruzione delle memorie nel processo di fondazione delle identità nazionali europee nella fase sette-ottocentesca, sia in quella successiva di consolidamento di tali identità (Rampazi 2007: 91).

Come dimostra, quindi, il caso della memoria europea unificante, nel paradigma dei *luoghi della memoria* è il processo di selezione delle memorie funzionali alla comunità nazionale o sovranazionale che spinge nell'oblio oggetti ed eventi del passato: i processi del dimenticare vengono così posti al servizio del racconto storico ufficiale e dominante.

Nell'ambito del dibattito sui *luoghi della memoria* si è inoltre sviluppato negli ultimi tre decenni un confronto tra il «dovere di memoria», (formula prevalente tra gli attori politici e tra gli imprenditori della memoria, che sottolinea la necessità degli atti pubblici di celebrazione del passato, come le commemorazioni, la salvaguardia di siti storici e le date del ricordo), e gli «abusi della memoria» (Todorov 1995). La questione degli abusi della memoria è rilevante dal punto di vista di una riflessione sull'oblio perché mette a tema il fatto che *si può dimenticare per eccesso*, evidenziando così un rischio in cui possono incorrere le nostre società cariche di occasioni di ricordare.

Sull'eccesso di memoria che porta alla dimenticanza aveva riflettuto già molti anni fa Umberto Eco (1988) in un breve articolo intitolato *Piccola lezione sull'arte di dimenticare*. Eco parafrasava il titolo del celebre libro di Fran-

cis Yates *L'arte della memoria* (1966) per chiedersi se, insieme all'arte della memoria, esista anche un'arte dell'oblio. Concludeva dicendo che, se un'arte dell'oblio non è possibile, si può invece «dimenticare per interferenza e soprattutto per eccesso di informazioni» (Eco 1988: 2). L'abbondanza delle informazioni riguardo a uno stesso oggetto e le interferenze che si possono creare tra loro possono infatti produrre dimenticanze invece che favorire il processo del ricordo, perché a un certo punto non sappiamo quale informazione sia giusta. La dimenticanza per interferenza o eccesso è un fenomeno che non si verifica, quindi, per sottrazione (c'era qualcosa che poi scompare), ma per addizione (quando due o più informazioni si sovrappongono nel ricordo)⁹. Eco (*Ivi*: 3) scrive infatti che in questi casi «Non si dimentica per cancellazione ma per sovrapposizione, non producendo assenza ma moltiplicando le presenze. E questo spiega perché uno dei terrore dei mnemotecnici fosse di ricordare talmente da confondersi le idee e quindi praticamente dimenticare».

Sul piano sociale, la dimenticanza per interferenza e per eccesso tratteggiata da Eco la ritroviamo in riferimento alle «politiche della memoria», il cui sviluppo si colloca negli anni novanta del Novecento. A partire da questi anni, l'idea che «bisogna ricordare per non ripetere il passato» ha infatti ispirato uno sviluppo crescente di politiche della memoria, sia nei vari contesti nazionali che su un piano sovra-nazionale: si sono moltiplicati musei, memoriali, commemorazioni, leggi memoriali, monumenti e istituzioni incaricati di scrivere la storia, di onorare le vittime, di dire il bene e il male, in vista dell'obiettivo dichiarato di permettere ai cittadini e ai governanti di costruire società pacificate, responsabili e tolleranti. Però, se ci soffermiamo anche solo a osservare la realtà che ci circonda, le nostre città, la realtà internazionale, possiamo constatare come queste politiche di addomesticamento del passato, così come le abbiamo conosciute in questi anni, sollevano molte perplessità, in quanto non sembrano affatto avere raggiunto in pieno il loro obiettivo: a esempio, hanno favorito nuovi silenzi su ciò che accade oggi, non sono servite a contrastare la crescita dei populismi, delle azioni violente e discriminatorie, della negazione dei diritti, del prodursi di nuove guerre a cui continuiamo ad assistere in varie parti del mondo. Bisognerebbe riflessivamente chiedersi oggi, di fronte alle dimensioni preoccupanti che hanno raggiunto questi fenomeni, quanto sono servite le politiche della memoria, con il loro racconto del male del passato affinché esso non si produca «mai più». A questo interrogativo ha risposto di recente una ricerca svolta nel contesto francese. Studiando le origini e i contenuti delle politiche della memoria in Francia e rapportandole ai dati in crescita di atti violenti e discriminatori, nonché dei risultati elettorali dei partiti di estrema destra, Gensburger e Lefranc (2017) hanno infatti potuto constatare che «le politiche della memoria corrispondono troppo spesso a una politica dell'impotenza» (*Ivi*: 161).

La realtà che ci circonda suggerisce dunque che l'obiettivo delle politiche della memoria è troppo spesso disatteso; ciò, nonostante la loro ampia presenza, o probabilmente proprio a causa di questa presenza massiccia, nel senso che il fatto che esse sono così presenti e pronte a *parlare* ai cittadini non basta. Non si può cioè misurare il successo di una politica della memoria sulla base del successo mediatico e di pubblico. Questo perché bisogna considerare che la «partecipazione» non corrisponde esattamente alla «comprensione» del senso e del messaggio educativo che si intende veicolare. Sembra pertanto che gli imperativi attuali in tema di memoria siano destinati a rimanere sostanzialmente muti, nel senso che il «dovere di memoria» (il non dimenticare ciò che è accaduto) non riesce ad amalgamarsi efficacemente con l'intenzione della «lezione del passato», dell'imperativo del «mai più» e della contemporanea formazione di una coscienza civile critica, aperta e tollerante. Ciò è particolarmente vero se consideriamo che il sociale non agisce in maniera deterministica, in quanto ciascun individuo vive mondi molteplici a cui conseguono differenti spinte di lettura della realtà, per cui il determinismo che sembra governare le politiche della memoria, in una direzione che va dalle rappresentazioni del passato che esse mettono in scena alla costruzione morale degli individui e delle collettività, risulta inefficace.

Parlando di politiche della memoria, la dimenticanza non riguarda dunque soltanto gli eventi e i pezzi di passato che sono stati scartati e che non sono quindi inclusi nella memoria rappresentata pubblicamente, ma riguarda anche il messaggio educativo, i valori e la lezione che dal passato si intende trarre.

⁹ A riguardo, Eco (1988: 3) fa curiosamente un esempio personale riferendosi alla sua conoscenza del termine inglese *strawberry*: racconta che, essendosi confuso la prima volta sulla sua traduzione tra mora, mirtillo e fragola, e avendo ricevuto l'informazione esatta, da allora ricorda sempre insieme sia l'errore che la correzione, senza ricordare quale sia l'uno e quale sia l'altra.

Il paradigma del lavoro della memoria

L'ultimo paradigma, quello del *lavoro della memoria* (con un'espressione che richiama chiaramente la psicoanalisi) rimanda al nome del filosofo Paul Ricoeur, con opere che si collocano soprattutto tra la fine degli anni 90 e l'inizio dei 2000¹⁰. Il *lavoro della memoria* si configura come una prospettiva centrale nel pensiero di Ricoeur, e la sua portata dipende da una sorta di solido accordo che traccia tra storia, filosofia e psicoanalisi. Basandosi principalmente sui saggi di Freud *Ricordare, ripetere e rielaborare* (1914) e *Lutto e melanconia* (1917), Ricoeur trae dalla psicoanalisi tre importanti lezioni. Riferendosi al primo testo, Ricoeur scrive:

La prima lezione della psicoanalisi consiste qui nel fatto che il trauma rimane anche quando è inaccessibile, indisponibile. Al suo posto nascono fenomeni di sostituzione, sintomi, che mascherano il ritorno del rimosso sotto guise diverse, offerte alla decifrazione condotta in comune dal paziente e dall'analista. La seconda lezione consiste nel fatto che, in circostanze particolari, interi lembi del passato reputati dimenticati e perduti possono ritornare. La psicoanalisi, così, è per il filosofo il più fidato alleato a favore della tesi dell'indimenticabile. Fu questa una delle convinzioni più salde di Freud, che il passato provato è indistruttibile (Ricoeur 2000, trad. it.: 632-633).

La terza lezione Ricoeur la trae da *Lutto e melanconia* e ne indica la continuità con la seconda lezione:

quella che abbiamo appena chiamato la seconda lezione della psicoanalisi, e cioè la credenza nell'indistruttibilità del passato provato, non procede senza una terza lezione [...]: la rielaborazione, in cui consiste il lavoro di rimemorazione, non va senza il lavoro del lutto attraverso il quale ci distacciamo dagli oggetti perduti dell'amore e dell'odio. Questa integrazione della perdita alla prova della rimemorazione è di una considerevole significanza per tutte le trasposizioni metaforiche degli insegnamenti della psicoanalisi al di fuori della sua sfera di operazione (*Ivi*: 634).

In modo sintetico possiamo affermare che, nel *lavoro della memoria*, Ricoeur ripropone in chiave storica, sociale e filosofica l'idea generale dell'«incorporazione del passato nel presente» che ricava dalla prospettiva freudiana.

Il paradigma del *lavoro della memoria* elaborato da Ricoeur consente, rispetto a quelli su cui ci siamo prima soffermati, una riflessione più approfondita sull'oblio, il quale, colto anche nella prospettiva del futuro, va oltre i principi della *selezione* o dell'*occultamento* del passato che, abbiamo visto, guidano principalmente i processi dell'oblio negli altri modelli.

In senso ampio, nel *lavoro della memoria* delineato da Ricoeur, il dimenticare può essere qualificato come *terapeutico*. Si tratta di una forma di dimenticare che, come spiega Assman (2016: 97-101) si connota positivamente: esso può costituirsi come diretta conseguenza di un trauma ma viene elaborato nella prospettiva del futuro, rivelandosi capace di generare nuove interpretazioni e nuovi orizzonti di attese. Il dimenticare terapeutico è orientato alla conciliazione, all'integrazione sociale e al superamento di una storia di violenza vissuta in comune da vittima e colpevole, passando a esempio attraverso dei processi pubblici; è, anche, la forma del dimenticare che lega la memoria alle forme istituzionali della giustizia, nel senso che il passato doloroso deve poter essere raccontato e riconosciuto prima di poterselo lasciare alle spalle e andare oltre. In questa forma del dimenticare, l'intreccio tra memoria e oblio chiama in causa due fasi distinte:

La prima fase qui è il ricordare nel senso di confrontarsi con il passato, di rielaborarlo, in un processo che mira al riconoscimento, alla comune appropriazione e – cosa importante – al ricollocamento di questa storia nel patrimonio della coscienza della società. Nella seconda fase, il termine dimenticare va inteso come sdrammatizzazione, superamento e distanziamento nel senso della pace sociale e di un nuovo inizio costruttivo (*Ivi*: 98).

Guardando all'oblio soprattutto in questa prospettiva, Ricoeur rielabora una gran quantità di posizioni e di autori di diversa formazione per sviluppare un'argomentazione molto articolata e complessa che indaga esplicitamente il posto che l'oblio occupa nel *lavoro della memoria*, e lo fa ragionando sulla *qualità* dei legami profondi che

¹⁰ Vanno in particolare in questa direzione i volumi *Sé come un altro* (1990); *La storia, la memoria, l'oblio* (2000); *Percorsi del riconoscimento* (2004).

si stabiliscono tra il ricordare e il dimenticare. Più esattamente, Ricoeur sembra trovare la formulazione precisa del problema evidenziando «il dovere della memoria» e la «necessità dell'oblio». In tutta la sua trattazione, quello che chiama «il potere di fare memoria» (Ricoeur 2000 trad. it.: 494) è difatti intessuto della capacità di rimemorazione e di oblio.

«Il potere di fare memoria» – che Ricoeur indica come uno dei poteri dell'individuo, «quale il poter parlare, poter agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore» (*Ibidem*) – si costituisce come una dimensione fondamentale dell'essere umano e della costruzione narrativa della propria identità. Esso non riguarda soltanto uno sguardo retrospettivo, non guarda cioè solo al passato, ma accosta a un'«archeologia della memoria», dei suoi usi e dei suoi abusi (questioni che riprende dalle tante altre prospettive di studio sulla memoria, tra cui quelle di cui abbiamo prima discusso), il progetto di una «memoria felice»: una memoria riconciliata e pacificata, che può essere riscoperta nel vincolo indissolubile che ha con l'oblio:

Innanzitutto, e globalmente, l'oblio è sentito come un attentato all'affidabilità della memoria. Un attentato, una debolezza, una lacuna. La memoria, a questo proposito, si definisce essa stessa, per lo meno in prima istanza, come una lotta contro l'oblio. [...]. Ma nello stesso tempo e nella stessa movenza spontanea, noi scarteremo lo spettro di una memoria che non dimenticasse niente. La riteniamo persino mostruosa. [...]. Ci sarebbe, dunque, una misura nell'uso della memoria umana, un 'niente di troppo', secondo una formula della saggezza antica? L'oblio, allora, non sarebbe sotto tutti i riguardi un nemico della memoria, e la memoria dovrebbe, forse, negoziare con l'oblio per trovare, a tastoni, la giusta misura del suo equilibrio con esso (*Ivi*: 590-591).

A Ricoeur appare dunque chiaro che a un oblio da condannare in quanto disfunzione patologica, è necessario accostare un oblio che è condizione stessa della possibilità di ricordare. Egli disegna così, in questa seconda accezione, una memoria che, nel delicato equilibrio tra ricordo e dimenticanza, sia in grado di riequilibrare gli scarti del passato, di pagarne i debiti insoluti, di rimediare le colpe e, se possibile, di aprirsi all'esperienza difficile, ma che, sostiene, non è impossibile, del perdono. Il discorso sul perdono è centrale in Ricoeur, perché il perdono può avere un grande potere che si ritrova nella sua capacità di porsi come rivoluzionario e rigenerativo all'interno delle relazioni sociali. Ricoeur, in questo senso, offre una lettura della memoria come di un debito contratto, in cui si manifesta tutta la carica eversiva e utopica di un perdono che «può guarire» (secondo un senso che va al di là dell'originario ambito religioso); si tratta di un perdono che si pone a un livello che possiamo definire politico, che permette di riaprire in modo nuovo il passato sul futuro e di creare possibilità di intesa inaspettate tra le parti. Riguardo a passati violenti, a esempio, solo attraverso la memoria della sofferenza da parte della vittima e l'assunzione di responsabilità da parte del colpevole si apre la possibilità di una memoria pacificata, in cui lo scambio delle memorie è presupposto di una lettura plurale degli eventi che tenta di «raccontare altrimenti», rimeditando sul passato per offrire il suo senso a sempre ulteriori interpretazioni.

Per questo – sostiene Ricoeur (*Ivi*: 714-716) discutendo la riflessione sull'arte dell'oblio di Weinrich (1997) – all'arte della memoria è necessario accostare un'arte dell'oblio, intendendola precisamente come capacità del soggetto di padroneggiare l'oblio, di operare quel necessario distacco dall'eccessivo, e anche tormentato, attaccamento a sé e alla consapevolezza del proprio limite. La relazione tra oblio e memoria posta da Ricoeur si fa più chiara se consideriamo la sua idea di uomo *fallibile*, ovvero di un uomo che ha dei limiti e che può commettere errori, ma l'uomo *fallibile* – osserva – è anche un uomo *capace* (Ricoeur 2004 trad. it.: 107-126), capace di vivere bene non solo nell'ambito delle relazioni interpersonali, ma anche all'interno di «istituzioni giuste» (1990 trad. it.: 290): l'uomo *fallibile* è quindi un uomo *capace* di affrontare continue rinascite, di intessere uno scambio attivo di memorie, di ritessere legami dilaniati dalla storia per sanare i debiti del passato e farne emergere il carico di speranza; l'impegno etico e politico è quindi possibile ed è doveroso. Posto in un atteggiamento di fiducia nei confronti dell'Altro, questo uomo *capace* è il presupposto per la particolare idea di oblio che Ricoeur (2000 trad. it.: 710) chiama «di riserva» e che pone in opposizione all'oblio «di cancellazione».

Per entrare nel merito del discorso di Ricoeur è però necessario sottolineare, a questo punto, come il rapporto con l'Altro risulti centrale nella sua idea di *lavoro della memoria*. Si tratta di un rapporto delicato, in tensione, da

intendersi come uno spazio che può riempirsi di dialogo, di riconoscimento oppure di lotte e conflitti¹¹. Il rapporto con l'*Altro* che la memoria mette in gioco risponde all'idea che troviamo sintetizzata nella formula del «pensare Sé come un Altro» (Ricoeur 1990) e che torna qui molto utile nel discorso sull'oblio.

Per Ricoeur, il compito del soggetto consiste nel riconoscere in *sé* le molteplici tracce dell'*altro*. Lo stesso «come» del titolo del suo libro *Sé come un altro* ha una valenza che non è comparativa (il *Sé* che si confronta con l'*Altro*), ma ha una valenza esplicativa, nel senso che il *Sé* guarda a *sé* stesso «in quanto» altro. In questo modo, si giunge a un modo di pensare l'identità e il soggetto non più in termini di *auto-determinazione* – come deriva dall'impostazione cartesiana – bensì di *etero-determinazione*: l'identità, cioè, risulta in tal senso da un percorso interpretativo che il soggetto compie nel mondo dei segni dell'*Altro* (come il linguaggio, le istituzioni, la morale o il *tu* delle relazioni interpersonali). Si tratta di una forma di conquista o di ri-appropriazione di *sé*, in cui si mette in gioco l'*alterità* al livello più profondo del processo di costituzione del *sé*; si apre in questo modo un cammino di consapevolezza alimentato dai tanti *altri* che compongono il nostro intorno sociale, di adesso come del passato. L'identità del soggetto è così il risultato della dialettica incessante tra il *Sé* e l'*Altro*: conoscere *sé* stesso per l'essere umano implica sempre, e in maniera costitutiva, un riconoscersi attraverso la mediazione dell'*alterità*, nei vari volti in cui si manifesta.

Proprio in questa dialettica incessante tra *Sé* e l'*Altro* trova spazio il *lavoro della memoria*, e il dimenticare assume per Ricoeur, in questo contesto, esattamente la condizione di poter fare spazio all'*Altro* per ricordare insieme in altro modo.

Nel libro *La storia, la memoria, l'oblio* le pagine che Ricoeur dedica all'oblio non sono molte, ma in esse ne propone un'analisi magistrale perché ne indaga il senso guardando a un'ampia serie di implicazioni (Ricoeur 2000 trad. it: 589-646). Tra queste, la parte della trattazione che risulta più utile al nostro discorso è quella che riguarda, come accennavo prima, l'oblio «di riserva», ovvero una forma di oblio che non corrisponde alla cancellazione delle tracce del passato (come accade per l'oblio «di cancellazione», che in quanto tale impedisce il *lavoro della memoria*), ma che le conserva a uno stato latente, permettendo il «piccolo miracolo del riconoscimento». Ricoeur delinea con ciò una forma di oblio che è possibile intendere come «attivo» e che, spiegato sulla scia delle lezioni che trae dalla psicoanalisi freudiana, guarda al *sensu* che hanno le tracce del passato per il presente e per il futuro all'interno delle relazioni sociali. Quello che Ricoeur suggerisce in questo contesto è, a esempio, una politica della «memoria giusta» che rispetti il dovere di ricordare le vittime della violenza, ma che sia al contempo capace di fare «passare il passato», nel senso che del passato occorre sciogliere i nodi e curare i traumi, senza ricadere nella coazione a ripetere dell'adesione del passato al presente praticata in un tempo infinito. Considera inoltre che l'oblio, inteso come «attivo», può essere una cosa benefica, una sorta di protezione, per le vittime, a livello individuale, ma può essere negativo se l'oblio attiene alla dimensione pubblica, nel cui ambito, mirando in molti casi a condurre alla *riconciliazione*¹² tra cittadini nemici o tra Stati diversi, può superare la frontiera con l'*amnesia* conducendo pericolosamente verso una sorta di negazione della memoria. È il caso, a esempio, di una specifica forma istituzionale di oblio di cui lo stesso Ricoeur si occupa: l'*amnistia*, che qualifica come «oblio imposto» (*Ivi*: 642):

Le leggi che trattano dell'amnistia la disegnano come una sorta di perdono. [...] Ma l'amnistia, in quanto oblio istituzionale, tocca le radici stesse del politico e [...] segnala l'esistenza di un patto segreto con la negazione della memoria che [...] la allontana in verità dal perdono, dopo averne proposto la simulazione» (*Ivi*: 642-643).

Fermare i processi giuridici secondo la formula dell'*amnistia* equivale così a spegnere la memoria e a dire che nulla è accaduto. Il difetto di questa formula, si domanda infatti Ricoeur, non è forse quello di «cancellare dalla memoria

¹¹ Ricordiamo qui l'importanza del rapporto con l'*Altro* che il modello psicoanalitico sottolinea per primo. In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), Freud sostiene che l'*Altro*, nella vita degli individui, svolge il ruolo di modello, da imitare e apprezzare, o di un avversario da combattere. In sostanza, tra l'Io e il mondo esterno si trova sempre un terzo termine: l'*Altro*, il quale introduce una distanza e cambia il senso delle nostre azioni e delle nostre relazioni.

¹² Intendiamo la *riconciliazione* come una forma di narrazione del passato che traduce in una dimensione pubblica il modello del «mi dispiace», del pentimento e del perdono (Cfr. Tota 2007: 17-21).

ufficiale gli esempi di crimini suscettibili di proteggere l'avvenire dagli errori del passato e, privando l'opinione pubblica dei benefici del *dissensus*, di condannare le memorie in concorrenza a una malsana vita sotterranea?» (*Ivi*: 646).

Se la riflessione sull'oblio istituzionale impegna pagine limitate dell'opera di Ricoeur (*Ivi*: 642-646), occorre tuttavia osservare che le sue lucide argomentazioni – in accordo con molta letteratura che richiama a riguardo – mettono in guardia dalla possibilità che memoria e oblio, praticati su un piano pubblico e politico, possano divenire dimensioni suscettibili di manipolazioni e di cui è facilmente possibile abusare.

Al di là di questi aspetti, il discorso di Ricoeur sul *lavoro della memoria*, intessuto di ricordo e dimenticanza, si colloca essenzialmente nell'ambito delle relazioni umane, del rapporto con l'altro. Su questo piano, Ricoeur richiama la posizione di Hannah Arendt che in *Vita activa* pone la questione del legame tra oblio e perdono chiamando in causa il tema dell'agire e delle sue conseguenze, nella consapevolezza che senza essere perdonati e, quindi, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire si troverebbe limitata da quel singolo gesto: rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze (Arendt 1958 trad. it.: 175). Si tratta per Ricoeur (2000 trad. it.: 696) della necessità di «slegare l'agente dal suo atto» nella condizione umana della «pluralità» che Arendt descrive; difatti, solo il perdono e l'oblio accordati *dal prossimo* possono «distruggere i gesti del passato, i cui peccati pendono come una spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione» (Arendt 1958 trad. it.: 175). Il perdono richiamato in questo contesto non è dunque orientato a dimenticare il torto, ma esprime la capacità del soggetto di vincere il risentimento, l'emozione negativa che accompagna quel torto. La condizione del perdono non è pertanto direttamente rintracciabile nella pratica dell'oblio, ma nel «dovere della memoria» entro cui la sola forma di oblio ammessa riguarda il poter parlare in maniera non violenta e senza collera dei nodi del passato, superando quindi il passato e ritessendo i legami sociali. Si tratta, con ciò, di fare spazio a un'etica della memoria che, come suggerisce Margalit (2004), esige tanto un'etica del ricordo, quanto dell'oblio e del perdono, specificando anche che il modello giusto del perdono, sia dal punto di vista psicologico sia da quello etico, è quello dell'occultamento e non quello della cancellazione: ciò che dovrebbe essere cancellato è il ricordo dell'emozione nel senso di riviverla, non nel senso del ricordarla (*Ivi*: 169). Difatti, come precisa Margalit (*Ivi*: 161)

la metafora del cancellare dipinge il perdono come l'oblio assoluto dell'atto peccaminoso. Il perdono ripristina la relazione personale fra chi ha commesso il torto e chi l'ha subito al punto in cui era prima che avesse luogo il torto. La metafora dell'occultamento, invece, suggerisce che il torto viene ignorato, senza essere dimenticato. Rimangono delle tracce del torto colpevole, ma la parte offesa non ricambia vendicandosi contro chi l'ha offesa.

Margalit, dunque, suggerisce che l'immagine dell'occultamento è moralmente e psicologicamente preferibile a quella della cancellazione, e che il perdono è chiamato a ignorare il passato invece che a cancellarlo. In sintonia con questa prospettiva, l'oblio che disegna Ricoeur sembra avere un compito importante: evitare che le colpe, il passato, paralizzino l'uomo *capace*. Tutto ciò indica come, nelle società segnate dal trauma (che siano traumi prodotti da azioni violente, così come anche da catastrofi naturali), la costruzione di un futuro condiviso può trarre forza non dalla semplice memorializzazione e dalla periodica celebrazione di quegli eventi (nella direzione che abbiamo visto segue il paradigma dei *luoghi della memoria*), ma, accanto a essi, occorre considerare la loro rielaborazione su più livelli, in particolare quello psichico, relazionale e giuridico; questa rielaborazione può pienamente realizzarsi nel difficile equilibrio tra il «dovere della memoria» e il «diritto all'oblio».

La lezione che offre Ricoeur è, in sostanza, una lezione di fiducia che può essere sempre recuperata, anche nella sconfitta, nel senso che se è illusorio pensare di poter vedere una società totalmente priva di forme di violenza, se non possiamo cioè illuderci che le capacità distruttive dell'uomo possano un giorno scomparire, dobbiamo allora accordare fiducia alle capacità che abbiamo di riparare i danni commessi e di aprire lo spazio alla ricostruzione di relazioni umane significative. Queste capacità sono in particolare connesse con il «potere di fare memoria». Per quanto ferita, infatti, la memoria può essere in grado di riscoprire la propria dimensione umana¹³ proprio nella pra-

¹³ La dimensione umana è centrale in Ricoeur, il quale, come spiega Pacilé (2019: 360) esprime l'urgenza di un pensiero filosofico che riscopra il valore della persona, che «costituisce infatti il *fil rouge* che unifica l'ampio itinerario di ricerca del filosofo francese, la cui questione di fondo investe la soggettività umana colta nella pluralità delle sue espressioni».

tica dell'oblio «di riserva» (o «attivo»), che non cancella le tracce di quanto è accaduto, ma che ne reinterpreta il senso percorrendo, se necessario, la strada difficile, ma non impossibile, del perdono.

CONCLUSIONI. DIMENTICARE, DISIMPARARE

Come abbiamo avuto modo di vedere, tra i paradigmi della memoria, quello *critico-emanipativo* e, in maniera più ricca e complessa, quello del *lavoro della memoria* sottolineano la pertinenza non solo epistemologica, ma anche etica e politica dei processi di costruzione della memoria, soprattutto mettendo in gioco un discorso sull'oblio che chiama in causa il tema della liberazione del passato nella prospettiva del futuro. Abbiamo visto anche come, oltre all'oblio che cancella le tracce e contro cui siamo responsabilmente chiamati a fare opera di memoria, vi sono forme di oblio funzionali alla vita sociale, orientati a creare legami generativi; si tratta di una prospettiva che, per concludere, arricchiamo riferendoci brevemente a un'ulteriore forma di oblio della quale è possibile cogliere capacità critiche e generative, e che, riprendendo ancora una volta la classificazione proposta da Assman (2016 trad. it.: 87-94), chiamiamo «dimenticare costruttivo»:

Il dimenticare costruttivo non è solo un tema biografico, artistico, sociale e politico. Nel frattempo, anche gli psicologi dell'evoluzione e i neuroscienziati hanno scoperto il significato del dimenticare. Essi parlano di 'apprendimento dell'estinzione', con ciò riferendosi al processo del disimparare, alla rescissione di tracce mnestiche e sinapsi nocive. Dimenticare è importante per liberarsi da angosce primordiali come la fobia dei ragni, ma in linea di principio è anche necessario per poter accogliere il nuovo (*Ivi*: 93).

Su un piano sociale, possiamo ricondurre il dimenticare costruttivo ai processi del *disimparare* le rappresentazioni sociali e le idee di senso comune, intrise di pregiudizi e di luoghi comuni, che guidano quotidianamente i nostri atteggiamenti, la percezione che abbiamo della realtà che ci circonda e le valutazioni che esprimiamo a riguardo. Ci riferiamo con ciò a una forma del dimenticare che opera nel doppio compito del «togliere per costruire», che è orientata ad aprire spazi di creatività e di nuove interpretazioni della realtà. Come sappiamo, i processi del *disimparare* aprono i saperi di senso comune e le pratiche quotidiane all'accoglienza della novità e del diverso da noi. *Disimparare* significa infatti compiere un lavoro di auto-riflessività, abbandonare ciò che si sa, ovvero le proprie convinzioni, i propri pre-giudizi e, quindi, poter assumere un atteggiamento di autentico ascolto dell'*altro*, all'insegna della capacità di apprendere nuove cose, di confrontarsi con la novità e con l'*altro da noi*. Per fare un esempio, troviamo la formula metodologica del *disimparare* in riferimento al processo del *disimparare il razzismo* ben spiegato da Renate Siebert (2003), che così sintetizza:

Non è facile per noi, 'bianchi', 'civilizzati', 'europei' – e in passato 'ariani', 'colonizzatori' – comunque e sempre 'brava gente', *disimparare* il razzismo. Perché fa parte di ciò che consideriamo ovvio e si trasmette attraverso la socializzazione fin dalla prima infanzia (*Ivi*: 42).

Dimenticare, *disimparare* ciò che già si sa e che si dà per scontato non è infatti un'operazione facile da compiere. Bastide (1970b) illustra chiaramente questa difficoltà nella raccomandazione di *disimparare* il pregiudizio razziale che, in occasione dell'avvio di alcune ricerche sui rapporti tra culture in Brasile e in Francia, rivolge ai suoi collaboratori, facendo loro osservare che

Il pregiudizio razziale è un pregiudizio che noi tutti – chi più, chi meno – proviamo, molto spesso senza nemmeno rendercene conto. Noi dobbiamo innanzitutto psicanalizzare noi stessi: dobbiamo cioè cercare di vedere se non esista, senza che noi ne dubitiamo, un pregiudizio nascosto o dissimulato dentro di noi (*Ivi*: 22).

Grazie a questa auto-psicanalisi, molti dei collaboratori di Bastide arrivarono alla conclusione che esisteva anche presso di loro un pregiudizio razziale del quale proprio non avrebbero dubitato.

Disimparare vuol dire quindi, per ciascun individuo come, anche, per il ricercatore che si accinge a studiare contesti e situazioni *altri*, assumere un atteggiamento di conoscenza autentico, intraprendendo innanzitutto un

lavoro di auto-riflessività al fine di dotarsi di un'ottica interpretativa liberata dai pregiudizi, capace di tenere conto di fattori che senza il necessario dimenticare sotteso al *disimparare* non saremmo in grado di considerare.

Osserviamo infine, come abbiamo cercato di evidenziare fin qui, che la possibilità di cogliere le prospettive utopiche della memoria non può fare a meno di una sistematica messa a tema dell'oblio, il quale, proprio in virtù della sua polisemia e delle sue difficili interpretazioni, inganna spesso il discorso sulla memoria appiattendolo sul principio della ricostruzione selettiva del passato che obbedisce alla conferma delle identità e della società del presente (come abbiamo visto prevalere nei paradigmi dei *quadri della memoria* e dei *luoghi della memoria*). In realtà, l'attenzione al lavoro della memoria, inteso nel suo inestricabile e variabile intreccio tra ricordo e dimenticanza (che abbiamo visto prevalere nell'approccio *critico-emancipativo* e nel *lavoro della memoria*), assunto nel rapporto con l'*Altro* e considerato nell'ambito delle relazioni sociali quotidiane, sposta sostanzialmente la questione del «che cosa e come si ricorda» a «chi e perché si ricorda», rivelando così, a partire dal «soggetto della memoria», sempre impegnato ad *agire*, a tessere e a ri-tessere legami sociali, il potenziale di progettualità, di capacità critiche, di aspirazioni e di nuove prospettive per il futuro che la memoria è in grado di generare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arendt H. (1958), trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani, 2009.
- Assmann A. (2016), trad. it. *Sette modi di dimenticare*, Bologna: il Mulino, 2019.
- Augé M. (1998), trad. it. *Le forme dell'oblio. Dimenticare per vivere*, Milano: il Saggiatore, 2000.
- Baldissara L. (2016), *Politiche della memoria e spazio del ricordo in Europa*, in «il Mulino», n°1, pp. 6-20.
- Bastide R. (1955), *Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien*, versione elettronica in *Les Classiques des Sciences Sociales*, pp. 5-13.
- Bastide R. (1960), *Les religions africaines au Brésil*, Paris: Puf, 1995.
- Bastide R. (1970a), trad. it. *Memoria collettiva e sociologia del bricolage*, a cura di T. Grande, Roma: Armando, 2013.
- Bastide R. (1970b), trad. it. *Noi e gli altri. I luoghi di incontro e di separazione culturali e razziali*, Milano: Jaca Book, 1971.
- Benjamin W. (1955a), trad. it. *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in T. Grande, O. Affuso (a cura), *M come memoria. La memoria nella teoria sociale*, Napoli: Liguori, 2012, pp.112-121.
- Benjamin W. (1955b), trad. it. *Tesi di filosofia della storia*, in T. Grande, O. Affuso (a cura), *M come memoria. La memoria nella teoria sociale*, Napoli: Liguori, 2012, pp.102-111.
- Borges J. L. (1944), trad. it. *Funes, o della memoria*, in Id., *Finzioni*, Milano: Mondadori, 1974.
- Connerton P. (2008), *Seven Types of Forgetting*, in «Memory Studies», 1, pp. 59-71.
- Eco U. (1988), *Piccola lezione sull'arte di dimenticare*. <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2006/05/20/piccola-lezione-sull-arte-di-dimenticare.html>
- Freud S. (1914), trad. it. «Ricordare, ripetere, rielaborare», in *Opere*, vol. 7, Torino: Boringhieri, 1975, pp. 353-361.
- Freud S. (1917), trad. it. «Lutto e melanconia», in *Opere*, vol 8, Torino: Boringhieri, 1976.
- Freud S. (1921), trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Torino: Boringhieri, 1975.
- Gensburger S., Lavabre M.C. (2012), *D'une mémoire européenne à l'europeisation de la mémoire*, in «Politique Européenne», 2/37, pp. 9-17.
- Gensburger S., Lefranc S. (2017), *A quoi servent les politiques de la mémoire?*, Paris: Les presses SciencesPO.
- Haas V. (2014), *Une notion peu exploitée en psychologie sociale: l'oubli collectif*, in «Canal Psy», 110, pp. 5-9.
- Halbwachs M. (1925), trad. it. *I quadri sociali della memoria*, Napoli: Ipermedium, 1997.
- Halbwachs M. (1950), trad. it. *La memoria collettiva*, Milano: Unicopli, 2001.
- Jedlowski P. (2009), *Passato coloniale e memoria autocritica*, in «Il Mulino», n° 2, pp. 226-234.
- Jedlowski P. (2016), *Intenzioni di memoria. Sfera pubblica e memoria autocritica*, Milano: Mimesis.

- Jedlowski P. (2017), *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Roma: Carocci.
- Lavabre M.C. (2007), *Paradigmes de la mémoire*, in «Transcontinentales», 5, pp. 139-147.
- Leccardi C. (2009), *Sociologie del tempo*, Roma-Bari: Laterza.
- Mannheim K. (1928), trad. it. *Le generazioni*, Bologna: il Mulino, 2008.
- Marchesoni S. (2017), «Flashback-Forward. L'immemorare tra Bloch e Benjamin», in E. Bloch, W. Benjamin, *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, Milano: Mimesis, pp. 7-27.
- Margalit A. (2004), trad. it. *L'etica della memoria*, Bologna: il Mulino, 2006.
- Massari M. (2017), *Il corpo degli altri. Migrazioni, memorie, identità*, Napoli: Orthotes.
- Namer G. (1993), *Memorie d'Europa. Identità europea e memoria collettiva*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Nietzsche F. (1874), trad. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Massa: Edizioni clandestine, 2015.
- Nora P. (1984-1992), *Les lieux de mémoire*, Paris: Gallimard.
- Pacilé M.T. (2019), *L'escatologia di una memoria riconciliata. Paul Ricoeur tra memoria, storia e oblio*, in «Lo sguardo – rivista di filosofia», 29, vol. II, pp. 359-375.
- Rampazi M. (2007), «La memoria negata dell'Europa», in M. Rampazi, A. L. Tota (a cura), *La memoria pubblica*, Torino: UTET, pp. 91-107.
- Rampazi M. (2020), *Dilemmi globali: introduzione alla sociologia della globalizzazione*, Milano: Egea.
- Ricoeur P. (1990), trad. it. *Sé come un altro*, Milano: Jaca Book, 1993.
- Ricoeur P. (2000), trad. it. *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano: Raffaello Cortina, 2003.
- Ricoeur P. (2004), trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, Milano: Raffaello Cortina, 2005.
- Rossi P. (1991), *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna: il Mulino.
- Siebert R. (2003), *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Roma: Carocci.
- Sierp A. (2021), *Le politiche della memoria dell'Unione europea*, in «Qualestoria», numero monografico *Culture del ricordo e uso politico della storia nell'Europa contemporanea*, 2, pp.19-34.
- Todorov T. (1998), *Les abus de la mémoire*, Paris: Arléa.
- Tota A. L. (2007), «Geopolitiche del passato: memoria pubblica, trauma culturale e riconciliazione», in M. Rampazi, A. L. Tota (a cura), *La memoria pubblica*, Torino: UTET, pp.7-23.
- Tota A. L., Luchetti L. (2018), «Quel che resta del passato», in A.L. Tota, L. Luchetti, T. Hagen (2018), *Sociologie della memoria. Verso un'ecologia del passato*, Roma: Carocci, pp. 13-26.
- Weinrich H. (1997), trad. it. *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Bologna: il Mulino, 1999.
- Yates F. (1966), trad. it. *L'arte della memoria*, Torino: Einaudi, 1972.
- Yerushalmi Y. H. et Alii. (1988), *Usages de l'oubli*, Paris: Seuil.