

N. 1

Direzione

Alice Giannitrapani (Università di Palermo)

Ilaria Ventura Bordenca (Università di Palermo)

Comitato Scientifico

Juan Alonso-Aldama (Université Paris Cité)

Kristian Bankov (New Bulgarian University, Sofia)

Pierluigi Basso Fossali (Université Lumière Lyon 2)

Denis Bertrand (Université Paris VIII, Saint-Denis)

Lucia Corrain (Università di Bologna)

Nicola Dusi (Università di Modena e Reggio Emilia)

Jacques Fontanille (Université de Limoges)

Manar Hammad (Université Paris III)

Rayco Gonzalez (Universidad de Burgos)

Tarcisio Lancioni (Università di Siena)

Massimo Leone (Università di Torino)

Anna Maria Lorusso (Università di Bologna)

Dario Mangano (Università di Palermo)

Francesco Mangiapane (Università di Palermo)

Gianfranco Marrone (Università di Palermo)

Tiziana Migliore (Università di Urbino)

Claudio Paolucci (Università di Bologna)

Gregory Paschalidis (Aristotle University of Thessaloniki)

Paolo Peverini (LUISS, Roma)

Isabella Pezzini (Università La Sapienza, Roma)

Piero Polidoro (LUMSA, Roma)

Maria Pia Pozzato (Università di Bologna)

Franciscu Sedda (Università di Cagliari)

Marcello Serra (Universidad Carlos III de Madrid)

Stefano Traini (Università di Teramo)

Patrizia Violi (Università di Bologna)

COME VIVERE INSIEME

Semiotica dei collettivi

a cura di
Paolo Peverini, Isabella Pezzini, Piero Polidoro

Il presente volume è stato sottoposto a *peer review*.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *I libri di E/C*, n. 1
Isbn: 9791222319445
DOI: 10.7413/1234-1234053

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0).

INDICE

COME VIVERE INSIEME: UNA INTRODUZIONE <i>di Paolo Peverini, Isabella Pezzini, Piero Polidoro</i>	7
CHANGER ENSEMBLE. DE L'IDIORRYTHMIE À LA SOCIOVISCOSITÉ <i>di Jacques Fontanille</i>	25
OS "NÓIS" DAS DIVERSIDADES NA CONFIGURAÇÃO IDENTITÁRIA DE SÃO PAULO <i>di Ana Claudia de Oliveira</i>	45
CONVIVENZA E CONFLITTO. PER UNA SEMIOTICA DEL NOI <i>di Franciscu Sedda</i>	65
LA FORÊT COMME "OBJET DE VALEUR" À L'ÈRE DES CRISES <i>di Nedret Öztokat Kılıçeri</i>	91
COME MANGIARE INSIEME (OGGI) <i>di Gianfranco Marrone</i>	113
STRATEGIE DEL PIACERE PER VIVERE INSIEME <i>di Francesco Mangiapane</i>	133
IDENTITÀ COLLETTIVE E VECCHI E NUOVI MEMORIALI <i>di Anna Maria Lorusso</i>	145
L'INTENSITÉ CONFLICTUELLE COMME RÉGULATEUR DU VIVRE ENSEMBLE. RÉINTERROGER L'ASPECTUALITÉ TÉLIQUE <i>di Didier Tsala Effa</i>	167
VIVERE INSIEME CON L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE <i>di Elisa Giaccardi</i>	183

ANNA MARIA LORUSSO
IDENTITÀ COLLETTIVE E VECCHI
E NUOVI MEMORIALI

Quello che vorrei proporre nelle pagine che seguono è un contributo alla riflessione sulle identità collettive a partire da un genere preciso di forma simbolica: i memoriali.

Assumo come punto di partenza uno studio di riferimento del '900: quello di Benedict Anderson sulle *Comunità immaginate* (1983).

In questo testo, che si inquadra in una riflessione sul nazionalismo che in quegli anni era centrale (il libro esce nello stesso anno di *Invenzione della tradizione* di Hobsbawm!, come nota Marco D'Eramo nell'introduzione all'edizione italiana), Anderson si chiede cosa tiene insieme collettivi che non hanno alle spalle una lingua in comune o un popolo "omogeneo": il nazionalismo svizzero, quello ungherese... Non c'è spiegazione referenziale che sembri adeguata, e anzi, lo sviluppo di una fiducia (convinzione? religione?) ideale e sentimentale – il nazionalismo, che è cosa diversa dall'esistenza effettiva di una nazione – sembra andare proprio a colmare quel "vuoto di essenza" che potrebbe tenere insieme un popolo: un vuoto di lingua comune, un vuoto di tradizioni comuni. Per fare una nazione, per fare il soggetto collettivo nazione, sono cruciali secondo Anderson altri fattori, che condensino, attraggano la coscienza di quel collettivo i cui membri con ogni probabilità non si conosceranno mai davvero (gli abitanti di una nazione non si riuniranno mai tutti né per la maggior parte), e ne rappresentino l'identità, diano forma a un'immaginazione unitaria. È, insomma, un *fattore immaginativo* quello che serve. Tra questi, un monumento come quello del milite ignoto è per Anderson particolarmente significativo (non è certo l'unico tipo di strategia immaginativa che costruisce una nazione, ma è esemplare): un monumento *in memoriam*, basato su un vuoto, una vera e propria assenza, quella del corpo del defunto. Il monumento ai caduti, astraendo dal

corpo della vittima, fissa un'esperienza comune – “orizzontale”¹ – di perdita e dolore, un'esperienza per lo più ritualizzata da cerimonie e omaggi istituzionali, e così consente di immaginarsi insieme, e *stringersi* insieme uniti (enfattizzo questo verbo perché rende per me l'idea del tenere insieme).

Sulla scorta di quello studio, mi sono dunque chiesta cosa succeda in tempi più recenti e da un punto di vista semiotico, (che non è certo quello di Anderson), con altri tipi monumenti *in memoriam*. I monumenti ai militi ignoti, infatti, oggi non vengono eretti più, ma numerosi sono gli altri tipi di monumenti memoriali, e altrettanto forti le identità collettive che vi si agglutinano intorno².

1. Come si costituiscono i collettivi?

Sulle identità collettive ci sono state negli anni molte riflessioni semiotiche; hanno iniziato certamente Greimas e Courtès (1979), dedicando una voce del loro *Dizionario* al lemma “attante collettivo”; ha segnato un punto fondamentale Gianfranco Marrone parlando di *corpi sociali* (2001); da una posizione più interdisciplinare ma cruciale per la semiotica, ha riflettuto molto sul tema Latour (2004, 2017).

Le dimensioni semiotiche che una riflessione sulle identità collettive incrocia sono numerose: oltre alla dimensione forse più ovvia – quella narrativa – non si può trascurare la dimensione enunciativa, così come quella patemica. Un soggetto collettivo è tale perché? Perché ha un oggetto di valore comune? La risposta è meno semplice di quanto possa sembrare; spesso l'oggetto di valore condiviso c'è, ma se prendiamo il soggetto collettivo “gli Italiani” (o anche i Francesi, o gli Svizzeri) quale sarebbe la mira comune? L'italianità? Il rischio è quello di una risposta circolare.

Dal punto di vista enunciativo si pone il problema di una *voce* unitaria: le identità collettive hanno sempre dei portavoce

1 L'aggettivo è usato dallo stesso Anderson (1983, trad. it. p. 28) per evidenziare come questi “simboli” riescano ad andare oltre tutte le disparità verticali di censo, istruzione etc.

2 Ho deciso di non prendere in considerazione i cimiteri, anche i cimiteri monumentali, perché questi conservano le spoglie dei defunti, mettendo così in moto relazioni di tipo diverso.

o la voce unitaria è una tonalità “atmosferica”³? Spesso, proprio sull’identificazione di un portavoce, le collettività vanno in crisi, non riuscendo a convergere.

E dal punto di vista patemico? C’è sempre una tonalità dominante, o una configurazione passionale dominante?

Insomma... le questioni semiotiche sono tante e non di semplice risposta. Io qui mi focalizzerò sugli aspetti rilevanti per un tipo speciale di identità collettive, che sono le comunità di memoria che si istituiscono intorno ai memoriali. Per riflettere su questo, sono certamente preziose anche le riflessioni emerse in ambienti disciplinari non propriamente semiotici ma in dialogo con la semiotica.

Latour, per esempio, ha portato la sua attenzione non solo sulla composizione di collettivi fatti di umani e non umani, ma anche sul lavoro, sulla processualità e, vorrei dire, sulla instabilità delle identità collettive: i collettivi latouriani sono l’esito di un lavoro di relazione, mediazione, compromesso, soluzione di problemi, che li rende quanto di meno “essenziale” e ontologico si possa pensare. In “Comment réunir le collectif” (2004) Latour ci dice che i collettivi, fatti di umani e non umani, per esistere hanno bisogno di porta-parola, della capacità di attrarre e includere i soggetti recalcitranti, e hanno bisogno di abitudini. Questo è per me un punto essenziale. I collettivi non si costituiscono per decisione e pura programmazione, né per sommatoria di singoli. Sono fatti di mediazioni, deleghe e sincronizzazioni valoriali e comportamentali (traduco così, a mio modo, la categoria di abitudine).

Ad assicurare la tenuta di tali soggetti collettivi secondo Latour c’è la politica, il regime della politica. “Come fa una moltitudine a conservare la forma di un insieme? È un ‘singolare plurale’ che bisogna riparare costantemente risolvendo in ogni punto la questione Uno/Tutti” (Latour 2017, citato in Peverini 2019, p. 90).

Le identità collettive sono instabili e a rischio – a rischio crisi, a rischio dissoluzione costante. Serve lavoro, per mantenerle, e serve tempo, per stabilizzarle nelle prassi abitudinarie.

Nelle mie ricerche sul senso comune (Lorusso 2022) parlavo di un principio di *congruenza*. Più che un principio di apparten-

3 Uso l’aggettivo “atmosferico” nel senso in cui Griffero (2017) lo usa per le passioni. E certamente, come avrò modo di dire, le identità collettive hanno molto a che fare con le passioni.

nenza, che attiva una configurazione concettuale forse troppo discreta (nel senso di definita e non continua) e troppo stabile (si appartiene a qualcosa di costituito – un partito, un’associazione, una università... – attraverso atti formalizzati di iscrizione), la categoria di congruenza è utile per pensare una *condizione praticata* (in questo senso molto latouriana, instabile e richiedente lavoro), un senso di corrispondenza, di “incastro” che funziona, come una *affordance*. Tale congruenza non deriva dalla presenza di un elemento, un ingrediente comune a tutti i membri del gruppo collettivo, né da un atto formale di iscrizione, bensì dal riconoscersi, da parte dei membri di quel gruppo, in un certo ritaglio della propria cultura (un simbolo, un monumento, una canzone – pensiamo agli inni... –, un valore, una passione collettiva...). E l’agio dell’autoriconoscimento – del sentirsi nel posto giusto, nella comunità giusta – è fondamentale, per non fare del collettivo un puro fascio di elementi. Si tratta di una dinamica proiettiva, immaginativa e sensibile (perché fondata su una sensazione di agio, di corrispondenza, di congruità: sento di corrispondere a questo gruppo...), ma potentissima, come la storia ci ha sempre mostrato.

Eric Landowski in *Passions sans nom* (2004) e Gianfranco Marrone in *Corpi sociali* (2001) hanno parlato di “estese sociali”, ad evidenziare come la costituzione di un corpo collettivo non possa che passare anche per una forma di sintonizzazione, che è sensibile, patemica e informale, non grammaticalizzata (potremmo dire, ricorrendo al lessico lotmaniano) e non etero-diretta.

Questo non significa – come ben evidenzia Bassano in un articolo sui condomini, prezioso per una riflessione semiotica sui soggetti collettivi (Bassano 2022) – che tali formazioni sociali non possano aspirare a una regolamentazione normativa, come tale grammaticalizzante: regolamenti, statuti, organi direttivi. Quel che però mi preme evidenziare è come, in origine, alla base di molte identità collettive, fra cui quelle legate alle comunità di memoria, ci sia una sorta di spinta immaginativa e proiettiva, cui individui diversi si trovano congruenti; in questo senso, parlo di una sintonizzazione.

Mi piace descrivere la natura delle identità collettive con la categoria che riprende Descombes (sia nel 1996 che nel 2013 recuperando la lezione della logica di Port Royal, di Arnauld e Nicole) di *persona morale*, una totalità dotata di riconoscibili-

tà, abitudini, competenza modale, carattere... ma senza statuto empirico: dove sta, in fondo, una identità collettiva?

Il corpo collettivo non è né universale né particolare (se dico “i francesi hanno vinto i tedeschi nella II guerra mondiale” non intendo né tutti gli individui di Francia né degli individui particolari) ma una totalità storica, una *persona morale* appunto. Una persona morale per essere tale deve avere un corpo immateriale (e molti sono i riferimenti di Descombes a Kantorowicz), ma questo corpo immateriale non è un corpo mistico; è un essere in potenza, che è dato da abitudini e istituzioni. Date una serie di condizioni (abitudini e istituzioni), appunto gli individui possono sintonizzarsi nella attualizzazione di un soggetto collettivo che era in potenza ma che poteva anche restare “disattivo” (su questo cfr. anche Lorusso 2022). Ed è precisamente a questa attivazione, a questa sensibilizzazione (in termini patemici) che servono i monumenti – i militi ignoti come i memoriali di oggi: attivano attraverso una proiezione immaginaria un percorso che la condivisione di certe condizioni rendeva potenziale. Anche per questo è corretto rimarcare che le identità collettive non nascono dal nulla o dall’alto⁴.

Dal punto di vista semiotico, ciò su cui mi interessa riflettere è proprio il processo istitutivo e legittimante delle identità collettive: cosa istituisce un attante collettivo, come si distingue da una collezione di unità e da una totalità trascendente, o da un corpo mistico? Torniamo, in fondo, all’interrogativo che già Greimas e Courtés sollevavano quando alla relativa voce del Dizionario scrivevano: “L’attante collettivo paradigmatico (come una prima classe in un liceo, un gruppo sociale nella società) non è una semplice addizione di cardinali, ma costituisce *una totalità intermedia* tra una collezione di unità e la totalità che la trascende” (corsivo mio)⁵.

4 Sul ruolo della proiezione immaginativa, si veda anche Castoriadis (1999).

5 Nel Dizionario si parla anche di un’altra tipologia di attante collettivo, quello sintagmatico, che però non mi pare interessante e soprattutto non mi pare un “vero” attante collettivo. L’attante collettivo sintagmatico è infatti quello che deriva dalla concatenazione di vari attori lungo un processo che ha un programma narrativo unitario, come gli operai di una catena di montaggio industriale. Mi chiedo tuttavia se questo attante assuma effettivamente una sua autonomia o non sia piuttosto un altro modo di vedere l’attante collettivo tout

Come si definisce questa totalità intermedia? Chi la sceglie o come *si sceglie*? Come si riconosce? È per rispondere a questi interrogativi che i memoriali mi sembrano un buon oggetto di riflessione.

2. Tipologie di memoriali

Ciò che ha orientato il mio sguardo sui memoriali è l'impressione che essi rappresentino proprio una di quelle costruzioni simboliche che vanno a *constituire* la collettività come persona morale, svolgendo quel ruolo di attivatori che fa passare un possibile collettivo dallo stato potenziale allo stato attuale.

Un memoriale può essere ricondotto, in termini lotmaniani, alla categoria di autodescrizione (cfr. "La cultura e il suo insegnamento", 1971, in Lotman e Uspenskij 1975, e "La cultura come intelletto collettivo e i problemi dell'intelligenza artificiale", 1977, in Lotman 1980). Le autodescrizioni rappresentano delle risorse del funzionamento culturale funzionali a ridurre l'eterogeneità di una semiosfera. Come sappiamo, il fatto che le semiosfere siano al loro interno eterogenee non solo è fatale, ma vitale: solo nella coesistenza della diversità si dà, per Lotman, possibilità di cambiamento e crescita. Tuttavia, le spinte centrifughe e talvolta esplosive che l'eterogeneità di un ambiente culturale produce vanno contenute, e a questo servono le autodescrizioni: stabilizzano delle porzioni della semiosfera, disegnando (fra le varie possibili) delle identità riconoscibili. Nella pluralità eteoriclitica di un Paese, ad esempio, si formano delle testualizzazioni che descrivono la comunità di quel Paese secondo una dominante, in funzione di un tratto o di un valore, riducendo così la complessità.

Importante, ai nostri fini, la distinzione che Lotman fa fra le autodescrizioni che traggono la loro forza manipolatoria da una sorta di esagerazione ideale (in tal caso, vediamo in queste autodescrizioni un'immagine di noi come vorremmo

court. Se io prendo la comunità LGBT, questa è paradigmatica certamente, perché rappresenta una totalità intermedia rispetto al corpo integrale della società; ma ciò non toglie che possa essere considerata sintagmaticamente nelle sue concatenazioni di azioni.

essere) e le autodescrizioni che invece traggono la propria efficacia dall'adesione alla realtà (ci rappresentano per come effettivamente siamo). Se nel primo caso l'efficacia manipolatoria deriva dalla direzione di destinazione che l'autorappresentazione ideale indica, nel secondo caso l'efficacia manipolatoria deriva dalla forma di consapevolezza che l'autorappresentazione offre: in un caso, vediamo ciò che possiamo essere, nell'altro vediamo qualcosa che siamo già. Da una parte, dunque, si sollecita uno sforzo immaginativo, dall'altra uno sforzo realistico.

Questa distinzione è a mio parere cruciale nel riflettere sui memoriali contemporanei; su di essa si gioca una prima, enorme, differenza rispetto alle comunità immaginate del '900: le identità collettive disegnate nei memoriali contemporanei sono cioè autodescrizioni ideali o "realistiche"⁶?

Per provare a rispondere a questo interrogativo procederò in modo tipologizzante. Sulla scorta della lezione di Lotman, a partire dall'osservazione di un ventaglio piuttosto ampio di casi e di esperienze, andrò a delineare delle caratteristiche che mi sembrano ricorrenti, pertanto qualificanti, così da identificare dei *tipi* di memoriali, che hanno sufficiente genericità per mostrarsi in diverse varianti, ma altrettanta specificità in alcuni elementi strutturali. Non si tratta, dunque, né di un'analisi etnografica né di un'analisi propriamente testuale, relativa a un corpus limitato e osservato nella sua singolarità. Il mio sguardo è piuttosto orizzontale e sistemico; si tratta di rilevare i tratti che si ripetono e che si aggregano in configurazioni che tornano, così da definire dei quasi-modelli: tipi.

In particolare, per esercitare questo sguardo orizzontale, terrò conto di alcuni parametri: il ruolo tematico del soggetto celebrato; la relazione soggetto-destinatario; la dimensione patemica che il memoriale sollecita.

Inizio da alcune riflessioni sul tipo memoriale da cui hanno preso avvio le riflessioni: il milite ignoto.

6 Preciso che l'aggettivo "realistico" è mio, non di Lotman, che usa perifrasi per descrivere questa vicinanza alla realtà.



Fig. 1, 2 – Esempi di militi ignoti italiani

I monumenti al milite ignoto sono certamente la rappresentazione di una forma di *eroismo*, celebrata ad esempio attraverso la retorica dell'altare della patria. L'eroe, proprio perché è ideale, è impersonale: non ha nome, non importa la sua individualità e la sua singola storia. La sua impersonalità è garantita dall'anonimato: non sappiamo chi sia, e questo ci consente di pensare che possa essere chiunque, chiunque di noi. I monumenti ai caduti si istituiscono a partire da un corpo concreto ma, come sottolinea Anderson, solitamente questo corpo non è laddove c'è il monumento (non si tratta insomma di una tomba), a meno che non si tratti di un sacrario (come all'altare della patria di Roma dove è stato *davvero* portato il corpo di un soldato, ma di un soldato senza nome, scelto fra undici salme da una donna che aveva perso in guerra il proprio figlio). In tutti i casi, l'operazione monumentale anonimizza e spersonalizza l'individuo di cui ci sono eventualmente le spoglie e così lo fa diventare un modello: la sua generalità consente di poter proiettare in quel modello i nostri morti.

Noi osservatori e dunque destinatari di quel monumento siamo *in debito* con quell'eroe, ovvero con quel tipo di persone che hanno sacrificato la propria vita per un ideale, la patria. E per questo gli dobbiamo gratitudine.

Ammirazione e gratitudine sono i sentimenti che qualificano la comunità che si riconosce nei valori espressi dal milite ignoto. Ci raccogliamo, con questi monumenti, intorno a un modello di eroismo che è lì a futura memoria e imitazione.

Se la prima guerra mondiale ha generato questo tipo di monumentalizzazione diffusa, la seconda guerra mondiale si è caratterizzata ampiamente per un altro tipo di monumento *in memoriam*: i muri dei nomi, le lapidi collettive. Pensiamo alle tante lapidi ai caduti per la Resistenza, dove la sequenza di nomi sembra l'antitesi simmetrica del monumento ai caduti: individuazione vs. anonimato, pluralità vs. unicità, datazione vs. atemporalità.

Qui l'individuazione è puramente anagrafica; l'ordine è alfabetico e neutro; quel che queste lapidi offrono è una piccola lista, che spesso stabilisce una relazione individuale col fruitore, vorrei dire 1: 1: io, singolo, ritrovo in quella lapide mio nonno, o il mio bisnonno, e mi stupisco, o mi inorgoglisco, o mi incuriosisco... in una reazione che è personale e ha a che fare con l'interesse genealogico di me fruitore.

In questi casi non sempre e non facilmente si "istruisce" una vera e propria comunità. Solo alcune occasioni anniversarie, in cui le istituzioni spesso portano un omaggio ai defunti, costituiscono ad hoc una comunità, che però spesso presto si dissolve. Questo genere di lapidi non sembra attivare quella spinta immaginativa che scatta con altre forme.



Fig. 3 – Lapide per i caduti della Resistenza di Brescia



Foto 6 – Parete interna al memoriale della Shoah di Milano “Binario 21”

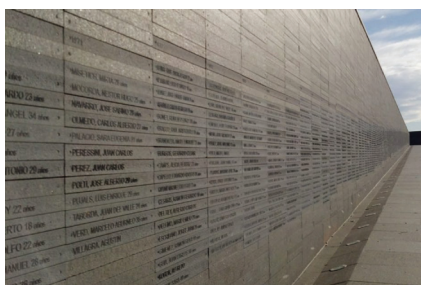


Fig. 7 – Parque de la memoria a Buenos Aires



Fig. 8 – Muro del Memoriale del genocidio a Kigali

È evidente che le lapidi di nomi legati alla Resistenza o ai caduti nella II Guerra Mondiale erano liste tipologicamente diverse: anzitutto di soldati e militanti (sappiamo poi, certo, che la

Resistenza non è stata fatta per lo più da soldati propriamente detti, ma si trattava in ogni caso di persone che avevano deciso di combattere), molto spesso liste brevi (se paragonate a quelle degli eccidi della Shoah, intendo) anche perché spesso definite da una caratterizzazione locale: i caduti per la resistenza di Bologna, quelli di Roma, quelli di Torino etc...

Con i muri dei nomi della Shoah lo scarto è radicale. Non c'è più un caduto-simbolo (come nel caso del milite ignoto), né un gruppo di persone in armi uccise sul campo (come nelle lapidi resistenziali); ci sono centinaia o molte migliaia di caduti.

Questi caduti non hanno scelto di andare in guerra, ma sono state *vittime dei tempi*. Il ruolo tematico del soggetto cui si rivolge l'omaggio, il monumento è, dunque, completamente cambiato: dall'eroe valoroso, al militante coraggioso, al martire, che è stato sacrificato, spesso suo malgrado⁷, da un nemico che è forse impersonale ma ben definito sul piano dei valori: il nazismo, un regime terroristicco, un regime dittatoriale etc...

La vittima-martire non è astratta, è individuata (nel muro presenta appunto nome e cognome) ma questa sua individuazione in qualche modo viene neutralizzata dalla categoria in cui rientra: ebrei, comunisti etc.. Questa neutralizzazione della rilevanza individuale è realizzata anzitutto per via visiva: il dispositivo retorico visivo di questi muri di vittime uniforma le singole individualità (la "serializzazione" rende tutti uguali: la diversità dell'individuo è in qualche modo regolarizzata). Siamo lontani dalla straordinarietà (seppur astratta) dell'eroe; qui ciò che conta è la vertigine della lista..., al punto che talvolta ci sono "caselle vuote", senza nome, ma pronte ad assumere una identità, per le vittime che non sono state identificate, o che ci si può attendere ma che ancora non sono emerse. Tale vertigine visiva della ripetizione si impone anche quando le identità non sono solo espresse verbalmente da cognome e nome ma associate a fotografie del volto.

7 Si potrebbe riflettere, naturalmente, su cosa fa sì che un soggetto meriti un memoriale; se lo chiede Judith Butler in *Vite precarie* (2006) a proposito del lutto: cosa rende una vita degna di lutto (interrogativo simmetrico a quello lotmaniano su cosa rende una vita degna di biografia). Il caso della Shoah è esemplare perché comunità omosessuali e Rom hanno trovato memoriali con molto ritardo rispetto alle altre vittime.



Fig. 9 – Tower of Faces – Washington

Si costituiscono così due collettivi: un *collettivo vittimario*, che sembra corrispondere a quella idea di unità integrale *fatta di singoli* (insieme di soggetti individuali: *tutti* i morti di un certo campo di sterminio) che Greimas ha indicato nel saggio del 1976, e un *collettivo memoriale*, totalità partitiva, che non è del tutto astratto, presenta livelli di differenziazione e segmentazione, ma anzitutto si definisce nella *convergenza*, con-fusione in un medesimo sentire: il lutto, il dolore, della comunità di memoria.

Emerge, in questa tipologia, anche un'altra differenza rispetto alla tipologia eroica del milite ignoto: in quel caso, si dava una forte asimmetria fra eroe e comunità; se l'eroe era chiaro nella sua tipicità (non era individuato, abbiamo detto, ma aveva precise caratteristiche narrative: soldato, valoroso, coraggioso...), la comunità era viceversa da farsi: si doveva *immaginare* in quell'eroe (come ci dice Anderson); il monumento aveva una funzione quasi costitutiva, doveva stimolare e far scattare un moto proiettivo e così contribuire al costituirsi del senso di nazione. Nel caso delle liste dei nomi sul "modello Shoah" (mi si perdoni l'effetto banalizzante di questa espressione) la comunità-destinataria c'è già: è un collettivo di portatori di memoria, in parte analogo o

contiguo a quello delle vittime. L'identificazione, dunque, si fonda sulla omogeneità, non sulla dissimmetria. Se con il milite ignoto, dunque, eravamo in un caso di automodello ideale, in cui il soggetto collettivo della comunità di memoria era chiamato a emulare (in altri campi della vita, evidentemente) l'eroismo del soggetto celebrato, nel caso dei muri dei nomi siamo in una situazione di autodescrizione realistica, che assume credibilità dal suo ravvicinamento massimo alla realtà (se un muro avesse nomi fittizi perderebbe la sua credibilità); in questo secondo caso il soggetto collettivo della comunità di memoria non deve assolutamente emulare alcuno; deve ricordare, fissare quel che è successo e, attraverso questa *ricognizione*, avere percezione di sé.

Non solo cognitivamente abbiamo un fare diverso (non la *conoscenza* di una storia esemplare, ma solitamente la *presa di coscienza* della portata di una storia già nota), ma soprattutto abbiamo uno scarto patemico: l'atteggiamento non è più di ammirazione, ma di orrore e compianto.

Non c'è esempio da seguire, c'è un esempio da non ripetere. Siamo nell'ambito del *never more*. È cambiato il programma narrativo per la comunità di memoria cui il memoriale è destinato, ed è cambiata la sua modalizzazione: si tratta di fare memoria di una cosa che non si deve ripetere; la modalizzazione è fondata sul *dover sapere-ricordare* (sapere-ricordare), mentre col milite ignoto c'era in gioco soprattutto un *dover essere* (istitutivo dell'essere collettivo).

Da questo dover-sapere deriva, per la comunità destinataria dei muri dei nomi, anche un dover reagire; possiamo parlare di una componente quasi rivendicativa: la comunità di memoria che onora il muro dei nomi rivendica giustizia e rappresentazione (e le due cose hanno ampi margini di sovrapposizione): il mondo deve vedere *l'enormità* di quel che è successo: il dato visivo strategico (che prima ho definito vertigine della lista) è quantitativo, più che qualitativo. I singoli nomi ci sono, o anche i singoli volti, ma contano per l'insieme che creano; contano *tutti insieme*.

E oggi? È sempre dominante questo dispositivo vittimario? Sono emersi nuovi tipi di memoriali e, nel caso, quali soggetti collettivi definiscono, che tipo di comunità di memoria?

Come ho premesso, sto facendo una riflessione tipologica, e dunque senza alcuna pretesa di esaustività; vorrei anche evitare ingenuità storicistiche, come se i modelli che sto sommariamente tratteggiando si succedessero senza scarti o eccezioni; si tratta semmai di dominanze, apparizione di nuove forme, ibridazioni.

Quel che sto cercando di fare è individuare delle salienze e delle serie ricorrenti, che nel loro ripresentarsi in modo omogeneo diventano tipi-di. Fra tali salienze, mi sembra che una nuova forma retorica sia quella dei memoriali grassroots.

Personalmente ho iniziato a osservarli dopo gli episodi terroristici di matrice islamica dei primi anni 2000 (l'11 settembre, l'attacco nella metro di Madrid...), ma sono emersi già prima, basti pensare al caso della morte di Lady Diana⁸. Talvolta questi memoriali svaniscono col tempo (completamente riassorbiti da qualcosa di istituzionale), talvolta resistono separatamente, accanto ai monumenti più istituzionali. Sempre esprimono, però, con una interessante vocazione performativa (cfr. su questo Margry, Sánchez-Carretero, 2011, p. 3):

They are indeed performances in the Austinian sense, because by the act of memorializing death in public, the participants are also asking for social change: not only to commemorate or to protest, but also to find an answer, to seek an understanding of what has happened, to ask for responsibilities, or to demand change.

Un caso molto interessante da questo punto di vista è il memoriale grassroots “costruito” a Londra per le vittime del Covid.

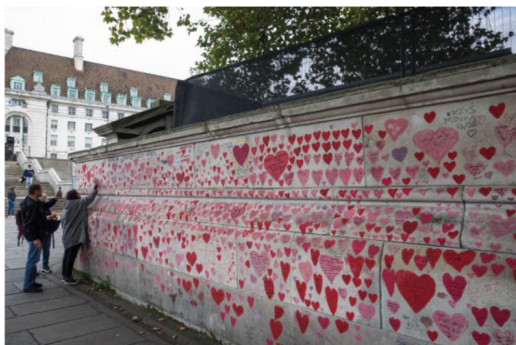


Fig. 10 e Fig. 11 – The National Covid Memorial Wall a Londra

8 Un caso interessante è anche quello dell'albero di Giovanni Falcone, memoriale spontaneo in memoria del magistrato, in polemica con il monumento ufficiale, una stele sulla strada Palermo-Capaci, nel luogo dell'esplosione.

Evidentemente per molti versi esso è debitore della retorica vittimaria definita dall'Olocausto e dello stesso dispositivo figurativo: il muro, la pluralità di vittime, l'effetto-numerosità.

E però colpiscono anche dei tratti decisamente eterogenei: le vittime non sono uniformate, né verbalmente né figurativamente. Sottostanno a un dispositivo figurativo unificante – la figura del cuore – ma i cuori sono diversi, vorrei dire *creativamente* diversi. Inoltre, quel dispositivo stereotipante a cuore non è evidentemente astratto ma figurativo, e anzi: densamente figurativo e densamente stratificato da connotazioni. Di conseguenza il muro non risulta ripetitivo e omogeneo, ma vivace e vario, fatto di tante individualità.

Il muro in questo caso più che uno spazio neutro istituzionale, sembra essere uno spazio civico di partecipazione (è un muro già esistente, non un muro eretto ad hoc o in qualche modo “d'artista”, quali gli archistar che spesso firmano i grandi memoriali per la Shoah). Le vittime non sono tali in quanto parte di una categoria pre-esistente (gli ebrei, i comunisti, i terroristi..); le vittime *sono diventate accostabili* in ragione della malattia che le ha colpite. E questa eterogeneità in qualche modo resta nel fatto che ogni cuore è diverso dagli altri.

Il paradigma vittimario è confermato (anche qui piangiamo delle vittime che non hanno scelto la strada del rischio e del sacrificio) e anche in questo caso vorremmo dire *Never more*, ma non c'è una collettività rivendicativa storicamente fondata, che invoca un *dovere di consapevolezza* per tutti (anche perché l'anti-soggetto è nel caso del Covid non umano e invisibile); piuttosto, abbiamo una comunità ferita, che cerca in questo memoriale una forma di *solidarietà nella diversità*: il programma narrativo è stringersi insieme, chiedersi insieme “perché”. La modalizzazione, allora, si gioca tutta sul piano del sentire: non c'è dover essere e non c'è dover sapere; c'è un volere, un voler stare insieme, un volersi costituire attraverso il memoriale come comunità. Il rapporto che spesso viene esplicitamente messo in scena è un rapporto affettivo (la “vittima” è un figlio, un genitore, un amico, un fidanzato...) e a partire da queste relazioni affettive si costituisce la trama di un collettivo sociale altrettanto affettivo. Si cerca una *comunione*.

3. Conclusioni

Abbiamo visto, dunque, attraverso questo rapido excursus come i memoriali abbiano uno statuto ibrido: mentre rappresentano le vittime da onorare, *ci* rappresentano (rappresentando un capitolo della nostra Storia collettiva) e ci costituiscono come comunità di memoria: persone morali, definite da programmi narrativi, passioni, valori caratterizzanti. Per questo li ho ricondotti alla categoria lotmaniana di autodescrizione.

Sono fondamentali, inoltre, per nutrire quel piano immaginario da cui le identità collettive non possono prescindere. Vi è sempre uno scarto costitutivo, infatti (certo, più o meno ampio a seconda dei tipi di memoriale) fra soggetto onorato nel monumento (eroe, vittima, martire...) e soggetto destinatario (posteriore, distante o vicino nell'identità sociale, prossimo, parente o estraneo rispetto al defunto onorato): quest'ultimo deve proiettarsi in una comunità che contenga entrambi (soggetto e destinatario del memoriale) per poter dare senso al monumento. La posizione di destinatario-modello prevede insomma l'immaginazione di un attante altro, super-posto, inclusivo di soggetto e destinatario del monumento, un "arci-attante" che è esattamente quel soggetto collettivo che il memoriale costituisce: la comunità della nazione, di cui ci si sente parte, di fronte a un monumento ai caduti; la comunità dell'anti-antisemitismo, di fronte a un muro dei nomi; la comunità di una società resiliente di fronte alle prove della malattia, di fronte al muro grassroot di Londra.

È interessante, prima di concludere, capire dal punto di vista semiotico quali tratti assumono tali identità collettive, anche nella relazione col soggetto destinante di tali memoriali: l'autorità istituente. Propongo qui di seguito una tavola sinottica che riassume le diverse attorializzazioni che i tre ruoli attanziali assumono.

	Monumenti al milite ignoto	Muri memoriali	Memoriali bottom-up
Soggetto rappresentato	Eroe valoroso – singolare e tipico	Vittime – molteplici e uniformi	Vittime – molteplici e diverse

Soggetto destinatario	La nazione (da farsi)	Comunità di “credenza”, con valori in parte già condivisi e consolidati	Comunità di sentire che possono anche essere effimere
Soggetto destinante	Il governo	Soggetti istituzionali pubblici o privati (comunità/ associazioni/ fondazioni strutturate)	Gruppi in progress, contingenti ed effimeri

È evidente che i diversi ruoli tematici nutrono retoriche molto diverse. Se i monumenti ai caduti sono funzione di una retorica dell’eroe (vittima suprema e simbolica), i muri dei nomi sono piuttosto funzionali alla retorica della vittima perseguitata (vittima concreta e seriale), fino alla vittima del destino (vittima concreta, ma casuale, come nel covid). Anche la patemizzazione del soggetto collettivo cambia completamente. Da una *retorica del valore*, che modalizza la comunità secondo configurazioni di ammirazione quasi religiosa, si passa a una *retorica del sacrificio*, che modalizza la comunità secondo configurazioni di risarcimento (anche visivo, perché si tratta anche di *far vedere* chi sono state le vittime della Shoah), fino alle più contemporanee *retoriche del dolore*, che modalizzano la comunità secondo configurazioni di solidarietà.

Se la retorica eroico-monumentale era fondata sull’*essere-come* in senso ammirativo (per cui il soggetto collettivo doveva tendere a essere come la vittima), e quella vittimaria sull’*essere-per* di un soggetto collettivo che si definiva in una quasi-militanza per quelle vittime, la retorica solidale più contemporanea mi pare fondata piuttosto sullo *stare con* le vittime cui si rende omaggio (in un rapporto di comunione con le vittime e con gli altri sofferenti).

In tutto ciò, a cambiare è anche la relazione con la memoria. In alcuni dei casi esaminati, infatti, *la memoria è oggetto* di un fare (penso ai casi legati all’Olocausto): le comunità delle vittime fanno memoria dei loro martiri (cioè fanno sapere della loro esistenza). In altri casi, forse è più corretto dire che *la memoria è soggetto di un (far) essere*: nel caso del milite ignoto, è il monumento che “fa” la comunità immaginata nazionale. Così come

nel caso del memoriale grassroots, è il monumento che “fa” la comunità di sentire, che va a costituire un gruppo: molto spesso i memoriali bottom-up hanno una natura spontanea e progressiva per cui si scopre ex post che quel muro si è fatto memoriale.

Possiamo insomma dire che alcune comunità (essendo già costituite e consapevoli, come collettivi magari anche amministrati da uno statuto) hanno una esistenza a monte, costruiscono memoriali a valle, e così facendo, in questo processo di memoria, si rafforzano, si consolidano e diventano quasi *istituzione memoriale*, in una dimensione temporale dilatata, che affonda nel passato e si proietta nella posterità del futuro (e anche in una universalità che va al di là della propria comunità di origine: questo ampliamento nel caso della Shoah è evidente).

In altri casi, laddove le comunità (le totalità collettive) non sono già definite, si costruiscono memoriali-scommessa, sperando che coagolino comunità.

Se da una parte abbiamo una *memoria costituente*, dall'altra una *memoria consolidante*, forse eternizzante. In gioco ci sono, infatti, anche orizzonti temporali diversi: tutti i memoriali certamente si proiettano nell'avvenire, sono pensati per la posterità, ma tale avvenire può essere incoativo e a-venire (come nella scommessa di un monumento grassroots, che anzitutto deve chiedersi se e quanto durerà) o concreto e durativo (l'avvenire della Shoah è già iniziato).

È nella dialettica fra istituzione, testimonianza e performance, nella scelta (o oscillazione, o ibridazione) patemica tra ammirazione, rivendicazione e comunione, nella alternativa fra la devozione a un modello ideale e l'identificazione in una storia reale, che i soggetti collettivi dei memoriali si differenziano, così che nel supermarket della ossessione memoriale contemporanea possiamo chiederci quale collettività vogliamo essere: una collettività *ammirata*, che celebra a distanza i suoi eroi; una collettività *rivendicativa*, che fa corpo con i suoi morti perché non dovevano morire; una collettività del *dolore*, che si stringe nella solidarietà di fronte all'imponderabile. Naturalmente, si tratta di pensare quale posterità vogliamo scegliere di essere⁹.

9 Non voglio riprendere qui un tema che ho già trattato (Lorusso 2020) ma la posterità è esattamente la definizione di un collettivo di memoria.

Bibliografia

- Anderson, B.
1983 *Imagined Communities*, Verso, London-New York; trad. it. *Comunità immaginate*, Laterza, Roma-Bari, 2018.
- Bassano, G.
2022, “Condominio: forme e problemi di duplicazione del collettivo” in *E/C* n. 34.
- Butler, J.
2006 *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London; trad. it. *Vite precarie*, Meltemi, Milano, 2018.
- Castoriadis, C.
1999 *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris; trad.it. *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano 2022.
- Descombes, V.
1996 *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.
2013 *Les embarras de l'identité*, Gallimard, Paris; trad.it. *Gli imbarazzi dell'identità*, Mimesis, Milano 2016.
- Greimas, A.
1976 “Analyse sémiotique d'un discours juridique”, *Sémiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris; trad. it., *Semiotica e scienze sociali*, Torino, Centro scientifico editore, 1991, pp. 73-123.
- Greimas A.J., Courtès J.
1979 *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris; trad. it. a cura di P. Fabbri, *Dizionario ragionato di teoria del linguaggio*, La Casa Usher, Firenze 1986.
- Griffero, T.
2017 *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Mimesis, Milano.
- Landowski, E.
2004 *Passions sans nom*, Puf, Paris.
- Latour, B.
2004 *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris.
2017 *Piccola filosofia dell'enunciazione*, Aracne, Roma.

Lorusso, A.M.

2020 “Pensando al futuro: memoria e posterità”, in *VS – Quaderni di studi semiotici*, n. 131, il Mulino, Bologna, pp. 313 – 330

2022 *L'utilità del senso comune*, il Mulino, Bologna.

Lotman, J.

1980 *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, a cura di S. Salvestroni, Laterza, Roma-Bari.

Lotman J., Uspenskij B.

1975 *Tipologie della cultura*, Bompiani, Milano.

Margry, P.J, Sánchez-Carretero, C., a cura di,

2011 *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death*, Berghahn Books, London.

Marrone, G.

2001 *Corpi sociali*, Einaudi, Torino.

Peverini, P.

2019 *Alla ricerca del senso. Bruno Latour in dialogo con la semiotica*, Nuova Cultura, Roma.