

**Collana *Sociologia e Ricerca Sociale***  
**diretta da Domenico Secondulfo, *Università di Verona***

**Comitato scientifico**

Paola Di Nicola, *Università di Verona*; Mauro Niero, *Università di Verona*; Sandro Stanzani, *Università di Verona*; Silvio Scanagatta, *Università di Padova*; Andrea Maccarini, *Università di Padova*; Mariselda Tessarolo, *Università di Padova*.

Responsabile del *Referee Board*: Domenico Secondulfo



Lorenzo Migliorati

Luca Mori

(a cura di)

**L'ENIGMA**

**DELLA MEMORIA COLLETTIVA**

Politica, istituzioni, conflitti

QuiEdit

2011

Copyright© by QuiEdit s.n.c.  
Via S. Francesco, 7 - 37129 Verona, Italy  
[www.quiedit.it](http://www.quiedit.it)  
e-mail: [informazioni@quiedit.it](mailto:informazioni@quiedit.it)  
Edizione I Anno 2011  
ISBN: 978-88-6464-136-2

La riproduzione per uso personale, conformemente alla convenzione di Berna per la protezione delle opere letterarie ed artistiche, è consentita esclusivamente nei limiti del 15%.

# *Indice*

<b>Parte I</b>	
<b>Introduzioni .....</b>	<b>9</b>
<b>1. Dentro l'ombra delle Forme. Alla radice dei tempi eroici della memoria collettiva.....</b>	<b>11</b>
di Lorenzo Migliorati	
Riferimenti bibliografici .....	32
<b>2. De quoi la mémoire est-elle aujourd'hui le nom?.....</b>	<b>35</b>
di Marie Claire Lavabre .....	35
2.1 Introduction .....	35
2.2 Actualité de la «mémoire» .....	37
2.3 Polysémie de la mémoire .....	40
2.4 L'énigme de la mémoire collective .....	42
Riferimenti bibliografici .....	49
<b>3. Memoria collettiva, politica del rimorso e differenziazione sociale..</b>	<b>53</b>
di Luca Mori .....	53
3.1 La fenomenologia contemporanea della memoria collettiva: pluralizzazione e politica del rimpianto .....	53
3.2 Stato, società e “cronodifferenziazione” .....	60
3.3 Personaggi e persone .....	72
3.4 Differenziazione sociale e morale post eroica .....	76
Riferimenti bibliografici .....	82

## Parte II

### Contributi

<b>1. Questioni di tempo: la memoria tra passato, presente e futuro .....</b>	<b>97</b>
di Giovanni Gasparini.....	97
1.1 Tempo, memoria, società.....	97
1.2 La cultura temporale e l'organizzazione sociale del tempo.....	101
1.3 Riflessioni su alcuni exempla legati alla Seconda guerra mondiale.....	103
1.3.1 La testimonianza di Primo Levi in "Se questo è un uomo" .....	104
1.3.2 Il Journal di Hélène Berr (1942-44) .....	106
1.4 Per una conclusione: memoria e valori .....	110
<b>2. Questioni di spazio: cornici, confini e memorie .....</b>	<b>115</b>
di Marita Rampazi.....	115
2.1 Premessa .....	115
2.2 Lo spazio fisico: una cornice per la memoria.....	118
2.3 Delimitazione dei confini ed esperienza della soglia: l'orizzonte della memoria per il soggetto contemporaneo .....	124
2.4 Per concludere: due interrogativi per la memoria collettiva ...	130
Riferimenti bibliografici .....	137
<b>3. Cinema europeo, sfera pubblica e memorie autocritiche .....</b>	<b>141</b>
di Paolo Jedlowski.....	141
Riferimenti bibliografici .....	161
<b>5. Memorie in conflitto. Il passato nel presente .....</b>	<b>169</b>
di Christian Giordano .....	169
5.1 Passato, storia, memoria e verità .....	169
5.2 Il passato nel presente: memorie storiche .....	173
5.3 Le verità antagonistiche, le memorie in conflitto e le politiche dei simboli .....	175
5.4 Territori contesi ovvero il diritto del primo arrivato: Transilvania e casi analoghi .....	176
5.5 Luoghi di memoria disputati. Il caso di Angkor Wat .....	180
5.5 Eroi glorificati e nel contempo contestati: Mihail Bogdanovic Barclay de Tolly, Jane Sandanski ed altri ancora .....	183

5.6 Osservazioni conclusive .....	188
Riferimenti Bibliografici.....	192
<b>5. Dalla propaganda alla memoria. Il caso dell'occupazione italiana della Slovenia .....</b>	<b>193</b>
di Amedeo Osti Guerrazzi .....	193
Riferimenti bibliografici .....	214

**Parte I**

**Introduzioni**



### *3. Memoria collettiva, politica del rimorso e differenziazione sociale*

*di Luca Mori*

#### **3.1 La fenomenologia contemporanea della memoria collettiva: pluralizzazione e politica del rimpianto**

Nata sotto la stella durkheimiana, la sociologia della memoria sembra oggi impegnata in una parziale revisione del proprio pedigree teorico. Tale operazione pare giustificata dall'incapacità dei quadri interpretativi tracciati dal maestro di Épinal di rendere pienamente conto della contemporanea fenomenologia della memoria sociale. Com'è assai noto, verso la fine delle *Forme elementari*, É. Durkheim (2005, p. 438) attribuisce al lavoro mnemonico - concepito in via pressoché esclusiva nei termini di ritualità commemorative - funzioni essenzialmente integrative. A suo avviso, la pratica commemorativa, rappresentando - nel senso di *to perform* - il passato mitico in cui la società trova le proprie origini, finirebbe col suscitare tra le generazioni sentimenti di continuità e di comune appartenenza, essenziali al mantenimento dell'identità collettiva e della solidarietà sociale. Citando direttamente dalle *Forme*, le commemorazioni funzionerebbero come dispositivi atti a «ravvivare gli *elementi più essenziali* della coscienza collettiva» (ivi, c.vo nostro)<sup>1</sup>. Tuttavia, affinché la prati-

---

<sup>1</sup> Come ha notato E. Goffman (2006, p. 71) peraltro rifacendosi direttamente a Durkheim, le commemorazioni permettono un passaggio diretto dall'effetto

ca del ricordo sfrutti appieno tutto il suo potenziale integrativo, è essenziale che essa sia concepita e realizzata in termini unitari. Parrebbe cioè che il registro durkheimiano fatichi a concepire la coesistenza in seno ad una stessa società di differenti letture e interpretazioni del passato. Ciò condurrebbe, infatti, la dimensione collettiva della memoria a svolgere inevitabilmente una funzione opposta a quella integrativa, divenendo cioè un fattore in grado di acuire tensioni e conflitti sociali.

Sempre legate alle necessità integrative della società paiono essere anche le tonalità trionfistiche ed eroiche che debbono assumere le immagini del passato condivise a livello collettivo. Sebbene a riguardo Durkheim non sia del tutto esplicito, è abbastanza ovvio che a essere commemorati debbano essere i passati gloriosi, quelli cioè in cui i padri fondatori, affrontando con coraggio e con onore enormi difficoltà, sono riusciti nell'impresa di affermare quelle norme e quei valori capaci di garantire pace e coesione sociale e ai quali, nel presente, la società continua ad ispirarsi. Si tratta dunque di passati popolati da "personaggi simbolo", gruppi sociali ed episodi storici tutti in qualche modo accomunati dall'eroismo di cui sono intrise le narrazioni che li riguardano.

Quest'idea unitaria ed "eroico trionfalistica" di memoria collettiva sembra essere stata messa in crisi dalle profonde trasformazioni che, dalla fine del secondo conflitto mondiale, hanno investito sia le forme che i contenuti delle pratiche sociali legate al ricordo. Innanzitutto, elemento questo già osservato a suo tempo da Halbwachs (Olick, 1999, p. 334), l'esperienza mnestica non sembra più essere declinabile al singolare. La progressiva complessificazione del sociale ha posto innanzi agli osservatori realtà contrassegnate dalla compresenza di una pluralità di gruppi sociali, ciascuno caratterizzato da visioni del passato differenti e non di rado contrastanti. In questo contesto, allora, la pratica della memoria, più che un'occasione per transcendere le differenti

---

interazionale all'organizzazione politica.

identità collettive entro un comune orizzonte di appartenenza, pare al contrario rappresentare una delle risorse più preziose che i gruppi sociali hanno a disposizione per differenziarsi gli uni dagli altri (Coser, 1992). Così, seguendo le analisi A. Huissen (2003, p. 3), ci troveremmo innanzi a un vero e proprio fenomeno d'ipertrofia della memoria, contrassegnato da una crescente cacofonia delle narrazioni in esso contenute.

In un certo senso, si potrebbe anche dire che la dissonanza prodotta dalla pluralizzazione delle memorie sociali è da spiegarsi con la conquista, ai danni della storia con la “s” maiuscola, di spazi crescenti da parte di quelle che M. Foucault (1998) ha chiamato “anti-storie”. Non è il caso qui di ripercorrere tutto il complesso itinerario tracciato da Foucault nella sua analisi della dialettica tra storia e anti-storia<sup>2</sup>, basti soltanto ricordare come la modernità si inauguri per Foucault sotto un profilo estremamente problematico per la nozione monolitica di memoria collettiva. Non tanto perché vengono meno quelle forme narrative – definite per l'appunto da Foucault come “Storia” – atte a creare e mantenere l'unità della memoria, quanto perché esse risultano essere progressivamente contrastate da altre forme narrative, tese a smascherare gli imbrogli, le violenze e i soprusi nascosti nel concetto di memoria collettiva declinato al singolare. Per Foucault (ivi, pp. 44-77), nella modernità si rende esplicito ciò che l'epoca classica aveva tenuto implicito sino alla fine del medioevo, e cioè che la società è in se stessa un conflitto tra gruppi che si riconoscono in visioni del passato opposte e inconciliabili<sup>3</sup>.

Un sintomo di tutto ciò può essere rintracciato nelle direzioni intraprese dall'arte monumentale contemporanea. Poiché monumenti e memoriali hanno da sempre rappresentato dispositivi

---

<sup>2</sup> Per una sintesi a nostro avviso particolarmente efficace del discorso foucaultiano su “storia” e “antistoria” si rimanda a Pandolfi (2002).

<sup>3</sup> Esempi a riguardo possono essere rintracciati nelle codificazioni radicalmente differenti della storia della Shoah discusse da P. Young (1993). Per altri relativi alla storia di paesi dell'Est Europa e del Sudest asiatico si rimanda al lavoro di C. Giordano contenuto in questo stesso volume.

tramite i quali imporre visioni preordinate della storia – tant'è che addirittura c'è chi ritiene che nella stessa idea di monumento sia implicita una certa tendenza fascista (Huissen, 1995, p. 258) – le espressioni odierne di tali forme artistiche paiono reagire a questo rischio totalizzante proponendo estetiche sempre più diafane e astratte. Per N. Glazer (1996, p. 27), «siamo passati da un'epoca in cui monumenti e memoriali erano eccessivamente riempiti di significato [...] a un'altra in cui essi restano in assoluto silenzio».

Da una parte tale silenzio potrebbe essere letto come una strategia escogitata dalla sfera dell'arte pubblica per evitare di prender parte al conflitto tra le memorie. Proponendo rappresentazioni sempre più intellettualizzate e perciò avulse dal senso comune, il lavoro artistico si sottrarrebbe alla responsabilità interpretativa, riservando interamente questo compito alla società civile.<sup>4</sup> Dall'altra parte, però, proprio rifiutando di attribuire un senso preordinato al passato, le raffigurazioni artistiche paiono riuscire a contenere e contemporaneamente a stimolare la pluralità d'interpretazioni che a quel passato si riferiscono. Non è un caso, ad esempio, che la parte più amata del Veteran's Memorial di Washington, la parte cioè dove le attività commemorative si concentrano e l'intensità emotiva risulta più elevata, sia senza ombra di dubbio quella più anodina<sup>5</sup> mentre quella per così dire

---

<sup>4</sup> Da aggiungere che come segnalato ampiamente da B. Schwartz (2008, pp. 188-189), le opere monumentali raffiguranti concreti personaggi storici sono sempre più rare. Questo forse anche perché le opere monumentali esplicitamente dedicate a figure piuttosto che a episodi della storia corrono sempre il rischio di essere eccessivamente concrete e cariche di significati predefiniti. Per questa ragione esse funzionano spesso come strumenti di una guerra tra memorie. L'erigere un monumento a questo o quell'altro personaggio può, cioè, nei contesti segnati da passati particolarmente difficili, rappresentare un attacco di chi condivide una certa visione del passato verso coloro che ne hanno elaborate altre di segno opposto. Spunti in merito si ritrovano nel saggio di C. Giordano contenuto in questo volume.

<sup>5</sup> Mi riferisco naturalmente alla parte progettata da Maya Lin, costituita dalle due pareti di granito nero con sopra incisi i nomi dei caduti statunitensi della

più concreta, rappresentata dal gruppo di figure umane (la scultura raffigurante i tre soldati, aggiunta successivamente nel 1984, e quella dedicata alle infermiere inaugurata nel 1994) sia pressoché ignorata dal milione e passa di persone che ogni anno visitano il monumento (Wagner Pacifici e Schwartz, 1991, p. 403-404). Per certi versi, sembrerebbe quasi che l'arte pubblica abbia reagito alla pluralizzazione delle memorie invertendo di centotanta gradi la propria funzione. Il suo successo, cioè, non starebbe tanto nell'efficacia con cui essa riesce a infondere nel pubblico una specifica linea interpretativa del passato, quanto piuttosto nella sua capacità di contenere e al contempo promuovere la multivocalità delle memorie che ad esso si riferiscono (Huissen, 1995, p. 255).

Sin qui, lo si sarà notato, ci si è limitati a discutere il problema della *forma* della memoria collettiva, sottolineando come da assetti marcati da interpretazioni unitarie del passato ci si sia progressivamente mossi verso altri, segnati da una profonda pluralizzazione delle memorie. Per certi versi, la situazione appena descritta ben si attaglia a quella dimensione della memoria che, con P. Jedlowski (2001, pp. 384-388, 2007), chiamiamo pubblica; una dimensione, cioè, comprendente le molteplici interpretazioni del passato elaborate dai gruppi sociali e pubblicamente discusse<sup>6</sup>. Per affrontare anche la questione dei *contenuti* delle memorie collettive, riteniamo utile ricordare come alla memoria pubblica si sia spesso accompagnata la nozione di memoria ufficiale (Bodnar, 1992, p. 257). Se la memoria pubblica rimanda alle memorie presenti nell'alveo della società civile, quella ufficia-

---

guerra in Vietnam. Sul rapporto tra polisemia dei simboli e memorie collettive si rimanda a D. Kertzer (1989); K. Cerulo (2002, 1997), L. Spillman (1997).

<sup>6</sup> Secondo A. Heller (2001), il concetto di memoria pubblica coincide con la memoria della società civile. Ad avviso della filosofa, per le ragioni sin qui discusse, è pressoché impossibile attribuire alla società civile *un'unica* memoria. Essendo infatti la società civile un insieme disparato di soggettività sociali che si sono col tempo rese autonome dallo Stato, essa diviene per forza di cose crogiuolo di una pletora di memorie collettive differenti.

le designa invece l'insieme delle immagini del passato diffuse dal tessuto istituzionale di matrice politico-governativa. La memoria ufficiale, sebbene non possa essere affatto descritta in termini monolitici, si differenzia da quella pubblica per una maggiore unitarietà e organicità dei propri contenuti (Heller, 2001). Quel che a nostro avviso sembra importante segnalare è che ai processi di segmentazione e pluralizzazione della dimensione pubblica della memoria abbiano corrisposto profondissime trasformazioni dei plessi di significato utilizzati dalle memorie ufficiali nel "filtrare" il passato. A questo preciso proposito, secondo B. Schwartz (2008, p. 13), l'ingresso nel nuovo millennio avrebbe segnato l'avvio di un'epoca post-eroica<sup>7</sup>, la cui cifra di fondo starebbe in una progressiva e irrimediabile svalutazione dell'idea di grandezza. Non solo oggi si assisterebbe a uno sfumare delle nostalgie verso un supposto passato glorioso, non solo le preoccupazioni per i rischi di decadenza del presente si starebbero lentamente soperando, ma verrebbe anche ad essere messa in discussione la stessa figura dell'eroe e il concetto stesso di eroismo<sup>8</sup> (ivi, p. 188).

---

<sup>7</sup> A quanti mi risulta, lo storico americano G. Forgie è stato uno dei primi autori ad utilizzare il concetto di post-eroismo (Forgie, 1979). Nel suo studio su Lincoln, egli utilizza questa categoria per riferirsi alla generazione americana nata dopo la guerra d'indipendenza. A suo avviso, tra il 1820 e il 1860, la società americana matura la consapevolezza di essere figlia di un glorioso passato rivoluzionario, animato da figure di eccezionale valore, le cui gesta mai e poi mai potranno essere eguagliate nel presente. Per la generazione post-eroica si prospetta il compito, senza dubbio meno epico, di custodire e diffondere quel patrimonio d'idee, di diritti e di virtù civiche conquistato dai suoi predecessori. Il linguaggio della generazione post-eroica è quindi essenzialmente commemorativo, volto cioè alla celebrazione dei padri della nazione e delle loro gesta. Attività quest'ultima cui si accompagna la malinconica certezza dell'essere nati troppo tardi per essere grandi (ivi, pp. 13-54).

<sup>8</sup> A conferma dell'utilità interpretativa che la categoria di post-eroismo pare avere nella più ampia analisi culturale, mi ha sorpreso scoprire l'uso abbondante che ormai da anni la letteratura dedicata al management organizzativo fa del concetto di post-eroismo. A differenza di quello eroico, lo stile post-eroico di leadership sarebbe improntato all'umiltà, alla collaborazione, alla valorizzazione del lavoro altrui, all'ascolto, all'empatia e alla promozione di processi collettivi di decisione. Una sorta di allergia nei confronti della figura carismatica pare

Tutto ciò stimolerebbe processi sempre più intensi di rielaborazione della storia, dove i riflettori andrebbero a puntarsi su quegli aspetti scabrosi del passato che le cosiddette memorie eroiche avevano per ovvie ragioni rimosso. Parole chiave come quelle di sacrificio, coraggio, onore e vittoria, che avevano in precedenza fornito i quadri di significato entro cui organizzare l'esperienza ufficiale del ricordo, parrebbero essere sostituite, nell'odierno *milieu* post-eroico, da quelle di colpa, trauma, vergogna e rammarico. Tant'è che per alcuni commentatori saremmo di fronte ad una vera e propria politica del rimorso, i cui discorsi, lungi dal celebrare i trionfi del passato, mirano a riconoscere i propri torti e chiedere scusa per i dolori inflitti (Olick, 2007, pp. 121-122).

Da aggiungere immediatamente che l'attestarsi delle memorie ufficiali su coordinate post-eroiche non costituisce affatto un elemento di delegittimazione dei governi e degli Stati che se ne fanno portatori. Al contrario, esso pare rappresentare una delle principali fonti della loro legittimazione politica. Sembrerebbe quasi che più uno Stato è in grado di fare i conti con il proprio passato, più cioè esso si rende disponibile ad assumersi la responsabilità per le ingiustizie imposte e i traumi causati, e più la base della sua autorità ne esca rafforzata (Held, 2002, 1995)<sup>9</sup>.

Tra i processi di pluralizzazione della memoria collettiva e il progressivo collocarsi delle memorie ufficiali all'interno di orizzonti post-eroici non è difficile intuire un nesso di natura causale. Una pluralizzazione delle memorie collettive coincide infatti con

---

comunque caratterizzare il fenomeno organizzativo persino nelle sue dimensioni più spontanee ed informali come quelle messe in evidenza dai movimenti sociali contemporanei sia europei sia extraeuropei. Sullo specifico tema del leader post-eroico si rimanda senza alcuna pretesa di esaustività a Remmé, Jones, Van Der Heijden, De Bono (2008); Badarraco (2001); Pearce e Sims (2000). Precise descrizioni delle ambivalenze relazionali cui un management post-eroico ed espressivo può condurre in ambito lavorativo si ritrovano in Belah e al. (1996, pp. 162-168).

<sup>9</sup> D. Levy e N. Sznajder (2006, p. 659) non esitano in merito a parlare di «statualità posteroiche». Per una critica “empiricamente informata” di queste tesi si rimanda a Nash (2011, pp. 3-4).

una maggiore vivacità dei dibattiti che si ingenerano nella sfera pubblica attorno al passato. Ne discende che chiunque (individuo o gruppo sociale) intenda conferire un significato trionfalistico a questo o quell'altro personaggio o accadimento storico, si trova pressoché immediatamente esposto al fuoco di fila di altri individui e di altri gruppi sociali - in passato caratterizzati probabilmente da un potere e una visibilità sociale inferiori - che nutrono in merito opinioni e sentimenti opposti (Glaser, 1996, p. 31).

Ma se da un lato considerazioni di questo genere possono fornire una direzione verso cui orientare lo sguardo, dall'altro non spiegano affatto le dimensioni e la portata dell'ondata di rammarico che pare essersi oggi abbattuta su gran parte delle comunità politiche: perché le scuse sembrano essere divenute uno dei cliché maggiormente utilizzati dalla comunicazione diplomatica internazionale? Come mai le sedute dei processi e quelle delle commissioni "verità e riconciliazione" paiono essere le forme rituali maggiormente preposte a modellare i contenuti delle memorie ufficiali (Osiel, 2000, p. 16-17)? E più in generale perché l'assunzione di colpa e la pietà per le proprie vittime risultano di colpo elevate a livello di principi di legittimazione politica (Arendt, 1995)?

### **3.2 Stato, società e "cronodifferenziazione"**

Per quanto paradossale possa apparire, alle domande qui sollevate si può tentare di rispondere tornando a prendere in considerazione Durkheim. Tuttavia, più che interloquire con le sue analisi sulla memoria collettiva, consideriamo maggiormente utile prendere in considerazione quelle proposte attorno ai processi di differenziazione sociale, concentrandoci soprattutto sulle osservazioni che egli riserva al delicato rapporto Stato/società.

Pare assodato come, alla base dell'evoluzionismo di Durkheim, risieda un assunto ecologico (Poggi, 2002, p. 60) o socio



morfologico (Andrews, 1993, p. 109). Meno genericamente, le discussioni che egli sviluppa riguardo al mutamento della società sembrano tutte ruotare attorno ai modi in cui essa si dispone rispetto al proprio ambiente naturale e ai modi in cui trae da esso il proprio sostentamento<sup>10</sup>. La scena durkheimiana si apre dunque cercando di mettere a fuoco il vincolo che corre tra gruppo umano e territorio. All'inizio della narrazione, il ruolo da protagonista è tutto occupato dalle società claniche. Durkheim ne tratteggia immediatamente le caratteristiche strutturali: si tratta di società scarsamente popolate, formate dalla giustapposizione, all'interno di un territorio piuttosto omogeneo, di gruppi sociali di uguali dimensioni (Durkheim, 1996, pp. 185-186), a loro volta contraddistinti da una scarsissima divisione dei ruoli e dall'essere autosufficienti per quanto riguarda il procacciamento delle risorse materiali (ivi, p. 287). In base a questa organizzazione, non è difficile comprendere come gli appartenenti ai diversi clan risulteranno impegnati in attività quotidiane piuttosto simili, cui si collegheranno gli stessi problemi pratici, per i quali saranno elaborate medesime strategie di soluzione.

---

<sup>10</sup> Pur non avendo tempo di entrare estesamente nel merito, sono consapevole di quanto la base ecologica della sociologia durkheimiana rappresenti un punto particolarmente controverso, su cui la letteratura secondaria si è spesso accapigliata. Per J. Alexander (1988 pp. 2-3; 2002, pp. 22 e ss.), ad esempio, l'ecologia umana svolge un ruolo di primaria importanza nella prima fase del pensiero di Durkheim, ovvero nelle opere della seconda metà degli anni 90 dell'Ottocento (*La divisione del lavoro sociale*, *Le regole del metodo sociologico* e *Il suicidio*). A suo parere, con l'inizio del Novecento, s'inaugura una nuova fase teorica nella ricerca di Durkheim, segnata da un graduale cambiamento di paradigma (che andrà a culminare ne *Le forme elementari della vita religiosa*), in cui il fattore ecologico perde notevolmente d'importanza a favore di una forza causale autonomamente esercitata dagli elementi simbolici e rituali della società. Secondo Poggi (2002: 60-61), invece, l'ecologia umana continua a esercitare il suo potenziale esplicativo lungo tutto il corso dell'itinerario scientifico del sociologo francese. E contrariamente ad Alexander, intravede proprio nelle *Forme* una riaffermazione del paradigma ecologico (ivi: 81). Sulla questione si rimanda anche a Santambrogio (2006); Andrews (1993); Collins (1988); Pickering (1984). Più oltre tornerò brevemente sulla questione.

Da tutto ciò deriva una fondamentale uguaglianza delle rappresentazioni del mondo e della società che ogni membro del clan porta nella propria testa (ibidem). Ed è precisamente su tale identità di rappresentazioni che Durkheim fonda due tra i suoi più preziosi strumenti concettuali, vale dire quelli di coscienza collettiva e di solidarietà meccanica. Proprio perché le rappresentazioni che formano la coscienza dei membri dei clan sono identiche, esse si rifletteranno le une nelle altre, dando per così dire l'impressione agli individui che la loro visione del mondo non sia frutto di una loro autonoma elaborazione, ma appartenga al contrario a un'entità impersonale e superiore - la società - cui si sentono *in toto* di appartenere. Il nesso tra individuo e società prodotto da una coscienza collettiva così estesa, concreta e precisa sarà talmente serrato da lasciare poco o punto spazio alla genesi di un pensiero individuale o all'elaborazione di percorsi d'azione divergenti da quelli del gruppo. Per queste ragioni, Durkheim paragona questa forma di solidarietà al legame che corre tra un oggetto e il suo proprietario. Nelle società caratterizzate da assetti meccanici, infatti, «l'individuo non appartiene a se stesso, [...], esso è letteralmente una cosa di cui la società dispone» (ivi, p. 145).

Per Durkheim, la società evolve dai suoi primordiali assetti meccanici per cause ancora una volta di natura ecologica. In virtù di una crescente pressione demografica, ciascun clan aumenta di dimensioni fintantoché ognuno di essi si troverà fuso nell'altro. In questo modo, la società diviene descrivibile nei termini di un unico gruppo sociale, caratterizzato da dimensioni e densità crescenti, esteso su di un territorio più vasto e assai meno omogeneo rispetto a quello occupato in precedenza. Con le dimensioni della società e del territorio si accrescono anche i rapporti che corrono tra gli individui, fenomeno questo che Durkheim riassume nella celebre formula dell'«aumento della densità dinamica o morale della società» (ivi, p. 258).

È evidente come un siffatto mutamento di struttura si traduca in una notevole intensificazione della concorrenza per il procacciamento delle risorse. Se infatti è vero che, da un lato, il territorio abitato dalla società è più vasto, dall'altro è vero anche che esso risulta essere più densamente popolato. Tuttavia, la precedente elaborazione delle categorie di coscienza collettiva e di solidarietà meccanica permette a Durkheim di incorporare nel proprio pensiero la nozione darwiniana di "lotta per la vita", senza per questo scivolare in visioni conflittualistiche o, quel che è peggio, individualistiche (Montaleone, 1980, p. 78). Proprio perché l'aumento della densità dinamica si realizza a partire da un assetto sociale particolarmente coeso, i suoi potenziali effetti distruttivi ne sono profondamente attenuati: «ammesso che ci si possa servire delle ipotesi di Darwin in campo morale, lo si deve fare con ancor più riserva e misura che nelle altre scienze. Esse fanno infatti astrazione dell'elemento essenziale della vita morale, vale a dire dell'influenza moderatrice che la società esercita sui suoi membri, e che tempera e neutralizza l'azione brutale della lotta per la vita e della selezione. Dovunque c'è società c'è altruismo perché c'è solidarietà» (Durkheim, 1996a, p. 205)<sup>11</sup>. Grazie insomma alla preesistenza della solidarietà tutta la drammaticità

---

<sup>11</sup> Tornando a quanto accennato in merito alla controversia relativa alla preminenza casuale del fattore ecologico sul fattore morale, ci sembra di trovare qui uno spunto per meglio configurare il nesso che corre tra i due. Pare infatti abbastanza evidente che il fattore ecologico, pur rappresentando l'origine della coscienza collettiva e della solidarietà meccanica, ne risulti a sua volta trasformato. Come abbiamo tentato di mostrare sono infatti i fattori morali della coscienza collettiva e della solidarietà meccanica a convertire i potenziali effetti dirimenti contenuti nell'aumento della densità dinamica in un virtuoso e pacifico processo di differenziazione sociale. Un'indicazione precisa di questa linea interpretativa proviene d'altra parte dallo stesso Durkheim che nel testo dedicato alla concezione materialistica della storia scrive: «[...] se le rappresentazioni dipendono originalmente dagli stati organici, una volta che sono costituite divengono per questo stesso realtà sui generis, autonome, capaci di essere cause a loro volta e di produrre effetti nuovi» (Durkheim 1996b, p. 269).

della lotta per la sopravvivenza sfuma in una forma di rassicurante “cooperazione competitiva”.

Anima del cambiamento risulta essere il processo di differenziazione sociale. Processo quest’ultimo che porta le società dall’essere un insieme organizzato di sentimenti e credenze comuni a divenire un sistema di funzioni differenti e specifiche, tutte unite da rapporti di collaborazione precisamente definiti (ivi, p. 144). Dunque, quando Durkheim tratta della divisione del lavoro non fa esclusivo riferimento al fatto che i soggetti, prima intenti a svolgere collettivamente attività finalizzate al mantenimento in vita del gruppo, si trovano ora inseriti in ruoli professionali distinti e complementari, capaci al contempo di garantire il loro sostentamento e di differenziare gli specifici fini individuali, scongiurando così una loro pericolosa sovrapposizione<sup>12</sup>. Con divisione del lavoro sociale, Durkheim si riferisce anche alla dinamica che conduce la società a dividersi in parti, ciascuna deputata a svolgere compiti funzionali rispetto al tutto di cui sono figlie. Qui la *root metaphor* cessa di essere meccanica, per divenire organica. La solidarietà non è raggiunta in base all’identità dei contenuti di coscienza individuali, ma grazie alla diversità e alla complementarità dei sottosistemi sociali, ciascuno impegnato in funzioni che, sebbene a prima vista possano apparire estranee una all’altra, sono, in realtà, tutte finalizzate a mantenere in vita l’organismo sociale.

Tra queste differenti funzioni, una di primaria importanza è senz’altro quella che Durkheim riserva alla realtà dello Stato. Per comprendere appieno la portata dell’attività statale, può essere utile cercare di trasferire sulla società una tipica nozione dell’antropologia filosofica durkheimiana, ovvero quella di *homo duplex*. Come l’individuo è il prodotto del rapporto armonico tra la

---

<sup>12</sup> A tal proposito scrive Durkheim (1996a, p. 267): «Il soldato cerca la gloria militare, il sacerdote l’autorità morale, l’uomo di stato il potere, l’industriale la ricchezza, lo scienziato la fama scientifica; ognuno di essi può quindi realizzare il suo fine senza impedire agli altri di realizzare il loro».

componente istintuale/idiosincratica e quella concettuale/morale (Durkheim, 1996b, p. 345), qualcosa di simile può essere detto anche a proposito della realtà sociale. Allo stadio organico, proprio perché esso si caratterizza per un'elevata differenziazione dei ruoli lavorativi individuali, la società è attraversata da una miriade di rappresentazioni e opinioni differenti e non di rado contrastanti. Durkheim (1972, p. 86) ne parla come di una serie di violente correnti sociali, sottolineando così il loro carattere «spontaneo, automatico, impulsivo». Carattere verso il quale lo Stato deve svolgere un fondamentale ruolo di razionalizzazione. In base a questa prospettiva, lo Stato diviene quell'organo cui spetta il compito di sussumere e trascendere tutte le correnti d'opinione attraverso l'elaborazione di una rappresentazione ordinata e complessiva della società. Per questa ragione, Durkheim (1996a, p. 226), sempre insistendo con la metafora organica, fa dello Stato il sistema nervoso centrale della società, cui la stessa società delega il compito di essere pensata nella propria interezza: «quando lo Stato pensa e decide non bisogna dire che è la società che pensa e decide, ma che esso pensa e decide per lei» (Durkheim, 1972, p. 63).

Com'è possibile realizzare questa funzione e quali possono essere le sue conseguenze sulla solidarietà sociale? Perché lo Stato sia in grado di elaborare coerenti rappresentazioni del tutto sociale è necessaria una profonda estensione della coscienza governativa (ivi, p. 93). Con ciò Durkheim intende indicare la necessità dello Stato di costruire sistemi amministrativi in grado di entrare in contatto con tutte le parti della società. Se lo Stato rappresenta il cervello della società, le sue emanazioni locali rappresentano invece il sistema nervoso periferico e, come tali, svolgono l'incarico di trasferire regolarmente allo Stato informazioni su ciò che accade nelle profondità dell'organismo sociale (Durkheim, 1996a, p. 228). Da aggiungere a riguardo che il flusso informativo che lega lo Stato alla società è da considerarsi in termini bidirezionali. Non c'è, infatti, soltanto un aumento delle in-

formazioni che dalla società salgono verso lo Stato, ma anche di quelle che dallo Stato discendono verso la società. Ciò che per Durkheim distingue la moderna democrazia dai regimi aristocratici è dato essenzialmente da una maggiore trasparenza del rapporto tra Stato e società: i cittadini sanno ciò che fa lo Stato e lo Stato è tenuto costantemente al corrente riguardo ciò che avviene nei diversi strati della società (Durkheim, 1972, p. 91). Ed è per questa ragione che la democrazia appare a Durkheim come la forma politica in cui «la società perviene alla più pura coscienza di se stessa» (ivi, p. 94).

Da quanto detto sin qui, potrebbe sembrare che una visione del genere si trovi a correre il rischio di socializzare completamente lo Stato, finendo col riservargli un mero ruolo riflettente rispetto le correnti rappresentazionali che scorrono nella società civile. Non si tratta di un pericolo di poco conto. Lasciare alla società la possibilità di inglobare completamente lo Stato significherebbe, infatti, far trionfare il liberalismo spenceriano proprio a partire dall'affermazione di un potere centrale in base alla quale Durkheim aveva inteso vincerlo (Karsenti, 1999, p. 413). Se, infatti, il ruolo statale si riducesse alla semplice funzione speculare, lo Stato diverrebbe un mero dispositivo ottico, finalizzato a mostrare la società a se stessa, ritrovandosi dunque completamente privo di qualsiasi funzione autonoma di natura ordinatrice. Non solo, ma verrebbe da esso espunta qualsiasi possibilità di agire direttamente sulla solidarietà. Tornando per un attimo alla metafora dell'*homo duplex*, una siffatta concezione dello Stato aprirebbe le porte a una perenne condizione anomica, in cui la componente istintuale/idiosincratica della società non potrebbe essere moderata dall'azione interpretativa svolta dalla componente concettuale/morale. Al fine di scongiurare un esito del genere, Durkheim insiste sulla funzione speculativa (e non speculare) dello Stato. Come ho già avuto modo di segnalare più sopra, per Durkheim lo Stato è quella parte della società cui essa delega il compito di essere pensata nella propria interezza. Sotto questo

profilo, si può dire che esso si presenta come il grande razionalizzatore della coscienza collettiva della società a solidarietà organica (Melossi, 2002, p. 84). E dunque, l'attività speculativa vera e propria è a suo totale appannaggio; nel realizzarla, lo Stato istituisce uno scarto che lo separa inequivocabilmente dalla società di cui tuttavia continua ad essere parte. Detta brevemente, rispetto la società, lo Stato appare come una realtà immanente e, al contempo, trascendente (Karsenti, 1999, p. 416).

In questo contesto, il ruolo dei gruppi sociali a base professionale è di assoluta importanza. Esso consiste essenzialmente nell'operare una razionalizzazione preliminare delle opinioni e delle credenze individuali, che altrimenti rischierebbero di introdurre nello Stato un livello di eterogeneità ingestibile<sup>13</sup>. In assenza di questa fondamentale funzione, si produrrebbe una situazione rischiosissima. Non solo, infatti, potrebbe realizzarsi una totale e irreversibile socializzazione dello Stato, ma potrebbe anche darsi l'ipotesi opposta in cui il potere statale, nel suo tentativo di gestire la varietà di opinioni e rappresentazioni individuali, si trasformerebbe in un potere «livellatore e oppressivo» (Durkheim, 1972, p. 73) da cui la società non avrebbe scampo. In questo senso, dunque, i raggruppamenti professionali svolgono una duplice funzione: da un lato sono necessari per liberare lo Stato dall'individuo e, dall'altro, per liberare l'individuo dallo Stato (ivi, p. 99).

Ma come mai Durkheim riserva pressoché esclusivamente questo compito alle corporazioni professionali? La ragione è presto detta: nella società a base organica, in cui all'elevata differenziazione dei ruoli si accompagna logicamente una altrettanto elevata diversificazione delle attività quotidiane e dei problemi di

---

<sup>13</sup> A questo riguardo la prefazione alla seconda edizione de *La divisione* è chiarissima: «una società composta da una miriade di individui disorganizzati che uno stato ipertrofico si sforza di abbracciare e di dominare costituisce un'autentica mostruosità sociologica. Infatti l'attività collettiva è sempre troppo complessa per venire espressa dal solo ed unico organo dello stato» (Durkheim, 1996a, p. 33).

volta in volta affrontati dai singoli, i gruppi professionali rappresentano per così dire delle nicchie di solidarietà meccanica nel “mare magnum” organico della società moderna (Santambrogio, 2006). Sembrerebbe cioè che le corporazioni professionali costituiscano gli unici luoghi dove la coesione tra gli individui torni a realizzarsi tramite l’identità dei contenuti di coscienza e non attraverso la loro differenza. Questo non significa però che le corporazioni siano rappresentabili come partigianerie orientate a portare avanti i propri interessi nella totale noncuranza dei bisogni più generali<sup>14</sup>. Proprio perché il compito fondamentale delle corporazioni consiste nello stare in comunicazione con lo Stato, esso prefigura, come si è visto, un flusso informativo bidirezionale. Le corporazioni, nell’elaborare i contenuti delle opinioni collettive da trasferire allo Stato, tengono conto di quelle rappresentazioni complessive della società che proprio dallo Stato provengono. Così, le visioni prodotte dalle corporazioni non sono e non possono essere corporative nell’accezione comune del termine: l’azione Statale rende chi le elabora costantemente consapevole di essere parte del tutto sociale (Karsenti, 1999, p. 414).

Volendo riassumere, l’idea durkheimiana del rapporto tra società civile e Stato è tutta giocata su di un complesso rapporto di reciproco bilanciamento. Più la società è vasta e differenziata, più vasto e differenziato sarà anche l’apparato statale (Durkheim, 1996a, pp. 228-229). Allo Stato spetterà sempre il compito speculativo di fornire rappresentazioni coerenti ed esaustive del tutto. Tali rappresentazioni, elaborate in autonomia, se da un lato non si limiteranno a riflettere la pletora di opinioni presenti a livello collettivo, dall’altro saranno costruite in stretta connessione con le rappresentazioni “locali” prodotte a livello dei gruppi intermedi. Tali gruppi, oltre a fornire allo Stato gli stimoli necessari

---

<sup>14</sup> Quella di essere gruppi chiusi e centrati su se stessi, intenti a una difesa oltranzista dei propri interessi di parte è la critica che Durkheim eleva ai gruppi sindacali, che egli esclude decisamente dal proprio progetto di società corporativa. In merito cfr. Giddens (1998, p. 53); Müller (1993, p. 116).



a portare avanti la propria attività speculativa, si configurano anche come i poli verso cui lo Stato ritrasmette le proprie rappresentazioni sociali complessive che, a loro volta, saranno utilizzate da quegli stessi corpi intermedi nella costruzione delle rappresentazioni “locali” e così via in un processo mutuamente riflessivo.

Tornando al preciso tema della memoria, il progetto politico istituzionale di Durkheim sembra tentare di porre un argine all'incontrollata moltiplicazione delle interpretazioni del passato. Per certi versi, poiché la cifra organica consiste proprio in una pluralità di visioni e d'interpretazioni del mondo, esso prevede sin dall'inizio la presenza di memorie differenti. Tuttavia il dispositivo statale sembra essere pensato appositamente per ricondurre tutte all'interno di un terreno comune. E questo per due ragioni. In primo luogo è lo stesso Stato che, nel momento in cui elabora e diffonde il proprio pensiero “sociale”, s'incarica di elaborare una memoria comune, capace di contenere tutte quelle prodotte dai gruppi secondari (Misztal, 2003, p. 134; Olick, 1998, p. 23)<sup>15</sup>. In secondo luogo, poi, nel restare in costante comunicazione con i corpi intermedi, lo Stato vivifica continuamente in loro il ricordo di essere inseriti nel vasto organismo sociale alla cui sopravvivenza essi contribuiscono.

Ma com'è stato detto e ridetto, il punto debole del pensiero di Durkheim sembra risiedere proprio nella concezione dei gruppi intermedi. Secondo Poggi (2002, p. 189), ad esempio, Durkheim non si era reso conto che proprio in virtù del processo di differenziazione, gli individui andavano incontro a forme di appartenenza (e d'identità) instabili, molteplici, spesso in conflitto una con l'altra, dove il gruppo professionale non è affatto destinato ad occupare una posizione gerarchicamente sovraordinata

---

<sup>15</sup> Per essere ancora più precisi, Olick (1998, p. 23) sottolinea esplicitamente il fatto che allo Stato spetta il compito di elaborare una vera e propria memoria collettiva della società, mettendo assieme (*to collect*) nella sua attività riflessiva le diverse memorie appartenenti alla società civile.

rispetto agli altri<sup>16</sup>. Il problema deriva, più in generale, dal fatto che Durkheim si sia concentrato esclusivamente sull'associazionismo funzionale (Ceri, 1993, p. 154). Questo lo ha condotto a considerare le cerchie di appartenenza in termini esclusivamente unitari e gerarchici (al di sopra delle famiglie le corporazioni, sopra le corporazioni le associazioni politiche e, in cima alla piramide, lo Stato) e a non poter osservare i fenomeni di pluralismo normativo (e mnemonico) cui invece conduce l'associazionismo su base volontaria (ibidem). Tutto ciò porta a chiedersi se la relazione che Durkheim ha tratteggiato tra Stato e società civile possa ancora mantenersi in un contesto marcato da maggiori varietà ed eterarchia; può lo Stato svolgere ancora la sua funzione speculativa in presenza di una sfera pubblica che si estende ben al di là dei raggruppamenti professionali? In che modo esso può ancora sperare di ricondurre a un alveo comune le molteplici memorie collettive che circolano a livello della società civile?

Prima di rispondere, occorre segnalare ancora una questione che l'impostazione Durkheimiana del problema della differenziazione sociale non è riuscita a mettere in luce. Si tratta di una faccenda che investe direttamente la questione del tempo e del modo che le società hanno di rappresentarlo e organizzarlo. Nella descrizione offerta da Durkheim della funzione statale entro l'assetto democratico vi sono alcuni passaggi essenziali che riguardano direttamente la temporalità e la sua organizzazione. Come per Tocqueville, anche per Durkheim la democrazia rappresenta un assetto politico nettamente antitradizionalista. Poiché, infatti, come abbiamo avuto modo di segnalare poco sopra, caratteristica della democrazia è di rendere Stato e società civile reciprocamente trasparenti e poiché ciò realizza una riflessività

---

<sup>16</sup> Come ho tentato di suggerire poco sopra, accanto alle ragioni di carattere storico che hanno probabilmente spinto Durkheim a riservare alle corporazioni professionali uno spazio così rilevante (Poggi, 2002, p. 189), si profilano a mio avviso anche ragioni di carattere teorico o, per meglio dire, meta-teorico, dovute alla radice ecologica che caratterizza il suo pensiero.

senza precedenti, ne discende una forma di ordine sociale particolarmente malleabile e predisposta al cambiamento (Stedman Jones, 2001, p. 172). L'abbandono delle tradizioni diviene addirittura in Durkheim la caratteristica in grado di distinguere le vere democrazie da quelle non propriamente realizzate «incapaci di allontanarsi dalle [...] consuetudini» (Durkheim, 1972, p. 93). Da questo punto di vista allora lo Stato democratico attualizza una rappresentazione del tempo radicalmente nuova, alternativa sia a quella ciclica delle società segmentarie, sia a quella escatologica delle società medioevali. Come ha scritto B. Anderson (1996), il tempo in cui si muove lo Stato-nazione è un tempo vuoto e omogeneo dove passato e futuro si trovano a essere rigidamente separati dall'azione mediatrice del presente.

Ciò non di meno, anche in questo caso sembra che il processo di differenziazione non sia stato valutato da Durkheim in tutti i suoi possibili esiti. Dopotutto, infatti, che cos'è il tempo se non appunto una rappresentazione sociale? Ed essendo il processo di differenziazione essenzialmente un fenomeno di pluralizzazione delle rappresentazioni sociali, sino a che punto lo Stato può gestire e coordinare visioni e organizzazioni differenti della temporalità? A nostro avviso dunque, entro la cornice durkheimiana sono già rinvenibili già tutte le premesse per mettere a fuoco un processo anche di differenziazione riferito anche alle strutture temporali, che però il sociologo francese fatica a cogliere, scaricando la totalità delle responsabilità integrative sulle spalle dello Stato.

Vale la pena precisare, arrivati a questo punto, che il problema della differenziazione temporale non pertiene semplicemente alle diverse memorie che contraddistinguono gli svariati gruppi sociali, ma discende direttamente dall'assetto strutturale della società moderna. Più chiaramente, non sono solo le diverse collettività sociali a farsi portatrici di diversi e spesso incompatibili orizzonti temporali, ma lo sono anche (e forse in maggior misura) gli svariati sottosistemi istituzionali che distinguono la socie-

tà funzionalmente differenziata (Giesen, 2004, p. 32). Maggiore è dunque il numero degli ordini istituzionali (mercati, politica, giustizia, scienza, ecc.) e maggiore sarà anche il rischio di esperire stati di asincronia e non contemporaneità cui, nella logica durkheimiana, lo Stato ancora una volta dovrebbe fare fronte (ivi, p. 30).

### 3.3 Personaggi e persone

Tutta la questione appena descritta allude essenzialmente ad un problema di capacità. La capacità dello Stato di farsi contenitore e coordinatore di una massa crescente di memorie e di rappresentazioni sociali che la società civile, contrariamente a quanto credeva Durkheim, non solo non riesce a limitare ma, al contrario, contribuisce a espandere e a rendere ancora più eterogenea. Tradotto nel lessico dei *memory studies*, si tratta in sostanza di valutare la possibilità delle memorie ufficiali di riuscire in qualche modo a racchiudere e rappresentare la crescente polsemia delle memorie pubbliche. A riguardo, ritengo possibile interpretare le cosiddette politiche del rimorso (Olick, 2007) come l'estremo tentativo fatto dalle memorie ufficiali in questa direzione. L'idea, insomma, è che ammettere le violenze e i soprusi inflitti nel passato e tentare di porvi rimedio si configuri come la strategia oggi approntata dagli Stati moderni nel tentativo di continuare a svolgere la propria funzione speculativa.

Per cercare di dare fondamento a questa tesi, più che a Durkheim mi sembra particolarmente utile rivolgermi a Mauss e al suo testo sull'idea di persona (Mauss, 1965, pp. 351-382). L'argomentazione che fa da fondo a tutto il saggio è ancora una volta evolucionista. Tuttavia il punto qui non riguarda tanto il mutamento dell'organizzazione complessiva della società, quanto piuttosto quello della rappresentazione sociale dell'individualità. Il fulcro dell'argomentazione sta nel passaggio dall'idea del personaggio a quella della persona. I membri delle società totemiche

più che essere rappresentati come persone nel senso moderno del termine, erano raffigurati alla stregua di personaggi (ivi, p. 357). Queste società disponevano di un numero limitato di nomi cui, per ciascuno, corrispondeva un carattere appartenuto in precedenza a un antenato del clan. Nell'assegnare il nome al nuovo nato, la società assegnava a esso anche la personalità e la funzione sociale dell'antenato in questione. Durante le manifestazioni rituali, ciascun membro del clan era incaricato di rappresentare scenicamente le narrazioni mitologiche associate al proprio antenato. Così, incarnando il dramma della memoria collettiva, gli individui delle società totemiche rendevano tangibile l'incidenza del passato sul presente della società (Antze, Lambek, 1996, p. xxi). Tuttavia, occorre notare che qui, più che essere a contatto con distinte categorie della temporalità, come lo sono appunto quelle di passato e presente, abbiamo a che fare con una rappresentazione indefinita del tempo, in cui ciò che è successo è rivissuto ciclicamente dalla collettività (Callois, 2001).

Con il passaggio dalle società claniche a quelle moderne, la figura del personaggio cede progressivamente terreno rispetto quella di persona. Con la nozione di persona, siamo innanzi a un individuo inteso come il punto nodale su cui si concentrano responsabilità e diritti specifici, dotato di un'identità del tutto unica e, pertanto, non confondibile con quella di nessun altro membro della società. Al movimento da personaggio a persona non si accompagna solamente l'emersione delle distinte categorie temporali di passato, presente e futuro. A profilarsi è anche una consistente pluralizzazione della memoria sociale. Essendo ciascun individuo assolutamente distinto da tutti gli altri, diviene compito di ognuno il dover interpretare riflessivamente il proprio passato e quello della comunità di appartenenza, onde costituire autonomamente le proprie specifiche fonti d'identificazione.

La genealogia della nozione di persona è descritta da Mauss attraverso differenti momenti storici che trovano nella Roma classica, nella filosofia stoica, nella metafisica cristiana e nelle

elaborazioni moderne di Cartesio, Kant e Fichte i loro snodi decisivi. Non intendo qui entrare nemmeno minimamente nel dibattito sulla precisione di questa ricostruzione<sup>17</sup>. Quel che più semplicemente ci interessa mostrare è come essa si leghi strettamente al più generale processo di differenziazione sociale. È infatti a partire da una molteplicità di posizioni di ruolo potenzialmente occupabili dallo stesso individuo che l'idea di persona può emergere.

A proposito vale la pena riprendere le considerazioni che M. Hollis (1989) ha riservato al tema. A suo parere (ivi, p. 232), la genealogia della persona può essere letta come un lento processo di apprendimento. Gli individui hanno cioè imparato nel corso dei secoli a esprimere ciò che da sempre è implicito in quell'universale senso del sé che li contraddistingue. Il *senso* del sé, il *concetto* del sé e la *categoria* morale e legale della persona (ivi, p. 221) rappresentano le tre tappe principali di questo percorso. Come si diceva prima, il punto centrale consiste a nostro avviso nella funzione giocata a questo riguardo dalla differenziazione sociale. Onde evitare equivoci, Hollis mette subito in chiaro che un'idea di attore sociale riflessivo non può essere evitata nemmeno da quella che egli definisce una teoria strutturale del ruolo. «Tutti i ruoli - scrive Hollis - prefigurano fini specifici raggiungibili attraverso l'impiego di mezzi negoziabili. L'esecutore di ruolo è dunque abilitato e costretto a lottare per la coerenza delle proprie azioni. Egli ha il dovere di interpretare le vaghe istruzioni che si accompagnano alla sua posizione di ruolo inventando per così dire quegli stessi ordini cui ha il dovere di obbedire» (ibidem). Tuttavia, è quando si realizza un conflitto di ruolo che l'attività riflessiva riceve un notevole impulso. Per illu-

---

<sup>17</sup> A riguardo, ci limitiamo a rimandare al preziosissimo volume curato da M. Carrithers, S. Colions, S. Lukes (1989) e in particolare ai saggi di A. Momigliano, L. Dumont e M. Carrithers in esso contenuti. Una visione alternativa alla dicotomia tra personaggio e persona è presente in M. Leenhardt (1979), commenti a riguardo si ritrovano in M. Douglas, S. Ney (1998, pp. 11-14).

strare il punto Hollis (ivi, p. 222) si rifà all'Antigone sofoclea. Antigone è sia la sorella di Polinice sia una cittadina di Tebe. Allo stesso modo, Creonte è sia lo zio di Antigone sia il sovrano della città. La tragedia, da questo punto di vista, diviene riassumibile nei termini dello scontro tra questi quattro ruoli. Antigone *sceglie* di obbedire alle leggi degli dei e di dare sepoltura al fratello, nonostante egli fosse caduto combattendo contro la sua stessa città. Creonte, al contrario, *sceglie* di restare fedele alle leggi della città e punisce Antigone seppellendola viva. Tutta la drammaticità della tragedia greca consiste nel fatto che i suoi personaggi debbono decidere non solo cosa fare, ma anche chi essere. Poiché sembra esserci una fusione pressoché totale tra ciò che si "è" e ciò che si "fa" il conflitto di ruolo porta violentemente in luce la dimensione del sé (ivi, p. 227).

Ciò che importa segnalare è che la differenziazione dei ruoli e i conflitti che essa innesca costituiscono, sul versante sociale, un problema simile a quello rappresentato in ambito epistemologico dalla molteplicità dell'esperienza. Secondo Hollis (ivi, p. 224), così come Kant ha innalzato sul livello trascendentale il concetto del sé, facendone la fonte ordinatrice dell'esperienza, lo stesso può essere fatto con il concetto di attore sociale. Esso, in breve, diviene l'analogo sociologico dell'unità appercettiva. Le azioni di Antigone, nonostante essa sia lacerata da un terribile conflitto di ruoli, restano sue poiché ascrivibili allo stesso attore sociale.

Resta da vedere a questo punto in che cosa la nozione moderna del sé si distingua rispetto quella greca. Hollis a riguardo sostiene che a differenza dei greci, ai moderni è data la possibilità di costruire la propria identità sociale<sup>18</sup>. Ciò che sembra essere tipicamente moderno è l'idea che a ciascun individuo sia data la possibilità di «dipingere il proprio ritratto sociale e di ritenere che non vi sia nulla di sociale al di fuori del ritratto stesso» (ivi, p.

---

<sup>18</sup> Sulla distinzione tra personalità, identità personale e identità sociale si può consultare ancora M. Hollis (1977, pp. 87-106). Sempre sulla questione, con espliciti riferimenti al saggio di Mauss, cfr. R. Jenkins (2008, pp. 49-52).

230). Da questo punto di vista, allora, la nozione di persona diviene il simbolo di una competenza condivisa in linea di principio da tutti gli esseri umani: quella di esprimere se stessi, rendendo intelligibile agli altri il proprio progetto identitario, agendo intelligentemente entro il sistema differenziato di ruoli sociali.

Ma tutto ciò conduce a porre in evidenza un rapporto per così dire speculare tra la nozione di personaggio e quella di persona. Nella società clanica, caratterizzata da grande omogeneità di stili di vita e di visioni del mondo, la nozione di personaggio pare introdurre una risorsa grazie alla quale gli individui sono in grado di distinguersi uno dall'altro. Essi si rendono distinguibili in base alla differente personalità d'antenato che incarnano. L'esatto contrario va detto a proposito della moderna società democratica e della nozione di persona che vi si accompagna. Qui il processo di differenziazione ha reso i membri della società assai differenti gli uni dagli altri. Ciascuno, come si è visto, costruisce la propria identità sociale cercando di comporre e di interpretare creativamente il proprio set di ruoli. Nonostante le differenze in ricchezza e potere sociale, comunque, lo stato di persona funziona come un principio di omogeneizzazione. Tutte le persone, infatti, sono uguali innanzi alla legge e il loro voto ha lo stesso identico peso (Allen, 1989, p. 39).

### **3.4 Differenziazione sociale e morale post eroica**

Siamo in grado adesso di comprendere meglio le ragioni che stanno alla base della pluralizzazione delle memorie pubbliche e del trasformarsi di quelle ufficiali da trionfali a post-eroiche. Per quanto riguarda il primo punto, ho insistito così tanto sul tema della differenziazione sociale e sulle ripercussioni che esso ha sull'idea unitaria di memoria collettiva che non ci sembra il caso di insistere oltre. Per quanto attiene il secondo punto invece qualcosa può essere aggiunto. Come ho sostenuto poco sopra, proprio perché la categoria di persona diviene l'unico principio



di omogeneizzazione rispetto una società civile sempre più variegata, è ad essa che gli Stati si rifanno nel tentativo di elaborare rappresentazioni comprensive della società. Questo ha naturalmente delle conseguenze per quanto concerne i contenuti delle memorie ufficiali. Farsi portatori di una rappresentazione tesa a valorizzare l'idea moderna di persona significa automaticamente ancorare la propria base di legittimazione al rispetto dei diritti che a tale idea sono indissolubilmente associati. Il che comporta inevitabilmente un difficile lavoro di rielaborazione del passato. Ammettere il proprio ruolo di perpetratori, chiedere scusa per le violenze inflitte in passato e tentare di porvi rimedio nel presente costituiscono tutte condizioni senza le quali risulta pressoché impossibile, per gli Stati, farsi promotori di rappresentazioni tarate sulle coordinate dell'individualismo universalistico.

Se si colloca alla base delle politiche del rimorso una matrice socio strutturale di stampo durkheimiano, diviene possibile inglobare in essa tutti i fattori che di volta in volta sono stati chiamati in causa nel tentativo di spiegare il fenomeno. È così ad esempio per quanto concerne i diritti umani. L'emersione di questa sfera del diritto è spesso indicata come uno degli elementi fondamentali per quando concerne la trasformazione della sovranità e la transizione da forme eroiche a forme post-eroiche della statualità (Levy, Sznajder, 2006, p. 659). Tuttavia, anche quando il problema è osservato da una prospettiva sociologica, pare che si fatichi a elaborare analisi differenti da quelle che intendono i diritti umani come universali e, dunque, non solo applicabili a tutta la società mondiale ma utili anche per giudicare le società del passato (Olick, 2007, p. 125). È il caso per esempio di un autore come B. S. Turner (1993, p. 494) che collega strettamente questo tipo di diritti a «un'universale fragilità umana, intesa soprattutto nei termini di vulnerabilità del corpo, nell'idea della precarietà delle istituzioni sociali e in una teoria della simpatia

morale»<sup>19</sup>. A nostro avviso, invece, una prospettiva come quella durkheimiana aiuta non poco a mettere in discussione la presunta solidità dell’impianto epistemologico e deontologico dei diritti umani (Zolo, 2003, p. 137), e a vedere in essi il frutto di un processo di differenziazione sociale. Vale la pena a questo riguardo ritornare per un attimo a Mauss e al suo saggio sulla persona. Egli riteneva che la persona raramente potesse essere pensata come un dispositivo di omogeneizzazione al di fuori dei confini dello Stato. Tuttavia, come suggerisce N. J. Allen (1989, p. 39), è ipotizzabile che egli avrebbe intravisto proprio nei diritti umani un meccanismo attraverso cui estendere al di là dei confini della statualità il potenziale egualitario di questa categoria.

Alla dinamica di differenziazione può essere ricondotto un secondo elemento questa volta di ordine storico spesso invocato nella spiegazione della genesi della politica del rimorso. Si allude alla tragedia della Shoah e alle sue conseguenze sulla morale collettiva dell’occidente. Sono note a riguardo le analisi di Alexander (2006). A suo avviso, la Shoah, in seguito ad un complesso processo di costruzione sociale, è divenuta l’emblema di un male sacro (ivi, p. 63), vale a dire il simbolo attraverso cui definire che cosa nella nostra epoca è categorizzabile come disumano. In altri termini la Shoah è divenuta nel corso della seconda metà del Novecento una metafora ponte (ivi p. 90) attraverso cui interpretare e giudicare gli episodi di violenza passati e quelli in corso. Ma poiché l’interpretazione della Shoah come male sacro prevede che a essere giudicati colpevoli non siano solo i perpetratori ma anche i cosiddetti “*bystanders*”, ne consegue che nella moralità post-Shoah «a ogni individuo è ora richiesto, normativamente, lo sforzo di intervenire contro qualsiasi Olocausto, al di là di ogni considerazione di costi e conseguenze personali» (ibidem). Ma se

---

<sup>19</sup> Per una critica della sicurezza della fondazione etico filosofica dei diritti umani si rimanda a Ignatieff (2003); Mesnard (2004); Zolo (2003, 2002, 2001). Sul tema della più generale della morale umanitaria cfr. Boltanski (2000, pp. 285 e ss.)

il ruolo storico della Shoah è fuori questione per quanto concerne l'impulso che essa ha trasmesso al processo d'istituzionalizzazione dei diritti umani, alla promozione di una moral post-eroica e, secondo alcuni (Levy e Sznajder, 2002), all'elaborazione di una memoria cosmopolita, non è detto che essa non sia interpretabile nei termini di una drammatica reazione al potenziale universalitico ed omogeneizzante implicito nella dinamica di differenziazione sociale (Santambrogio, 2006: 55-56; Habermas, 1996; Bauman, 1992).

Grande enfasi sul tema della differenziazione sociale è invece posta da J. Olick in gran parte dei suoi saggi dedicati al tema della politica del rimorso e delle memorie autocritiche. Tuttavia occorre notare come Olick, che pur si muove in una genuina cornice durkheimiana, non si concentri tanto sul rapporto tra stato e società o, se si preferisce tra memorie ufficiali e memorie pubbliche, ma tenda a soffermarsi sulla nascita del diritto restitutivo come elemento in grado di spiegare la genesi della fenomenologia post eroica. A suo parere (Olick e Coughlin, 2003, p. 46-47), il diritto restitutivo e l'idea di riparazione che esso sottende rappresentano il tratto dominante della società moderna, e possono essere estesi analogicamente dalla sfera dei rapporti commerciali a quella dei rapporti politici e sociali e più in generale a tutta la cultura occidentale. Secondo Olick (2007, p. 169), ad esempio, è possibile intravedere un nesso tra l'istituto della compensazione, la nascita dell'idea di trauma sia individuale sia collettivo e il progetto terapeutico che vi si accompagna. E sempre a suo avviso (Olick e Coughlin 2003, p. 46-47), la contaminazione, per così dire, tra diritto restitutivo e memorie ufficiali ha fatto sì che il Giappone, le cui risorse culturali e identitarie non sono affatto adattabili ad una morale post eroica, abbia fatto alcuni passi verso il riconoscimento delle proprie colpe passate al fine di mantenere buone relazioni commerciali con i suoi partner occidentali.

Soffermandosi su quest'ultimo punto, è sufficiente ruotare il mappamondo appena un poco verso occidente per accorgersi

come la questione possa essere facilmente ribaltata. La decisione del comitato norvegese per il Nobel di assegnare il Premio per la Pace del 2010 al dissidente politico cinese Liu Xiaobo, ha prodotto una ritorsione commerciale da parte di Pechino: in circa otto mesi l'importazione del salmone affumicato norvegese è crollata da 1000 a meno di 75 tonnellate. Nell'ottobre del 2011, il Dalai Lama, atteso in Sudafrica per i festeggiamenti degli ottant'anni dell'arcivescovo Desmond Tutu, si è visto negare dal governo sudafricano il visto di entrata. Non è difficile intravedere nella vicenda un ruolo di Pechino. Va ricordato, infatti, che la Cina è il principale partner commerciale del Sudafrica, ed è grazie ai suoi generosi investimenti che il paese arcobaleno è potuto entrare di recente nel sempre più influente "club" dei paesi emergenti (il cosiddetto Brics). E gli esempi potrebbero moltiplicarsi, coinvolgendo anche nazioni europee come ad esempio la Francia<sup>20</sup>. Tutto questo per dire che ancorare la nascita delle politiche del rimorso a un processo di differenziazione la cui cifra principale consiste nella creazione di una forma restitutiva del diritto, senza soffermarsi sulle conseguenze che esso ha sul nesso stato/società e sull'attività rappresentazionale che lo caratterizza, crea qualche problema se non altro a livello di descrizione empirica.

Al contrario, la linea che questo scritto ha cercato di perseguire ha inteso l'idea di persona ed il suo essere al centro delle memorie pubbliche come l'esito principale del processo di differenziazione. In questo modo, diviene possibile istituire una correlazione tra cultura post eroica, politiche del rimorso e pluralizzazione delle memorie pubbliche. Come B. Schwartz (2008, p. 190) ha recentemente suggerito, la società post eroica è figlia di

---

<sup>20</sup> Nella primavera del 2010, incoraggiato per così dire dai vertici del gruppo Auchan, il presidente francese Sarkozy ha fatto visita al premier cinese Hu Jintao per ricucire i rapporti tra Francia e Cina incrinatisi in seguito ad alcune prese di posizione di Parigi sulla questione tibetana non gradite dal governo di Pechino.

una trasformazione culturale in cui la maggiore disponibilità a includere le persone a prescindere dalle loro appartenenze etniche, religiose e politiche si accompagna con un inarrestabile declino dei simboli e delle pratiche sociali (ivi comprese quelle mnemoniche) della tradizione. Ciò che ha nostro avviso manca nell'analisi di Schwartz è il tentativo di collegare la generale fenomenologia culturale post-eroica con le dinamiche di differenziazione sociale e il loro impatto sulla relazione tra Stato e società civile che qui si è tentato invece di descrivere.

## Riferimenti bibliografici

- Alexander J. C. (2006), *La costruzione sociale del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Il Mulino, Bologna.
- Alexander J. C. (2002), *Ripensare lo sviluppo intellettuale di Durkheim. Le complesse origini della sociologia della cultura*, in Rosati M., Santambrogio A. (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.
- Alexander J. C. (1988), *Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today*, in id. (ed.), *Durkheimian Sociology. Cultural Studies*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Allen N. J. (1989), *The Category Of Persons: A Reading Of Mauss's Last Essay*, in Carrithers M., Collins S., Lukes S. (1989) (eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Anderson B. (1996), *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma.
- Andrews H. F. (1993), *Durkheim and Social Morphology*, in S. P. Turner (ed.), *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, London.
- Antze M., Lambek P., (1996), *Introduction: Forecasting Memory*, in Idd. (eds.), *Pasts Tenses: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Routledge, New York.
- Arendt H. (1995), *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino.
- Badarraco, J. (2001), We don't need another hero, in "Harvard Business Review", 79, 8: 120- 126.
- Bauman Z. (1992), *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna.
- Bellah R. et al. (1996), *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società complessa*, Armando, Roma.
- Bodnar J. (1992), *Remaking America: Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton.

- Boltansky L. (2000), *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Cortina, Milano.
- Caillois R. (2001), *L'uomo e il sacro*, Bollati e Boringhieri, Torino.
- Carrithers M., Collins S., Lukes S. (1989) (eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ceri P. (1993), *Durkheim on Social Action*, in S. P. Turner (ed.), *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, London.
- Cerulo K. (1995), *Identity Designs. The Sights and Sounds of a Nation*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Collins R. (1988), *The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology*, in Alexander J. C. (ed.), *Durkheimian Sociology. Cultural Studies*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Coser L. (1992), *Introduction*, in Halbwachs M., *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago.
- Douglas M., Ney S. (1998), *Missing Persons: A Critique of Personhood in the Social Sciences*, California University Press, Berkeley.
- Durkheim É. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Durkheim É. (1996a), *La divisione del lavoro sociale*, Comunità Milano.
- Durkheim É. (1996b), *La concezione materialistica della storia* in id., *La scienza sociale e l'azione*, Il Saggiatore, Milano.
- Durkheim É. (1972), *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Etas Kompass, Milano.
- Forgie G. (1979), *Patricide in the House Divided: A Psychological Interpretation of Lincoln and His Age*, Norton, New York.
- Foucault M., (1998), *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano.
- Giesen B. (2004), *Noncontemporaneity, Asynchronicity and Di-*

- vided Memories, in "Time and Society" 13, 1: 27-40.
- Glazer N. (1996), Monument in an Age without Heroes, in "Public Interests", 123: 22-39.
- Goffman E. (2006), *L'ordine dell'interazione*, Armando, Roma.
- Habermas J. (1996), *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini Associati, Milano.
- Held D. (2002), "Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty, in "Legal Theory", 8:1-44.
- Held, D. (1995), *Democracy and Global Order: from the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Polity Press, Cambridge.
- Heller A. (2001), A tentative answer to the question: has civil society cultural memory?, in "Social Research" 68, 4: 1031-1040.
- Hollis M. (1989), *Of Masks and Men*, in Carrithers M., Collins S., Lukes S. (1989) (eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hollis M. (1977), *Models of Man. Philosophical Thoughts on Social Action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Huissen A. (2003), *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford University Press, Stanford.
- Huissen A. (1995), *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, Routledge, New York.
- Ignatieff M. (2003), *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano.
- Jedlowski P. (2001), Memorie. Temi e problemi di sociologia della memoria nel XX secolo, in "Rassegna Italiana di Sociologia", XLII, 3: 373-92.
- Jedlowski P. (2007), *La memoria pubblica: cos'è?* in Rampazi M., Tota, A. L. (a cura di), *La memoria pubblica. Trauma culturale, nuovi confini e identità nazionali*, UTET, Torino.
- Jenkins R. (2008), *Social Identity*, Routledge, London.



- Karsenti B. (1999), Durkheim e la costituzione del sociale, in "Filosofia Politica", 13, 3: 397-420.
- Kertzer D. (1989), *Riti e simboli del potere*, Laterza, Roma-Bari.
- Leenhardt M. (1979), *Do kamo: Person and Myth in the Melanesian World*, University of Chicago Press, Chicago.
- Levy D., Sznajder N. (2006), Sovereignty transformed: a sociology of human rights, in "The British Journal of Sociology", 57, 4: 657-676.
- Levy D., Sznajder N. (2002), Memory Unbound The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory, in "European Journal of social Theory", 5, 1: 87-106.
- Mauss M. (1965), *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di 'io'*, in id., *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino.
- Melossi D. (2002), *Stato, controllo sociale, devianza*, Mondadori, Milano.
- Mesnard P. (2004), *Attualità della vittima. La rappresentazione umanitaria della sofferenza*, Ombre Corte, Verona.
- Montaleone C. (1980), *Biologia sociale e mutamento: il pensiero di Durkheim*, Angeli, Milano.
- Misztal B. (2003), Durkheim on Collective Memory, in "Journal of Classical Sociology", 3, 2: 123-143.
- Müller H. P. (1993), *Durkheim's Political Sociology*, in S. P. Turner (ed.), *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, London.
- Nash K. (2011), States of Human Rights, in "Sociologica", 1: 1-20.
- Olick J. (2007), *The Politics of Regrets: On Collective Memory and Historical Responsibility*, Routledge New York.
- Olick J. (1999), Collective Memory: The Two Cultures, in "Sociological Theory", 17, 3: 333-348.
- Olick J. (1998), Collective Memory and Chronic Differentiation, articolo consultabile all'indirizzo Internet: <http://www.phaenex.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/HRG/article/view/371/291> (ultimo accesso 9/12/11).

- Olick J., Coughlin B. (2003), *The Politics of Regrets: Analytical Frames*, in Tropey J. (ed.), *The Politics of the Past: On Repairing Historical Injustices*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Osiel M. (2000), *Mass Atricity, Collective Memory and the Law*, Transaction Publishers, New Jersey.
- Pandolfi A. (2002), Foucault e la Guerra, in “Filosofia Politica”, XIV, 3: 391-410.
- Pearce, C., Sims H. (2000), *Shared Leadership: Toward a Multi-level Theory of Leadership*, in Beyerlein M., Johnson D., Beyerlein S., (eds.), *Advances in the Interdisciplinary Studies of Work Teams*, Jai, New York.
- Pikering (1984), *Durkheim’s Sociology of Religion: Themes and Theories*, Routledge, London.
- Poggi G. (2002), *Durkheim*, Il Mulino, Bologna.
- Poggi G. (1992), *Lo Stato*, Il Mulino, Bologna.
- Remmé J., Jones S., van der Heijde B., De Bono S. (2008), *Leadership, Change and Responsability*, Mayer & Mayer, Cambridge.
- Santambrogio A. (2006), *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari.
- Schwartz B. (2008), *Abraham Lincoln in the Post-Heroic Era: History and Memory in Late Twentieth-Century America*, University of Chicago Press, Chicago.
- Spillman L. (1997), *Nation and Commemoration: Creating National Identities in United States and Australia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stedman Jones S. (2001), *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Cambridge.
- Turner B. S. (1993), Outline of a Theory of Human Rights, in “Sociology” 27,3: 489-512.
- Wagner Pacifici R., Schwartz B. (1991), The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past, in “American Journal of Sociology”, 97, 2: 376-420.
- Young P. (1993), *The Texture of Memory: Holocaust Memori-*

*als and Meaning*, Yale University Press, Yale.

Zolo D. (2003), *Fondamentalismo umanitario*, in Ignatieff M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano.

Zolo D. (2002), *C'è chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino.

Zolo D. (2001), *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Carocci, Roma.