

Studi

Se gli inumani siamo noi. Riflessioni sulla narrazione intergenerazionale dei crimini di guerra commessi dal gruppo di appartenenza

Giovanna Leone

Articolo pubblicato su invito, ricevuto il 21 dicembre 2011

Riassunto L'articolo riflette sui fattori che possono facilitare la riconciliazione tra i gruppi, soffermandosi sul ruolo delle narrazioni intergenerazionali rivolte ai discendenti di un gruppo responsabile di crimini di guerra. Anche se molto gravose, tali narrazioni sono indispensabili per non bloccarsi in una situazione di falsa riconciliazione. La riconciliazione comporta, infatti, l'impegno di molte generazioni successive nell'elaborazione di un lutto simbolico rispetto all'identità del proprio gruppo. Per i discendenti del gruppo responsabile di crimini di guerra, questa perdita identitaria riguarda la dignità umana del proprio gruppo. I risultati di una ricerca cui hanno partecipato 103 studenti universitari italiani, dopo aver letto una storia chiara (*vs.* evasiva) dei crimini di guerra commessi dall'Italia in Etiopia nel 1935-36, suggeriscono che una narrazione esplicita delle disumanità del proprio gruppo favorisca tali processi.

PAROLE CHIAVE: Narrative intergenerazionali; Rappresentazione sociale della storia nazionale; Memorie collettive; Riconciliazione tra i gruppi; Crimini di guerra.

Abstract *When we are the Inhumane. Reflections on Intergenerational Narratives of War Crimes Committed by the Ingroup* - This article focuses on factors that may facilitate intergroup reconciliation. In this frame, intergenerational narratives intended for descendants of a group charged with war crimes are considered in depth. Although heavy burdens, these narratives are necessary to avoid false reconciliations. Intergroup reconciliation requires, in fact, that several generations elaborate a symbolic loss, which forms a part of their ingroup identity. For descendants of the group that is more responsible for war violence, this identity loss relates to the human dignity of their group. Results of empirical research, in which 103 Italian university students read a narrative describing overtly (*vs.* evasive) war crimes enacted by the Italian Army during the invasion of Ethiopia (1935-36), suggest that explicit narratives of inhuman acts committed by one's own group may facilitate this kind of reconciliation.

KEYWORDS: Intergenerational Narratives; Social Representation of National History; Collective Memories; Intergroup Reconciliation; War Crimes.



AL TERMINE DI UNA GUERRA, i rischi del riattivarsi degli antichi odi tra i due gruppi che sono stati nemici sono gravi ed evidenti – e tali possono rimanere anche a distanza di cen-

tinaia di anni, a disposizione di ogni leader politico senza scrupoli che decida di riattivare queste memorie collettive quiescenti¹ per eventuali ulteriori scopi di aggressione.

G. Leone - Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale - Università degli Studi di Roma "La Sapienza" (✉)
E-mail: giovanna.leone@uniroma1.it



Gli psicologi sociali hanno quindi da molto tempo considerato la comprensione di tali fenomeni come una loro priorità, al tempo stesso euristica ed etica. Al contrario, solo da poco gli studi sulla riconciliazione sono entrati nella loro agenda di ricerca.

Questo nuovo oggetto di ricerca comporta una modificazione teorica così profonda, da poter essere giudicata non solo come un naturale avanzamento negli interessi disciplinari, ma anche come espressione di un profondo cambiamento in atto nelle tendenze culturali predominanti dello studio psicosociale.

Secondo alcuni tra i suoi massimi esperti,² infatti, questo nuovo campo di ricerca si starebbe imponendo all'attenzione degli studiosi anche perché si starebbe passando, negli ultimi anni, da un'enfasi sulle ragioni della competizione e dell'aggressività, elevate teoricamente a modello di base delle relazioni tra i gruppi, alla riscoperta della sostanziale interdipendenza dei gruppi da un destino comune.

Ciò porta a considerare la cooperazione molto più adattiva nelle relazioni tra i gruppi, riducendo la competizione, da aspettativa teorica generale, a caso particolare di questo tipo di relazioni. All'interno degli studi sulla riconciliazione tra i gruppi, questo mio contributo vuole riflettere, sia in via speculativa sia attraverso il commento di alcuni dati empirici, su come i diversi modi di narrare la violenza della guerra a chi è nato dopo la sua conclusione, giochino un ruolo rilevante nei processi di ricostruzione delle relazioni tra i gruppi.

Più in particolare, mi propongo di riflettere sul ruolo della narrazione della guerra rivolta ai discendenti del gruppo che si è reso maggiormente responsabile della violenza, fino a compiere veri e propri crimini di guerra, legittimati non solo dall'odio, ma anche dalla deumanizzazione del nemico.³

In questo ambito specifico di riflessione, discuterò la tesi secondo cui i modi di narrazione chiari, in cui i crimini di guerra del proprio gruppo sono descritti senza eufemismi ai giovani adulti nati dopo la conclusione della guerra stessa, favoriscano lo sviluppo dei processi socio-psicologici di riconciliazione.

Pur essendo ovviamente liberi da ogni forma di responsabilità diretta, i nuovi adulti nati nel gruppo dei perpetratori non sono esentati, infatti, dal difficile confronto psicologico con la conoscenza e il giudizio sul passato dal proprio gruppo di nascita.

Al cuore della tesi che qui si intende presentare vi è l'idea che il motore principale dei processi di riconciliazione, considerati dal punto di vista delle nuove generazioni appartenenti al gruppo che è stato attore dei crimini di guerra, sia non tanto il fenomeno, molto ambiguo se non addirittura fuorviante⁴ della cosiddetta "colpa collettiva",⁵ quanto la capacità di conoscenza e giudizio vertenti sul passato da parte delle giovani generazioni – capacità che è resa maggiormente possibile da una narrazione chiara.

Per discutere questa tesi, considererò in primo luogo l'idea di alcuni psicologi sociali,⁶ secondo i quali i processi di riconciliazione possano essere osservati attraverso la lente dei cambiamenti dell'identità sociale delle persone comuni facenti parte dei gruppi che hanno attraversato l'esperienza di una guerra.

Svilupperò in seguito la riflessione sulle conseguenze contro-intuitive che questo modo di definire operativamente la riconciliazione comporta, rispetto alla maggiore o minore accessibilità sociale delle memorie di guerra, rese disponibili a chi è nato dopo la conclusione delle violenze.

Sono proprio le conseguenze non banali dell'accessibilità sociale delle memorie di guerra, infatti, che aiutano a chiarire la differenza tra un processo di riconciliazione riuscito e una falsa riconciliazione, che scambia per superamento socio-psicologico della guerra il suo semplice oblio.

Nelle generazioni che non hanno vissuto direttamente la crudeltà della violenza, infatti, questo "vuoto di memoria",⁷ evidentemente dannoso, acquista tuttavia una sua ingannevole legittimazione dal fatto stesso di essere socialmente diffuso.⁸

La riflessione sulla differenza tra la rielaborazione di pesanti memorie collettive e la semplice soppressione di tali controversi ri-

cordi nel contesto del discorso sociale ordinario porterà a porre meglio in risalto il ruolo del cambiamento generazionale nei processi di riconciliazione con la conseguente crucialità delle narrazioni della guerra rese socialmente disponibili ai giovani adulti nati dopo la conclusione della guerra stessa.⁹

Saranno introdotte, a questo punto, alcune considerazioni basate su dati empirici raccolti nel corso di una ricerca centrata sui diversi effetti ottenuti da due tipi di narrazione (chiara *vs.* evasiva) dell'invasione italiana dell'Etiopia, considerata come un interessante caso di riconciliazione falsa, poiché basata su un "vuoto di memoria" socialmente molto rilevante e diffuso.¹⁰

Le conclusioni riprenderanno le linee di pensiero sviluppate nelle riflessioni teoriche e nel commento ai dati empirici, suggerendo alcune prospettive per studi futuri.

■ La riconciliazione come trasformazione delle identità sociali degli ex-nemici

All'inizio della nostra riflessione sul ruolo svolto nella riconciliazione dalle narrazioni della guerra rivolte ai discendenti dei due gruppi di ex-nemici, è necessario in primo luogo chiarire cosa s'intende come riconciliazione.

Si può abbozzare una definizione di questo complesso fenomeno, considerato dalla prospettiva della psicologia sociale, rispondendo a tre domande: quando iniziano i processi di riconciliazione tra i gruppi? In che modo si possono valutarne gli sviluppi? E quando si può considerare che questi processi siano conclusi, e sia ora di "voltare pagina"?

Anche se non si possono sottovalutare le testimonianze profetiche di chi, nel pieno della violenza tra i gruppi, rifiuta di aderire a una visione deumanizzata e moralmente squalificata del nemico,¹¹ sembra più opportuno situare l'inizio dei processi di riconciliazione nel momento in cui le leadership dei gruppi coinvolti raggiungono un accordo per porre definitivamente fine alla loro guerra.

Affinché questo momento possa segnare una vera apertura dei processi di riconciliazione è essenziale, tuttavia, che i leader espri-

mano pubblicamente una sincera volontà di ricostruire un accordo stabile tra i loro gruppi, anche al di là dell'effettivo controllo che possono esercitare sulla durata reale di tale accordo, poiché ogni trattato di pace che non poggi su una tale volontà da parte dei vertici politici, sarebbe in realtà solo una tregua.¹²

In questo senso, la volontà di pace dei leader agisce non tanto in base a una valutazione realistica delle possibilità effettive di riuscita, ma in rapporto ai modi di comunicazione pubblica dei governanti dei gruppi di ex-nemici: queste dichiarazioni, infatti, sono efficaci solo nel caso in cui esprimano in modo inequivoco il loro impegno ad agire, da quel momento in poi, facendo propria la finalità della pace.

Accettando la visione classica kantiana, potremmo quindi definire la pace essenzialmente come una forma specifica di finalità, scelta come ideale regolativo, orientativo, per la propria azione. Come dichiara il grande filosofo di Königsberg,

dunque non è più in questione se la pace perpetua esista o meno [...] piuttosto dobbiamo agire per la sua fondazione come se esistesse, cosa che forse non è.¹³

La distinzione fondamentale proposta dal contributo classico kantiano ci permette di cogliere la differenza tra la pace, che è un *fine* che orienta l'azione, e la guerra, che è invece un *mezzo* più o meno adeguato per raggiungere i propri scopi.¹⁴

A partire da tale distinzione, potremmo dunque dire che la riconciliazione tra i gruppi inizia quando viene pubblicamente sottoscritta, da parte dei leader, la scelta decisa di operare per il conseguimento di quella finalità che consiste nella costruzione di una pace perpetua tra i gruppi stessi, come se questa fosse possibile, pur sapendo che forse non lo è.

Quello che cambia, da questo momento in poi, non è tuttavia solo il richiamo al desiderio di pace di entrambi i gruppi. Per la natura di finalità intrinseca attribuito alla pace e per la natura di mezzo tributato alla guerra, infatti, i

leader possono usare la parola “pace” anche per giustificare la scelta della guerra, presentandola cinicamente alle persone comuni che dovranno subirla come un mezzo doloroso ma necessario per costruire una pace durevole nel futuro.

E tuttavia, nella dichiarazione di chiusura delle ostilità, all’impegno incondizionato dei leader per la costruzione di una pace duratura, si aggiunge anche, e soprattutto, la delegittimazione dell’uso della violenza come mezzo per risolvere i conflitti futuri con il gruppo degli ex-nemici.

È solo dalla rinuncia alla violenza come mezzo che consegue un cambiamento sostanziale anche della pace come finalità: da artificio retorico di giustificazione della propria aggressione (“fanno un deserto e lo chiamano pace”) torna a essere quel fine in sé, quel “fondamento” a priori dell’agire descritto da Kant.

A partire da questa definizione del momento iniziale dei processi di riconciliazione, il punto di vista dei politologi cerca di comprendere «a un livello macropolitico, quale spazio ci sia per il perdono e la riconciliazione nella *Realpolitik* delle transizioni politiche». ¹⁵

Per gli psicologi sociali, invece, l’interesse di ricerca si focalizza su quei cambiamenti delle relazioni tra il proprio e l’altrui gruppo, che fanno sì che le persone comuni di entrambi gli schieramenti, malgrado siano state sottoposte durante la guerra a una massiccia opera di propaganda contro le intenzioni malevole del nemico, possano di nuovo tornare a fidarsi di quello stesso gruppo. ¹⁶

La riconciliazione è dunque considerata, nell’ottica psico-sociale, non solo come un *obiettivo sociale* desiderabile, ma soprattutto come un *processo psicologico* – un processo molto lungo, estremamente fragile e sempre a rischio di essere decostruito, a causa della facilità con cui le reazioni di paura e di odio provocate dall’esperienza della distruttività della guerra e dal ricordo della propaganda possono essere continuamente riattivate. ¹⁷

Pur consapevoli della sua complessità e fragilità, gli psicologi sociali hanno colto un primo tratto descrittivo di questo processo, esaminandolo alla luce delle *trasformazioni*

nelle identificazioni sociali delle persone comuni dei due gruppi di ex-nemici. Hanno cioè proposto di osservare lo sviluppo della riconciliazione tra gruppi osservando come si modifica, dal momento della firma della pace in poi, l’insieme di risposte che ogni persona adulta appartenente ai gruppi divisi dalla violenza della guerra può oggi fornire alla domanda “chi sono io?”.

Un approccio classico della psicologia sociale ¹⁸ propone di raggruppare i diversi modi di rispondere a questa domanda su se stessi in due tipi principali.

Un primo tipo di auto-definizioni è espresso in termini idiosincratici, mentre un secondo tipo inquadra la propria vita personale nella vita dei propri gruppi – siano essi gruppi concreti, di cui si fa esperienza in relazioni faccia-a-faccia, oppure gruppi astratti, basati su categorizzazioni sociali, piuttosto che sul ricordo di effettive relazioni interpersonali.

A seconda delle priorità di volta in volta più evidenti quando si riflette su se stessi, ogni definizione di sé oscilla dunque tra due estremi: si focalizza talvolta sul proprio *io*, cioè sulle qualità della propria identità personale, unica e irripetibile, mentre altre volte trascura l’unicità personale per accomunare se stessi agli altri che compongono il *noi* di gruppi concreti o di categorie astratte. Il risultato è la formazione di una riflessione su se stessi al tempo stesso *personale e sociale*. ¹⁹

Alla luce di questa descrizione teorica classica degli atti di identificazione, gli psicologi sociali hanno avanzato l’idea che lo sviluppo del processo di riconciliazione possa essere monitorato osservando il trasformarsi, nelle persone comuni passate attraverso l’esperienza di una guerra, dei modi dell’identificazione di se stessi basati soprattutto sulle *auto-definizioni di carattere sociale* – cioè riferite a gruppi concreti, oppure a categorie sociali astratte.

Più precisamente, lo studio psicosociale dei processi di riconciliazione tra gruppi osserva in che modo le persone, riflettendo sulla propria identità all’indomani della firma di un trattato di pace e ancora per molti anni dopo, lentamente *marginalizzano l’immagine del*

nemico dal nucleo centrale di definizione della propria identità sociale.

Negli stadi più avanzati della riconciliazione ci si aspetta, infatti, che le persone dei due gruppi tra cui si è consumata una violenza rispondano alla domanda “chi sono io?” non usando più, come elemento centrale della propria auto-categorizzazione sociale, il pensiero di appartenere a un “noi” che non può rinunciare a definirsi nemico dell’altro gruppo.²⁰

Ciò non va confuso con l’idea che la riconciliazione corrisponda al dimenticare la violenza che ha coinvolto il proprio gruppo. Certo, la marginalizzazione dell’immagine del nemico implica che il ricordo delle violenze intergruppi non sia più al centro della definizione *attuale* della propria identità sociale, nel senso che, nel momento in cui pensano alla propria identità sociale, le persone non sentano più l’urgenza di definirsi come parte di un “noi” ancora pronto ad agire con diffidenza, e se necessario anche con violenza, contro il gruppo degli ex-nemici.

Questo indica che la visione dell’altro gruppo è cambiata, e che esiste una diffusa fiducia nella volontà dell’altro gruppo di non risolvere violentemente le cause di conflitto che sempre possono nascere tra gruppi diversi. L’aspetto centrale di questa definizione operativa di riconciliazione proposta da Kelman non è dunque l’irrealistica aspettativa che non sorgerà mai più un conflitto con gli ex-nemici, o che si possa dimenticare del tutto le violenze passate, ma la ricostruzione di una possibilità di fiducia reciproca in un futuro senza violenza.

In altri termini, il “voltare pagina” nella lettura delle relazioni tra i gruppi si basa non sull’oblio o sulla negazione del conflitto che ha avuto luogo (e che, per diverse ragioni, potrebbe aver lasciato strascichi anche nella situazione presente), quanto sulla rinuncia alla diffidenza radicale verso l’altro, che suggerisce di ricorrere alla violenza per risolvere le ragioni di tale conflitto.²¹

Più che un aspetto puramente auto- ed etero-percettivo, è soprattutto *l’aspetto comportamentale di rinuncia reciproca alla violenza*, dunque, che riapre il ventaglio di scelta delle

auto-definizioni del proprio gruppo, prima bloccato dalla centralità della contrapposizione al gruppo nemico.

Inoltre, solo in questo caso le violenze passate vengono derubricate da una condizione di contemporaneità psicologica, cioè non servono più a dare significato alle scelte necessarie per agire nella propria situazione sociale attuale. Fino a che si teme che l’altro gruppo parli di pace solo in modo ingannevole, e sia sempre pronto ad aggredirci, non si può non prepararsi alla violenza ritorsiva (o persino “preventiva”). Il ricordo della guerra passata è dunque ancora psicologicamente attuale, perché aiuta a prevedere e interpretare il presente.

Quando si pensa che entrambi i gruppi abbiano realmente abolito il progetto di poter usare la violenza, anche il ricordo della guerra può invece trasformarsi da chiave di lettura del presente in fatto accaduto e oramai concluso. La definizione sociale di sé, dunque, non implica più il dover dichiarare la propria posizione rispetto al pericolo dell’altro: e l’immagine del nemico non contribuisce a dare forma alla mia identità presente.

Possiamo tracciare un parallelo tra questa definizione dei processi di riconciliazione proposta da Kelman²² e i modelli che descrivono la vita mentale come una forma di “locomozione” nel proprio spazio di vita personale e sociale.²³

Seguendo l’ottica descrittiva lewiniana, la riconciliazione può essere rappresentata come una progressiva apertura verso più ampie capacità di movimento mentale nella definizione di se stessi.

Al procedere dei processi di riconciliazione, la propria identità sociale non rimane più coartata nello spazio angusto creato dall’urto contro l’immagine del nemico – che, con la sua minacciosità, limita le possibilità di scelta dell’agire collettivo alle sole alternative del resistere alla violenza altrui o del cedere a essa.

La maggiore libertà nella definizione di se stessi e del rapporto con il proprio gruppo, concessa dalla raggiunta marginalizzazione dell’immagine del nemico, è dunque il punto di approdo dei processi di riconciliazione. È il

risultato di un lungo processo socio-psicologico, che può essere descritto come la ritrovata libertà da una coercizione interiore, causata dall'idea di essere minacciati da un gruppo nemico, che con la sua intenzione malevola costringe la persona a pensarsi continuamente in termini difensivi e oppositivi, limitando il suo spazio mentale di riflessione sulla propria vita personale e sociale.

■ Riconciliarsi, ma non dimenticare. Il problema delle false riconciliazioni

Appare quindi necessario guardarsi dallo scivolare nella facile confusione tra la profonda trasformazione della propria identità, provocata dalla nuova situazione sociale in cui ci si trova a vivere a partire dal momento in cui i leader dichiarano pubblicamente di voler rinunciare alla violenza per regolare i conflitti tra i loro gruppi e la semplice soppressione dei ricordi difficili e controversi della guerra: sia che si tratti dell'evitamento attivo del ricordo che i testimoni della guerra vorrebbero spontaneamente condividere con la loro rete sociale, sia che si espella la storia della guerra dall'insieme delle narrazioni con cui i più giovani vengono socializzati alla propria storia nazionale.

La fuga nell'oblio, infatti, è solo una soluzione fittizia del lavoro sociale e psicologico necessario per affrontare gli aspetti drammatici di tali ricordi. Inoltre, alla fine della violenza il gruppo dei perpetratori cerca di contrabbandare la facile strategia della dimenticanza come una decisione di saggezza, per cui dimenticare equivale a perdonare.

Così, di fronte alla forza dolorosamente dirompente dei processi di rielaborazione che è necessario affrontare e sotto la pressione della resistenza dei perpetratori ad ammettere le loro gravi responsabilità, si può facilmente cedere alla tentazione di chiamare "riconciliazione" «l'indulgere nell'illusione di aver gettato il passato dietro le spalle». ²⁴ Per comprendere più in profondità la differenza tra riconciliazione e falsa riconciliazione, due riflessioni teoriche possono rivelarsi preziose.

La prima, proposta da Nadler e Shnabel, ²⁵ descrive i processi socio-psicologici che hanno luogo quando esiste un giudizio chiaro e ampiamente accettato sull'attribuzione delle responsabilità morali della violenza di guerra e sottolinea la *diversità tra i bisogni psicosociali del gruppo dei perpetratori e del gruppo delle vittime*.

La seconda, avanzata da Ricoeur, ²⁶ accosta i processi di riconciliazione tra i gruppi ai processi di *rielaborazione del lutto*, come classicamente delineati nel lavoro di Freud. ²⁷ Per comprendere appieno questi due contributi teorici, è però necessario soffermarci su alcune considerazioni che ne costituiscono un'indispensabile premessa logica.

Quando i leader dichiarano pubblicamente di rinunciare all'uso della violenza per regolare il conflitto tra i loro gruppi, si apre un'altra forma di contesa, non più sul piano diretto ma su quello simbolico, per stabilire quanto la violenza passata sia addebitabile alla volontà e alla responsabilità dell'uno o dell'altro gruppo. ²⁸

Nel periodo in cui i gruppi sono nel regime di violenza legittimata dalla guerra, infatti, l'*ethos* delle loro relazioni è caratterizzato da un *conflitto tra vittimizazioni*, in cui ognuna delle parti in lotta cerca di accreditare per se stessa il ruolo della "vera vittima", ²⁹ squalificando in ogni modo le ragioni dell'altro gruppo.

Al termine dello scontro diretto, le conseguenze di questo *ethos di guerra* non possono essere arrestate con la stessa subitaneità con cui si dichiarano non più legittime le azioni di violenza diretta tra i gruppi. Il conflitto tra vittimizazioni, dunque, è destinato a permanere a lungo, stavolta sotto forma di conflitto tra spiegazioni delle violenze passate.

E tuttavia, la progressiva opera di marginalizzazione dell'immagine del nemico dal centro della propria vita mentale rende possibile, anche se con grande fatica, non rifugiarsi rigidamente solo nelle spiegazioni che esonerano il proprio gruppo da ogni responsabilità negativa, ma confrontarsi con l'opinione dell'altro gruppo e, soprattutto, sottoporsi al giudizio di terze parti autorevoli, che entrano con il loro ruolo di mediazione nel più ampio spazio di

rapporto che si è riaperto tra i gruppi di ex-nemici.

Inizia in tal modo un'opera di negoziazione simbolica che riguarda le attribuzioni del ruolo di "vittima" o di "perpetratore" ai gruppi:³⁰ negoziazione che da un lato si scontra con l'estrema difficoltà di confrontarsi con *interpretazioni*, che non possono che essere complesse e controverse, ma che d'altro canto non può esimersi dal riconoscere i *fatti* che sono alla base di tali controversie. Il confronto con il grave carico emotivo che questa lacerante ma necessaria opera di chiarificazione comporta è la condizione indispensabile per procedere realmente e non illusoriamente nel processo di riconciliazione.³¹

Al termine di questa rischiosa, ma indispensabile, opera di negoziazione simbolica, i gruppi arrivano dunque a una situazione in cui si riconoscono e sono riconosciuti, in un giudizio ormai socialmente diffuso – non solo agli occhi delle terze parti autorevoli che hanno mediato tra i due gruppi, ma anche della più vasta opinione esterna alle parti in lotta –, come gruppo-perpetratore oppure come gruppo-vittima della violenza della guerra. Ciò conduce a importanti conseguenze per il proseguire della riconciliazione.

La prima conseguenza è, per così dire, esterna, cioè riguarda la regolazione delle relazioni tra i gruppi – sia le relazioni tra gli ex-nemici, sia le relazioni con gli altri gruppi che non sono stati coinvolti direttamente alla storia di violenza. La seconda è, invece, interna: riguarda, cioè, il rapporto che ogni gruppo ha con se stesso e con la propria storia.

Anche se queste due dimensioni sono tra loro strettamente collegate, per chiarezza espositiva sarà forse meglio considerarle separatamente. La conseguenza che definiamo "esterna" è maggiormente descritta dalla proposta teorica di Nadler e Shnabel, la conseguenza "interna" da quella di Ricoeur.

Dando per acquisito il giudizio sociale che vede un gruppo vittima e l'altro perpetratore della violenza, Nadler e Shnabel sottolineano come i bisogni psicosociali che guidano la riconciliazione sono molto diversi per le perso-

ne del gruppo a cui si riconosce di aver dovuto subire l'aggressione degli altri, rispetto ai bisogni delle persone del gruppo che è stato riconosciuto come responsabile della violenza.

Gli autori pensano, infatti, che le persone del gruppo vittima abbiano soprattutto bisogno di recuperare un senso del controllo sulla propria vita e sul proprio destino, controllo smentito dal ricordo di aver dovuto soffrire impotentemente la violenza altrui. Al contrario, l'appartenente al gruppo perpetratore ha bisogno soprattutto di non essere messo ai margini della comunità morale, cioè di quell'insieme di persone ritenute degne di essere trattate con rispetto e secondo le regole moralmente riconosciute a se stessi e alla propria comunità.

Il bisogno socio-psicologico predominante del gruppo delle vittime sarebbe dunque, secondo questa teoria, l'aumento del proprio senso di *empowerment*. Al contrario, il bisogno preminente per il gruppo dei perpetratori sarebbe il sentirsi esprimere comprensione per le ragioni che hanno portato alle loro scelte distruttive e quindi, là dove essi esprimano senza ambiguità la consapevolezza delle loro gravi responsabilità, la possibilità di *essere riammessi nella comunità morale*.

In entrambi i casi, sia il gruppo dei perpetratori che il gruppo delle vittime possono perseguire i loro diversi bisogni solo confrontandosi con il ricordo del passato violento che li ha divisi: e una riconciliazione solida può esser raggiunta solo interattivamente, cioè rispondendo *ad un tempo* al bisogno di *empowerment* delle vittime e al bisogno di comprensione e di re-inclusione sociale dei perpetratori.

Secondo gli autori, il ciclo innescato dalla richiesta di scuse dei perpetratori – cui può, ma non deve, corrispondere l'offerta di perdono delle vittime – è l'unica forma d'interazione in grado di soddisfare al tempo stesso i bisogni dei due diversi gruppi. Anche il ruolo dei terzi autorevoli e della più vasta comunità che assiste a questo scambio è essenziale, per garantire la serietà dello scambio ed eventualmente incoraggiarne la ripetizione, neces-

saria per consolidarne gli effetti positivi.

Nella teoria di Nadler e Shnabel, dunque, la memoria del passato è oggetto di *negoziiazione tra i gruppi*, in uno scambio tra il riconoscimento della propria colpa da parte del gruppo perpetratore e l'offerta del perdono da parte del gruppo vittima. Dichiarando apertamente le sue responsabilità, il gruppo dei perpetratori mostra la sua riacquistata dignità morale, facilitando il proprio reinserimento sociale.

Concedendo il suo perdono, con una libera scelta che non può essere forzata da nessuno, il gruppo vittima dimostra il suo riacquistato potere sul gruppo perpetratore, che solo grazie a questo gesto può essere riaccettato anche dagli altri. In questo modo, il ciclo scuse-perdono risponde a entrambi i bisogni psicosociali di base dei due gruppi, rendendone possibile il riavvicinamento.

Mentre la proposta teorica di Nadler e Shanbel costituisce una linea guida per immaginare, alla fine della violenza, le modalità di confronto con il passato più favorevoli per la ripresa dei rapporti *tra i gruppi*, la riflessione di Ricoeur si concentra più sulle modificazioni che avvengono *nel gruppo*, per integrare il ricordo del passato di guerra all'interno di una narrazione più complessiva della propria storia.

Nella teoria di Ricoeur, infatti, il passato non è presente sotto forma di negoziato sociale, ma come forma di *lutto*, cioè di una perdita che segna in modo irreversibile la storia del proprio gruppo. La memoria collettiva della violenza della guerra è vista da questo studioso non come il frutto di un conflitto tra le vittimizzazioni, destinato a sciogliersi nella mutua accettazione del ciclo scuse-perdono, ma come il drammatico confronto che ogni gruppo deve affrontare con il proprio passato, per superare l'irreparabile danno morale che la sua storia ha subito a causa del coinvolgimento nella guerra.

In modo simile a quello che si nota per le relazioni interpersonali, infatti, anche nelle relazioni tra i gruppi ogni atto di perdono è contemporaneamente rivolto sia a se stessi sia agli altri. Condizione indispensabile perché questo accada, tuttavia, è il riconoscimento non solo

delle responsabilità attribuibili all'altro, ma anche delle responsabilità proprie: riconoscimento che, cambiando il significato degli eventi passati, ne cambia anche retrospettivamente la ricostruzione in memoria.³²

Ogni atto di memoria, secondo Ricoeur, è infatti basato non solo sulla ricostruzione degli eventi, che cambia a seconda del livello di comprensione che si è raggiunto al momento della rievocazione, ma anche sull'accettazione di ciò che l'autore chiama il paradosso della memoria.

Da una parte, ricordare vuol dire riconoscere che quello che è stato costituisce un evento ormai definito. D'altra parte, tuttavia, ricordare vuol dire anche riconoscere che, proprio per il suo essere finito, il passato ha assunto un carattere immutabile, è diventato un *fatto* irrevocabile, con cui è necessario fare i conti. E i conti con la violenza, non importa adesso se più subita o più agita, sono sempre in perdita, perché si riferiscono al ricordo di scelte basate sulla distruttività.

In questo senso, dunque, Ricoeur suggerisce che l'evoluzione della memoria collettiva che ogni gruppo ricostruisce sul proprio passato di guerra possa essere descritta in analogia con i processi di elaborazione di un lutto, così come presentati nei lavori di Freud.³³

È appena il caso di ricordare che la concezione freudiana considera il lutto nel senso del *confronto psicologico con una perdita*: di una persona amata, in primo luogo, ma anche di un progetto di vita o di una risorsa su cui si era abituati a contare, come la salute, la ricchezza o la forza fisica. Accettare di aver subito una perdita irreparabile consente alla persona, al termine di un percorso di rielaborazione lungo e difficile – che Freud designa con il termine di "lavoro", per sottolinearne l'impegno – di riorganizzare il proprio equilibrio tenendo conto della nuova situazione in cui si svolge ora la sua vita.

Leggendo in parallelo i diversi contributi teorici fin qui esaminati, di Nadler e Shnabel e di Kelman da un lato, e di Ricoeur dall'altro, possiamo dunque proporre l'idea che l'elaborazione del ricordo di un passato di guerra sia

soprattutto *una difficile rielaborazione di una perdita simbolica nell'identità sociale del proprio gruppo*.³⁴

Nel caso in cui si appartenga al gruppo che deve confrontarsi con il fatto di essersi reso responsabile della violenza, questa perdita riguarda soprattutto la diminuzione dell'accettabilità morale del proprio gruppo; nel caso in cui si appartenga al gruppo che deve confrontarsi con il fatto di aver subito una violenza, la perdita nella propria identità sociale riguarda invece il senso di potere e di capacità di difendere se stessi e i propri cari.

Il procedere della riconciliazione può essere dunque monitorato, osservando in che modo l'elaborazione di questa perdita nella propria identità sociale sia integrata nell'immagine di sé spontaneamente descritta dalle persone comuni dei gruppi attraversati dalla violenza, oppure sia ancora oggi evitata tramite il ricorso all'immagine del nemico, su cui proiettare tutte le responsabilità per i danni passati.

Se si risolve ogni comprensione dei fatti drammatici del passato solo tramite l'idea della malevolenza del gruppo avversario, infatti, si può rinviare il confronto con la difficile consapevolezza di dover modificare l'immagine del proprio stesso gruppo.

Certo, il ricorso alla proiezione di ogni responsabilità sul nemico è una comprensibile tregua, che aiuta a riprendere le forze per il lavoro di rielaborazione della perdita nella propria identità sociale legata al ricordo della violenza. Tuttavia, se si prolunga nel tempo e non è sottoposto a una critica razionale, che si confronti in modo equilibrato non solo con le responsabilità degli altri ma anche con le proprie, questo attutimento della fatica rielaborativa rischia di cristallizzarsi in una falsa riconciliazione.

Più che una soluzione, siamo in questo caso in presenza di una via di fuga dall'arduo lavoro psicosociale, necessario per una ricostruzione durevole delle relazioni tra i gruppi.³⁵

Proseguendo con l'analogia con i processi di elaborazione di un lutto personale, potremmo dunque dire che una falsa riconciliazione, apparentemente meno onerosa, in real-

tà blocca il procedere dell'accettazione del danno irreparabile che la guerra ha causato nella propria vita collettiva. In tal modo, la falsa riconciliazione agisce in maniera simile alla melanconia, che blocca il recupero della capacità affettiva e relazionale di chi non riesce a riorganizzare la sua vita, ostinandosi a continuare a ignorare la realtà irreparabile del lutto subito.³⁶

Natalità e processi di riconciliazione matura: il ruolo cruciale delle narrazioni della violenza rivolte a chi è nato dopo la fine della guerra

Il processo di rielaborazione e di accettazione di una perdita simbolica talmente grave nell'immagine del proprio gruppo sociale è talmente complesso da richiedere più di una generazione per essere portato a termine. Abbiamo perciò suggerito di definire "riconciliazione matura" l'insieme di processi rielaborativi che coinvolgono le generazioni nate dopo il termine della violenza intergruppi, per distinguerli da quelli che riguardano le persone che hanno vissuto durante la violenza della guerra.³⁷

La riconciliazione, come del resto tutti i processi di avvio di una situazione storica nuova, non permette infatti di isolare completamente i processi di mutamento psico-sociale dal rinnovamento biologico, espresso dal cambiamento delle generazioni.³⁸

Nello studio della riconciliazione matura, dunque, i processi di rielaborazione del passato di guerra sono inestricabilmente intrecciati con il modo in cui tali eventi sono narrati a chi è nato dopo la loro conclusione, e ne riceve notizia dalle generazioni precedenti come parte della storia del proprio gruppo.

In particolare, il ruolo delle narrazioni intergenerazionali assume un carattere cruciale nel momento di svolta in cui i testimoni diretti delle guerre passate stanno per scomparire e non potranno più affiancare, con il racconto dei loro vissuti, la ricostruzione documentata del quadro complessivo della guerra elaborata dagli storici.³⁹

Alla scomparsa dei testimoni, infatti, il rac-

conto della storia vissuta (che vuol trasferire a chi ascolta non accurate spiegazioni teoriche dei perché della violenza, ma un senso di risonanza empatica verso le conseguenze che ciò ha comportato sulla vita quotidiana delle persone comuni),⁴⁰ perde la possibilità di essere affidato alla condivisione immediata dei ricordi personali.

E tuttavia, anche quando i testimoni tacciono, la tradizione intergenerazionale della storia vissuta continua a rimanere necessaria per chi è nato dopo la guerra, per arricchire di emozione e di immaginazione la sua conoscenza della storia. La narrazione ricevuta dalle generazioni precedenti è dunque costretta ad appoggiarsi non più sulla potenza comunicativa dei testimoni, ma sulla mediazione di artefatti:⁴¹ libri; documentari; oggettistica museale; commemorazioni; conservazione dei luoghi in cui si sono svolti eventi cruciali; costruzione di nuovi spazi dedicati al ricordo degli eventi, dei personaggi o dei luoghi storici ormai scomparsi; creazione di opere d'arte o di racconti di finzione, ecc.

Malgrado questi artefatti siano meno efficaci ed emozionanti di una comunicazione interpersonale diretta, il ricordo della guerra del proprio gruppo rimane tuttavia sempre legato, per i nuovi giovani adulti nati in una comunità sociale che ricorda il suo passato, a una polifonia di narrazioni, in cui al rigore dello storico si affianca il talento del creatore di mediazioni artistiche dal passato.

Molto diverso è invece l'ambiente culturale di chi, nato dopo una guerra del suo gruppo, sia condannato a non ricevere altro che scarse e reticenti informazioni su quanto è avvenuto prima della sua nascita, formandosi un quadro del passato che rimane opaco o, nei casi più gravi, che è completamente occultato da una diffusa amnesia sociale.

Al pensiero di questo nuovo adulto mancano alcuni indispensabili anelli capaci di saldare in una narrazione conseguente le storie personali, che egli ha ascoltato dalle generazioni più vicine alla sua nascita, con l'insieme storicamente molto più antico di ricordi riferiti a un'origine sociale remota, che può essere

solo immaginata.

Si sfalda, in questo caso, il legame tramite cui le storie della comunità di nascita⁴² e le storie della comunità immaginata⁴³ si appoggiano le une sulle altre, traendo da ognuna di queste forme di appartenenza la propria particolare e specifica risorsa.

Un legame (logico e psicologico) strettissimo, che rende più facile il salto dalla narrazione testimoniale alla storia nazionale, dall'ascolto dell'esperienza delle persone della propria comunità di nascita alla rappresentazione sociale di una comunità nazionale immaginata.

Il testimone racconta alle nuove generazioni il modo in cui egli ha vissuto gli eventi della guerra: racconta la sua fame, la sua paura, la sua speranza, la sua resistenza alle avversità. Racconta la propria vita in quel momento della storia. Nelle narrazioni dei testimoni il viatico comunicativo che trasmette conoscenza all'uditorio delle persone più giovani è dunque l'autenticità dell'esperienza personale.

In una profonda riflessione sul ruolo dei testimoni nelle cerimonie di commemorazione, Nico Frijda⁴⁴ ha osservato che è soprattutto la comunicazione non verbale delle emozioni vissute che rende il racconto del testimone incredibilmente importante per chi ascolta, permettendo anche a chi non era presente in quelle situazioni di entrare in risonanza empatica con i vissuti di chi c'era.

La narrazione della storia nazionale, al contrario, non si basa tanto sulla comprensione di come si sia vissuto il momento storico descritto, quanto sulla ricostruzione della trama principale degli eventi e delle condizioni che hanno portato all'attuale situazione in cui versa la propria nazione.

Per esempio, la narrazione di un anziano può permettere a un giovane italiano di comprendere come si viveva al tempo del dopoguerra: le ristrettezze continue, ma anche il clima di operosità e di fiducia nel futuro, che illuminava quei giorni difficili. Lo studio della storia nazionale di quello stesso periodo può permettergli di comprendere le ragioni, interne e internazionali, che hanno condotto la sua

nazione a realizzare un *boom* economico e sociale, che all'epoca apparve tanto inatteso da meritarsi il nome di "miracolo italiano".

L'intreccio tra queste due voci – personale la prima, istituzionale la seconda – collega, dal punto di vista psicologico, due diverse forme dell'appartenenza a un "noi" sociale. Nell'ascolto di una narrazione intergenerazionale diretta, il giovane è all'interno di quelle forme di interazione interpersonale tipiche di una "comunità di nascita".⁴⁵ Nello studio della narrazione della storia nazionale egli si situa invece all'interno di un processo istituzionale che, tramite la scolarizzazione, gli permette di crearsi una rappresentazione sociale della storia della propria nazione.⁴⁶

L'eco di questi due diversi modi di narrazione del passato si ritroverà nel modo in cui la persona riflette su se stessa come membro del suo gruppo nazionale. In questo atto di identificazione di se stesso come persona nata in un gruppo nazionale specifico si possono dunque ritrovare, variamente intrecciati, due modi di pensare profondamente diversi: *il modo dell'attaccamento*, che rispecchia il calore delle esperienze di interazione quotidiana con chi condivide la propria sfera intima, e *il modo della glorificazione*, in cui la vicenda forzatamente limitata e transitoria del singolo si amplifica nello spazio-tempo molto più ampio e maestoso della vita immaginata del proprio gruppo.⁴⁷

Nell'acquisizione della consapevolezza dei crimini di guerra commessi dal proprio gruppo, queste due modalità di identificazione sociale con la nazione entrano in una viva e reciproca tensione; questa tensione aumenta tuttavia in modo ancor più drammatico in presenza di quella diffusa amnesia sociale propria delle situazioni di falsa riconciliazione.

In questi casi il già esile filo che connette la narrazione intergenerazionale diretta con la narrazione storica è interrotto dalla volontà delle generazioni che hanno vissuto la guerra di non parlare ai più giovani di questo controverso e difficile aspetto del passato collettivo. Così, le generazioni nate dopo la guerra ed esposte a un racconto evasivo, o persino a un "non-detto", non possono contare su quella po-

lifonia di diversi tipi di racconto da cui si potrebbe trarre occasione per un riconoscimento delle responsabilità del proprio gruppo – primo passo di un percorso di riconciliazione. La tragicità di quanto è avvenuto resta come una minaccia implicita e inaffrontabile al proprio senso di appartenenza sociale.

Dal silenzio su un aspetto cruciale del proprio passato le generazioni più giovani sono infatti private di importanti conoscenze fattuali che potrebbero invece divenire, tramite una loro interiorizzazione critica,⁴⁸ uno strumento culturale fondamentale per pensare diversamente la propria identità sociale, consentendo al singolo di assumere nei confronti dell'identità sociale stessa una propria e specifica posizione.

Gli effetti della narrazione chiara o evasiva dei crimini di guerra del proprio gruppo: un contributo di ricerca

L'ambito di ricerca fin qui delineato si collega non solo al tema dei rapporti tra identità sociale e memorie collettive della storia, ma anche al problema, meno trattato, del cambiamento di tali memorie collettive al cambiare delle relazioni tra i gruppi.⁴⁹ In particolar modo, l'interrogativo che si pone riguarda il problema di come si possano narrare, a giovani nati dopo la guerra, momenti del passato nazionale in cui il proprio gruppo ha agito in modo inumano contro un altro gruppo.

A partire dalle considerazioni teoriche fin qui esaminate, è possibile ipotizzare che una trasmissione chiara delle inumanità agite dal proprio gruppo, contrariamente a quanto accade con una narrazione più evasiva, possa maggiormente favorire l'evoluzione dei processi di riconciliazione.

La scelta dell'episodio storico da narrare nasce dalla constatazione che la stragrande maggioranza dei giovani italiani sembra oggi ignorare i crimini di guerra commessi dall'esercito italiano – nella piena consapevolezza del Governo dell'epoca – durante le guerre coloniali.

Oltre a questi "vuoti di memoria" sui più gravi aspetti d'indegnità morale del passato

nazionale,⁵⁰ si può anche osservare la persistenza di un mito storico (“Italiani, brava gente”), che descrive gli italiani come soldati universalmente noti per essere immuni da ogni crudeltà verso il nemico.⁵¹

In un precedente studio avevamo sottoposto ad analisi quanti-qualitativa sette manuali di storia correntemente usati nei licei italiani, esaminando la narrazione relativa all’invasione italiana dell’Etiopia. Come noto, la guerra si svolse negli anni 1935-36, ma era stata preparata da una lunga storia di sfruttamento, nata in un periodo ben precedente all’avvento del Fascismo.

Nella guerra l’esercito italiano, per avere ragione della resistenza etiopica, usò circa 2500 bombe con gas nervino (esplicitamente vietato dalle convenzioni internazionali sottoscritte dall’Italia stessa, per i suoi effetti devastanti sulle persone e per i suoi danni gravissimi sull’ambiente) e represses con ferocia ogni forma di autodifesa delle popolazioni invase e, complessivamente causò circa 200.000 vittime civili.

Nei manuali, questi episodi terribili erano narrati in uno spazio molto ridotto ed erano sempre inseriti nel capitolo relativo alla trattazione del Fascismo. Le immagini usate erano quasi esclusivamente quelle elaborate dalla propaganda fascista dell’epoca. In particolare, solo una minoranza di testi impiegava termini dettagliati e chiaramente comprensibili nella descrizione dei crimini di guerra, mentre la maggioranza preferiva un linguaggio più evasivo rispetto alle gravi responsabilità morali dell’Italia.⁵²

In questa situazione di amnesia sociale diffusa, abbiamo deciso di organizzare una ricerca in cui confrontare gli effetti, su giovani adulti italiani, della lettura di una narrazione chiara oppure evasiva di questi eventi.

■ Descrizione

Allo studio hanno partecipato 103 studenti universitari di Scienze della Comunicazione dell’Università “Sapienza” di Roma (72.8% donne). Di questi, 56 sono stati casualmente

assegnati alla condizione di lettura della narrazione chiara; 46 a quella della storia evasiva. Il livello di identificazione nazionale era simile in entrambi i gruppi (media 4.19, deviazione standard 0.96 per il gruppo assegnato alla storia chiara, media 4.19, deviazione standard 1.18 per il gruppo assegnato alla storia evasiva).

Le narrazioni presentate sono state costruite in modo da differire solo per la descrizione, chiara o evasiva, dei crimini di guerra commessi dal proprio gruppo. I testi erano per il resto uguali. Per una loro descrizione, se ne presenta in questa sede una unica versione in cui figurano tra parentesi quadre e in carattere corsivo le sostituzioni effettuate nella versione concorrente (vedi Appendice).

■ Procedura

Inizialmente gli studenti (che partecipavano volontariamente allo studio come parte del loro corso universitario) rispondevano a un primo questionario (ovviamente anonimo, come il resto della prova).

Le aree conoscitive di questo primo questionario riguardavano il loro genere, l’età, il livello d’identificazione con il gruppo nazionale italiano, gli atteggiamenti e le conoscenze sul passato coloniale italiano, le emozioni riguardo a questo passato, l’eventualità di essere stati esposti a narrative familiari sull’argomento, e la loro conoscenza sul numero delle vittime causate dalla colonizzazione italiana.

Dopo aver completato il primo questionario (che veniva ritirato) gli studenti leggevano, a seconda della condizione cui erano stati casualmente assegnati, la storia chiara o evasiva dei crimini di guerra durante l’invasione dell’Etiopia.

La storia veniva poi ritirata e i partecipanti erano invitati a completare un secondo questionario, che ripeteva la domanda sulle emozioni causate dal ricordo del colonialismo italiano e chiedeva di dichiarare l’eventuale disponibilità a aiutare (tramite l’apertura di servizi sanitari o educativi) gli attuali discendenti delle vittime.

Il disegno di ricerca era dunque di tipo misto, cioè basato sia su un confronto tra soggetti (che avevano letto la storia chiara oppure evasiva) sia su un confronto nei soggetti (paragonando le risposte di ogni partecipante al primo questionario, precedente alla lettura della storia, con le sue risposte al secondo questionario, successivo alla lettura della storia).

Risultati

Questi, in estrema sintesi, i risultati principali. L'analisi del primo questionario conferma la situazione di amnesia sociale su queste gravi vicende della storia nazionale. Nessun partecipante aveva mai ascoltato discussioni o narrazioni familiari in proposito. La stima delle vittime causate dall'invasione (calcolata approssimativamente intorno alle 420.000 persone)⁵³ è stata fortemente sottovalutata (Figura 1).

Il confronto misto, tra e nei soggetti, mostra una significativa differenza nella modificazione delle emozioni provate rispetto al ricordo delle guerre coloniali nei due gruppi, prima e dopo aver letto la storia chiara oppure evasiva dell'invasione italiana dell'Etiopia (confronto nei soggetti e tra i soggetti). Tranne l'accordo con l'espressione del sentirsi colpevole, la storia chiara, infatti, cambia significativamente tutte le emozioni, espresse prima e dopo la lettura (Tabella 1).

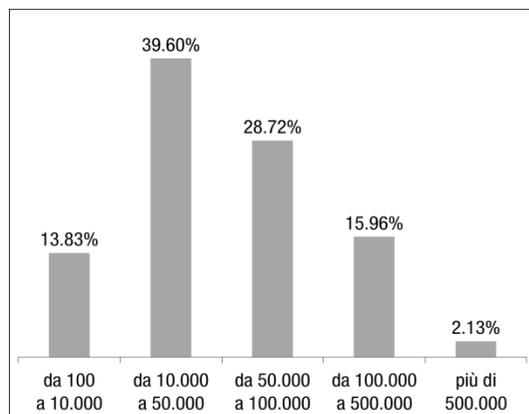


Figura 1. Stima del numero delle vittime causate dalle guerre coloniali italiane

Tabella 1. Differenze nelle medie di accordo (1-7) con l'espressione delle diverse emozioni prima (M_1) e dopo (M_2) la lettura della storia chiara dell'invasione italiana dell'Etiopia

Testo 1	M_1 (SD)	M_2 (SD)	$p <$
Furioso	2.75 (1.64)	3.68 (2.05)	.05
Indifferente	2.78 (1.59)	2.23 (1.25)	.05
Arrabbiato	2.80 (1.54)	4.00 (1.82)	.05
Coinvolto	2.80 (1.43)	3.53 (1.54)	.05
Colpito	3.17 (1.68)	4.40 (1.95)	.05
Sorpreso	2.05 (1.46)	3.30 (2.11)	.05
Orgoglioso	1.62 (1.13)	1.12 (0.33)	.05
Fiero	1.58 (1.17)	1.14 (0.35)	.05
Furibondo	2.16 (1.47)	3.34 (1.98)	.05
Colpevole	2.33 (1.75)	2.49 (1.82)	n.s.

Al contrario, alcune emozioni non cambiano dopo la lettura della storia evasiva: i partecipanti dichiarano un grado simile (sia pure relativamente basso) di indifferenza; inoltre non dichiarano con più intensità di sentirsi furiosi, coinvolti o colpiti, come accadeva dopo la lettura della storia chiara. Anche in questo caso non cambia l'espressione relativa all'intensità del sentirsi in colpa (Tabella 2).

Solo la lettura di un'informazione chiara sui crimini perpetrati dal proprio gruppo, dunque, cambia significativamente le emozioni (sentirsi furioso, coinvolto, colpito, diminuire l'indifferenza), che appaiono sorprendentemente "calde" per un fatto avvenuto molti anni prima.

E tuttavia, come abbiamo visto, anche se il fatto è ormai lontano nel tempo, la sua conoscenza non si è trasmessa alle generazioni più giovani. Il dato sembra dunque indicare che la manipolazione della chiarezza delle informazioni fornite abbia originato una reazione emotiva diversa su un fatto del passato collettivo, proprio a ragione della mancata conoscenza dei giovani nati molto tempo dopo la fine di quella guerra di ciò che veniva loro narrato al momento della ricerca.

È interessante notare che né la storia chiara né quella evasiva modificano invece la dichiarazione del "sentirsi in colpa" per quel crimine remoto. Il dato sembrerebbe confermare la fragilità del concetto di colpa collettiva. Infat-

Tabella 2. Differenze nelle medie di accordo (1-7) con l'espressione delle diverse emozioni prima (M_1) e dopo (M_2) la lettura della storia chiara dell'invasione italiana dell'Etiopia

Testo 2	M_1 (SD)	M_2 (SD)	$p <$
Furioso	3.11 (1.79)	3.64 (1.84)	n.s.
Indifferente	2.64 (1.43)	2.16 (1.20)	n.s.
Arrabbiato	3.38 (1.78)	3.98 (1.95)	.05
Coinvolto	3.27 (1.68)	3.22 (1.69)	n.s.
Colpito	3.91 (1.78)	4.11 (1.76)	n.s.
Sorpreso	2.31 (1.65)	2.84 (1.67)	.05
Orgoglioso	1.66 (0.99)	1.30 (0.49)	.05
Fiero	1.66 (0.94)	1.29 (1.51)	.05
Furibondo	2.43 (1.55)	3.31 (2.03)	.05
Colpevole	2.55 (1.77)	2.91 (1.82)	n.s.

ti, la mancata modificazione, prima e dopo la lettura delle informazioni contenute nelle due storie, delle risposte relative all'intensità di questa definizione di sé (per altro ferma a livelli piuttosto bassi), suggerisce che l'adesione a tale immagine di sé sia relativa solo a un sentimento sociale diffuso (e molto confuso: là dove tutti sono colpevoli, nessuno è colpevole,⁵⁴ piuttosto che al riconoscimento di una vera emozione personale (che, per sua stessa natura, è segnale di un rilevante cambiamento nella conoscenza di se stessi o del mondo).⁵⁵

Un'ultima serie di notazioni, relative ai dati del secondo questionario, riguarda la volontà di aiutare oggi i discendenti delle vittime della violenza del proprio gruppo. Anche in questo caso, si registra una differenza tra chi ha letto la storia chiara e chi ha letto la storia evasiva.

Tabella 3. Differenze nella disponibilità ad aiutare i discendenti delle vittime della violenza del proprio gruppo, al variare della storia letta (spesa per ex-colonie: % su 100 mln)

Strutture di destinazione	Letture della storia dei crimini di guerra del proprio gruppo		$p <$
	Storia chiara	Storia evasiva	
Strutture sanitarie	54.20	48.11	.005
Strutture scolastiche	52.99	47.33	.005

La domanda chiedeva quale percentuale s'intendesse destinare, su un insieme di risorse economiche disponibili fatto pari a 100, ai discendenti delle ex-colonie italiane (in alternativa, le risorse potevano essere invece destinate ai Paesi in via di sviluppo). Le risposte indicano che la percentuale destinata ai servizi sanitari ed educativi per i discendenti delle vittime aumenta significativamente nelle risposte dei partecipanti esposti alla lettura della storia più chiara dei crimini di guerra commessi contro l'Etiopia (Tabella 3).

Considerazioni conclusive

In queste pagine abbiamo affrontato il problema del processo di riconciliazione, considerandolo dal punto di vista dei discendenti di un gruppo che si è reso responsabile di gravi crimini di guerra.

In particolare, ci siamo concentrati sulle situazioni di falsa riconciliazione, in cui un'amnesia sociale diffusa viene scambiata *illusoriamente* per una riconciliazione raggiunta. *Illusoriamente*, perché la riconciliazione arriva a rendere marginale l'immagine del nemico dalla definizione sociale di se stessi, attraverso una costosa rinuncia ad aspetti importanti dell'immagine positiva del proprio gruppo di nascita e non certo con un semplice "dimenticare" il proprio passato, soprattutto nel caso di un passato vergognoso come quello di chi ha agito disumanamente contro un altro gruppo.

Per approfondire la distanza che divide una falsa da una vera riconciliazione, abbiamo considerato il caso del mancato ricordo, nelle giovani generazioni italiane contemporanee, dei crimini di guerra commessi dal gruppo nazionale di appartenenza durante l'invasione dell'Etiopia.

In una breve ricerca, abbiamo sottoposto a 103 studenti universitari – che, come previsto, conoscevano pochissimo di tali eventi – una narrazione di questi crimini proposta in una doppia modalità: in una narrazione chiara e in una narrazione evasiva.

I risultati di questa breve ricerca hanno mostrato, come era facile aspettarsi, che chi

aveva letto la storia più chiara reagiva con maggiori emozioni negative. E tuttavia si è mostrato anche che proprio questo gruppo di partecipanti è stato quello più pronto a dichiararsi disposto a forme di riparazione, espresse tramite la volontà di aiutare oggi i discendenti del gruppo danneggiato.

Da questi primi dati, pur nella loro semplicità, si apre un interrogativo relativo al ruolo positivo che le emozioni negative possono giocare sulla riconciliazione matura, quella che coinvolge i discendenti di gruppi che si sono affrontati con violenza in una guerra.

Per un verso emerge una eccessiva semplificazione che si concreta nel considerare le emozioni negative – sia nei discendenti dei perpetratori che in quelli delle vittime – come semplici ostacoli sul percorso della riconciliazione. Per altro verso emerge con forza l'importanza di indagare sia i modi di narrare il passato alle giovani generazioni sia le conseguenze generate dall'interiorizzazione della narrazione di queste storie all'interno dell'uditorio costituito dalle giovani generazioni.

Appendice: narrazioni sui crimini di guerra

Alla fine del 1934, un incidente di frontiera tra l'Eritrea italiana e l'Etiopia diede all'Italia l'occasione per entrare in Etiopia.

In quegli ultimi anni l'Etiopia aveva fatto degli importanti progressi: aveva costruito una rete stradale, una ferrovia, scuole e ospedali.

Aveva, inoltre, avviato l'abolizione della schiavitù e proprio grazie a questo era entrata a far parte della Società delle Nazioni.

Alcuni scontri alla frontiera diedero all'Italia di Mussolini un pretesto per infrangere i trattati internazionali a danno dell'Etiopia [*Alcuni scontri alla frontiera causarono un incidente diplomatico tra l'Italia di Mussolini e l'Etiopia*].

Entrambi i Paesi si rivolsero alla Società delle Nazioni per ottenere un aiuto, ma la Società delle Nazioni temporeggiò.

Approfitando di questa situazione di incertezza, nell'ottobre del 1935 l'Italia attaccò l'Etiopia, (*entrò in guerra con l'Etiopia*) che non aveva fucileria pesante né tanto meno aviazione.

La Società delle Nazioni sanzionò giustamente

l'Italia perché, essendo entrata in guerra contro l'Etiopia, aveva infranto l'articolo XVI della Società delle Nazioni stessa [*La Società delle Nazioni sanzionò l'Italia per essere entrata in guerra contro l'Etiopia*].

Inghilterra e Francia non avevano nessuna intenzione di combattere per l'Etiopia nonostante le loro opinioni pubbliche fossero sdegnate dell'aggressione italiana.

Nemmeno la Chiesa contrastò l'azione, nonostante una iniziale contrarietà.

L'Italia usò pesanti bombardamenti, dal 1936 anche con gas letali, formalmente vietati dai trattati internazionali; si macchiò inoltre di gravi violenze contro la popolazione civile, infrangendo la Convenzione di Ginevra [*L'Italia usò pesanti bombardamenti, dal 1936 anche con armi non convenzionali; la forza dei combattimenti causò molte vittime anche tra la popolazione civile*].

Gli etiopici lottarono per otto lunghi mesi ma il loro esercito non riuscì a fronteggiare un corpo di spedizione che impegnò moltissimi uomini e che fece ricorso ai mezzi corazzati e all'aviazione.

Il 5 Maggio 1936, le truppe italiane entrarono in Addis Abeba.

Il 9 Maggio, una tiepida sera italiana, Benito Mussolini annunciò alle folle esaltate, dal balcone di palazzo Venezia, la "riapparizione dell'Impero sui colli fatali di Roma" e offrì al sovrano la corona di imperatore d'Etiopia.

La guerriglia in Etiopia continuò ancora per un certo periodo ma fu repressa dall'esercito italiano con fucilazioni sommarie, uso di gas, sanguinarie azioni terroristiche. [*La guerriglia in Etiopia continuò ancora per un certo periodo ma l'esercito italiano riuscì a riportare l'ordine*].

Note

¹ Cfr. M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1950 (trad. it. *La memoria collettiva*, traduzione di P. JEDLOWSKY, T. GRANDE, Milano, Unicopli 2001).

² Cfr. A. NADLER, T.E. MALLOY, J.D. FISHER (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Reconciliation: From Violent Conflict to Peaceful Co-Existence*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008.

³ Cfr. C. VOLPATO, *Deumanizzazione. Come si leghittima la violenza*, Laterza, Roma-Bari 2011.

⁴ Cfr. H. ARENDT, *Personal Responsibility under Dictatorship*, in: «The Listener», n. 72, 1964, pp. 185-205 (trad. it. *La responsabilità personale sotto*

la dittatura, in: R. ESPOSITO, *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, traduzione di E. GRILLO, Mondadori, Milano 1996, pp. 93-127).

⁵ Cfr. B. DOOSJE, N.R. BRANSCOMBE, R. SPEARS, A.S.R. MANSTEAD, *Guilty by Association. When One's Groups Has a Negative History*, in: «Journal of Personality and Social Psychology», vol. LXXV, n. 4, 1998, pp. 872-886.

⁶ Cfr. H.C. KELMAN, *Reconciliation From a Social-Psychological Perspective*, in: A. NADLER, T.E. MALLOY, J.D. FISHER (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Reconciliation*, cit., pp. 15-32; A. NADLER, N. SHNABEL, *Instrumental and Socio-Emotional Paths to Intergroup Reconciliation and the Need-Based Model of Socio-Emotional Reconciliation*, in: A. NADLER, T.E. MALLOY, J.D. FISHER (eds.), *Instrumental and Socio-Emotional Paths to Intergroup Reconciliation*, cit., pp. 37-56.

⁷ Cfr. S. PIVATO, *Vuoti di memoria. Usi e abusi della storia nella vita pubblica italiana*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁸ M. IGNATIEFF, *Articles of Faith*, in: «Index on Censorship», vol. XXV, n. 5, 1996, pp. 110-122.

⁹ Cfr. G. LEONE, G. CURIGLIANO, *Coping with Collective Responsibilities: An Explorative Study on Italian Historical Identity Through Three Generations*, in: «Journal of Language and Politics», vol. VIII, n. 2, 2009, pp. 305-26; G. LEONE, T. MASTROVITO, *Learning about Our Shameful Past: A Socio-Psychological Analysis of Present-Day Historical Narratives of Italian Colonial Wars*, in: «International Journal of Conflict and Violence», vol. IV, n. 1, 2010, pp. 11-27.

¹⁰ Cfr. S. PIVATO, *Vuoti di memoria. Usi e abusi della storia nella vita pubblica italiana*, cit.; A. DEL BOCA, *L'Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori e sconfitte*, Mondadori, Milano 1992.

¹¹ Cfr. G. LEONE, T. MASTROVITO, F. D'ERRICO, *Dal lutto per le proprie vittime alla rinuncia al nemico: alcune considerazioni sulla riconciliazione tra i gruppi*, in: G. PALEARI, S. TOMELLERI (a cura di), *Risentimento, perdono e riconciliazione nelle relazioni sociali*, Carocci, Roma 2009, pp. 91-106.

¹² Cfr. I. KANT, *Zum Ewigen Frieden. Philosophischer Entwurf* (1795), in: I. KANT, *Gesammelte Schriften*, Abt. I – Werke, Bd. VIII, *Abhandlungen nach 1781*, Akademie-Ausgabe, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff., pp. 341-386, in particolare pp. 343-344 (trad. it. *Per la pace perpetua*, in: I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F.

GONNELLI, Laterza, Roma-Bari 2009, VIII ed., pp. 163-207, in particolare pp. 163-164).

¹³ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), in: I. KANT, *Gesammelte Schriften*, Abt. I – Werke, Bd. VI, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft – Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff., pp. 203-372, citazione a p. 354 (trad. it. *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, a cura di F. GONNELLI, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 291, traduzione leggermente modificata).

¹⁴ Cfr. D. MANIN, *Pace*, in: *Enciclopedia*, vol. X, Einaudi, Torino 1980, pp. 296-319.

¹⁵ B. HAMBER, *Forgiveness and Reconciliation: Paradise Lost or Pragmatism?*, in: «Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology», vol. XIII, n. 1, 2007, pp. 115-125, citazione a p. 116.

¹⁶ Cfr. A. NADLER, T.E. MALLOY, J.D. FISHER (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Reconciliation*, cit.

¹⁷ Cfr. D. BAR-TAL, G.H. ENNINK, *The Nature of Reconciliation as an Outcome and as a Process*, in: Y. BAR-SIMAN-TOV (ed.), *From Conflict Resolution to Reconciliation*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 11-38.

¹⁸ Cfr. D. CAPOZZA, R. BROWN (eds.), *Social Identity Processes*, Sage, London 2000.

¹⁹ Cfr. H. TAJFEL, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1981 (trad. it. *Gruppi umani e categorie sociali*, traduzione di G. CAPRIOLI, il Mulino, Bologna 1999).

²⁰ Cfr. H.C. KELMAN, *Reconciliation From a Social-Psychological Perspective*, cit.

²¹ Cfr. G. LEONE, *La riconciliazione tra i gruppi*, Carocci, Roma 2011.

²² Cfr. H.C. KELMAN, *Reconciliation From a Social-Psychological Perspective*, cit.

²³ Cfr. K. LEWIN, *Resolving Social Conflicts: Selected Papers on Group Dynamics*, Harper & Row, New York 1948 (trad. it. *I conflitti sociali. Saggi di dinamica di gruppo*, traduzione di , Franco Angeli, Milano 1972).

²⁴ M. IGNATIEFF, *Articles of Faith*, cit., p. 110.

²⁵ Cfr. A. NADLER, N. SHNABEL, *Instrumental and Socio-Emotional Paths to Intergroup Reconciliation and the Need-Based Model of Socio-Emotional Reconciliation*, cit.

²⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Dar Ratsel der Vergangenheit. Erinnern, Vergessen, Verzeihen*, Wallenstein, Göttin-

gen 1998 (trad. it. *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, a cura di R. BODEI, traduzione di R. SALOMON, il Mulino, Bologna 2004).

²⁷ S. FREUD, *Trauer und Melancholie*, in: S. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. X: *Werbe aus den Jahren 1913-1917*, Imago, London 1948, pp. 426-446 (trad. it. *Lutto e melanconia*, in: S. FREUD, *Opere*, vol. VIII, a cura di C. MUSATTI, Bollati Boringhieri, Torino 1977, pp. 102-118).

²⁸ Cfr. G. LEONE, *La riconciliazione tra i gruppi*, cit.

²⁹ Cfr. D. BAR-TAL, L. CHERNYAK-HAI, N. SCHORI, A. GUNDAR, *A Sense of Self-perceived Collective Victimhood in Intractable Conflicts*, in: «International Review of the Red Cross», vol. XCI, n. 874, 2009, pp. 229-258.

³⁰ Cfr. G. LEONE, *La riconciliazione tra i gruppi*, cit.

³¹ Cfr. D. TUTU, *No Future without Forgiveness*, Rider Books, London 1999 (trad. it. *Non c'è futuro senza perdono*, trad. it. di E. DORNETTI, Feltrinelli, Milano 2011).

³² Cfr. F. BARTLETT, *Remembering, A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1932 (trad. it. *La memoria. Studio di psicologia sperimentale e sociale*. Introduzione e trad. it. di O. ANDREANI DENTICI, Franco Angeli, Milano 1974).

³³ Cfr. S. FREUD, *Trauer und Melancholie*, cit.

³⁴ Cfr. G. LEONE, T. MASTROVITO, F. D'ERRICO, *Dal lutto per le proprie vittime alla rinuncia al nemico: alcune considerazioni sulla riconciliazione tra i gruppi*, cit.

³⁵ Cfr. G. LEONE, T. MASTROVITO, *Learning about Our Shameful Past: A Socio-Psychological Analysis of Present-Day Historical Narratives of Italian Colonial Wars*, cit.

³⁶ Cfr. S. FREUD, *Trauer und Melancholie*, cit.

³⁷ Cfr. G. LEONE, T. MASTROVITO, *Learning about Our Shameful Past: A Socio-Psychological Analysis of Present-Day Historical Narratives of Italian Colonial Wars*, cit.

³⁸ Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958 (trad. it. *Vita attiva*, a cura di A. DAL LAGO, traduzione di S. FINZI, Bompiani, Milano 1988, II ed.).

³⁹ Cfr. G. LEONE, G. CURIGLIANO, *Coping with Collective Responsibilities: An Explorative Study on Italian Historical Identity Through Three Generations*, cit.

⁴⁰ Cfr. M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, cit.

⁴¹ Cfr. L.S. VYGOTSKIJ, *Istorija ratzvitija vyssih psihičeskikh funkcij*, APN RFFSR, Moskva 1960 (trad. it. *Sto-*

ria dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori, traduzione di M.S. VEGGETTI, Giunti, Firenze 1974).

⁴² Cfr. F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887 (trad. it. *Comunità e società*, a cura di R. TREVES, Edizioni di Comunità, Milano 1963).

⁴³ Cfr. B. ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991 (Rev. ed.).

⁴⁴ Cfr. N.H. FRIJDA, *Commemorating*, in: J.W. PENNEBAKER, D. PAEZ, B. RIMÉ (eds.), *Collective Memory of Political Events: Social Psychological Perspectives*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (NJ) 1997, pp. 103-127.

⁴⁵ Cfr. F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, cit.

⁴⁶ Cfr. J- LÁSZLÓ, B. EHMANN, O. IMRE, *Social Representations of History and National Identity*, Paper presented at the 15th General Meeting of the European Association of Experimental Social Psychology, Oxford, July 1999.

⁴⁷ Cfr. S. ROCCAS, Y. KLAR, I. LIVIATAN, *The Paradox of Group-based Guilt: Modes of National Identification, Conflict Vehemence, and Reactions to the In-group's Moral Violations*, in: «Journal of Personality and Social Psychology», vol. XCI, n. 4, 2006, pp. 698-711.

⁴⁸ Cfr. L.S. VYGOTSKIJ, *Istorija ratzvitija vyssih psihičeskikh funkcij*, cit.

⁴⁹ Cfr. B.M. MAZZARA, G. LEONE, *Collective Memory and Intergroup Relations*, in: «Revista de Psicologia Social», vol. XVI, n. 3, 2001, pp. 349-367; G. BELLELLI, A. CURCI, G. LEONE, *Social and Cognitive Determinants of Collective Memory for Public Events*, in: J. VALSINER, A. ROSA (eds.), *Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 625-644.

⁵⁰ Cfr. S. PIVATO, *Vuoti di memoria. Usi e abusi della storia nella vita pubblica italiana*, cit.

⁵¹ Cfr. A. DEL BOCA, *Italiani, brava gente?*, Neri Pozza, Milano-Vicenza 2005.

⁵² Cfr. G. LEONE, T. MASTROVITO, *Learning about Our Shameful Past: A Socio-Psychological Analysis of Present-Day Historical Narratives of Italian Colonial Wars*, cit.

⁵³ Cfr. A. DEL BOCA, *L'Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori e sconfitte*, cit.

⁵⁴ Cfr. H. ARENDT, *Personal Responsibility under Dictatorship*, cit.

⁵⁵ Cfr. G. BELLELLI, *Le ragioni del cuore. Psicologia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2009.