

LUIGI SPINA

## IL TRAPIANTO DEL TRAUMA: LA MEMORIA CONDIVISA DEL MALE\*

Non è il caso di sorridere troppo per quelle contese ortografiche [Cecoslovacco o ceco-slovacco?], perché in esse c'è la memoria dei secoli, di passioni, dolori, speranze incise dalla storia nei sentimenti degli uomini e intrecciate al destino di generazioni. Ma un albero, per crescere bene, deve essere anche potato; essere liberi significa pure gettarsi dietro le spalle i dolori e i livori passati, dimenticare i soprusi subiti da un maligno superiore o da un meschino collega e le molestie patite dai vicini di casa che sporcavano le scale e tenevano la radio accesa a tutto volume, smettere di tenere una meticolosa contabilità delle proprie ragioni e dei propri torti. Il fascino e la maledizione della Mitteleuropa consistono invece nella struggente e feroce incapacità di dimenticare, nella puntigliosa memoria che protocolla tutto e rilegge ogni giorno il verbale dei secoli, desiderosa di vendicarsi delle sconfitte subite nella guerra dei Trent'anni con la stessa intensità passionale dedicata alle vicende della Seconda guerra mondiale.

C. Magris, *L'infinito viaggiare*, Milano 2005, p. 145.

[...]

Chi è stato sbattuto a terra sei volte  
come potrebbe risollevarsi la settimana  
per rivoltare il suolo pietroso,  
per rischiare il volo nel cielo?  
La fragilità della memoria  
dà forza agli uomini.

B. Brecht, *Elogio della dimenticanza (Lob der Vergeßlichkeit)*, in *Poesie* [1933-1938], Torino 1992, p. 240.

Qualche parola preliminare sul titolo di questo contributo: *Il trapianto del trauma*. Così venne intitolato (sottotitolo: *Vita privata di Bernard Mergendeiler*), un volumetto di Jules Feiffer, curato da Umberto Eco e Cathy Berberian, pubblicato oltre quarant'anni fa<sup>1</sup>: conteneva una breve sceneggiatura, una sorta di atto unico, e soprattutto le strisce del celebre cartoonist, commediografo e sceneggiatore, tratte da *The unexpurgated memoirs of B. Mergendeiler, Hold me e Harold Swerg*. Il titolo era dunque un'invenzione editoriale italiana, che recuperava, d'altra parte, un lato del carattere di Bernard Mergendeiler: quando Naomi, la ragazza con cui ha difficoltà nel rapporto sessuale, gli chiede se si sente molto a disagio, Bernard risponde: «Beh, ho avuto molte cose da pensare, ultimamente. Vietnam e quelle cose lì. Olocausto nucleare. La depressione ...». Ci sarebbe

---

\* Versione rielaborata di una relazione tenuta al Convegno, organizzato da Franco Maiullari, *Le roccaforti del mondo. Da Ilio a Guantanamo, da Omero a Dario Fo, la storia infinita del trauma e della cura* (Locarno, 26-27 aprile 2007). Ringrazio l'anonimo revisore per i puntuali rilievi, che mi hanno consentito di approfondire alcuni punti poco chiari del mio intervento.

<sup>1</sup> FEIFFER 1968.

forse da fare un convegno sull'intreccio tra gli effetti di un trauma vissuto e quelli di un trauma pensato, per dirla con Bernard Mergendeiler, e sui riflessi che questa non piccola differenza ha avuto sulle ideologie e sui comportamenti del Novecento. Ma il trapianto del trauma non è solo questo. Cercando in rete questa formula, ho trovato che così s'intitola un articolo di Israel De Benedetti, apparso sul bimestrale della comunità ebraica torinese, il 5 ottobre del 2002<sup>2</sup>. Ecco la conclusione:

Nel frattempo si continua a vivere la vita di tutti i giorni, preoccupati per la disoccupazione, l'aumento degli oneri fiscali, la cecità obbrobriosa dei nostri governanti verso il popolo palestinese. Cose che succedono forse solo da noi: ieri (20 settembre) è stato trapiantato un rene dal corpo dell'ultima vittima dell'attentato di Tel Aviv (un diciassettenne venuto da Glasgow a studiare in una yeshivá) in quello di una bambina palestinese.

Un trapianto reale dunque, una parte del corpo del potenziale nemico, ucciso da un potenziale amico – ma qui i termini sono paradossali –, che trasferisce, per così dire, un progetto di morte in un progetto di vita.

Non sappiamo se Bernard Mergendeiler, da uomo non risolto di fine Novecento, nel vivere la guerra del Vietnam come uno dei traumi della sua vita abitudinaria, avesse mai pensato all'*Iliade* e all'*Odissea*: lo psichiatra Jonathan Shay, che lavorava (e lavora ancora, immagino) nello staff del Department of Veterans Affairs Outpatient Clinic di Boston, ha dedicato a questo rapporto ben due libri<sup>3</sup>. Odisseo, sostiene Shay, ci mostra come *non* tornare a casa dalla guerra. La sua storia, infatti, configura un quadro sinistro con tutti i peggiori elementi dello stereotipo pieno di pregiudizi che è stato applicato al veterano del Vietnam; in particolare, i sintomi del Post Traumatic Stress Disorder appaiono in maniera chiara: per dirla ancora con Shay, persistenza di efficaci adattamenti al pericolo in tempi di successiva sicurezza.

Ma non è di questo trauma che intendo occuparmi, vista la lunga e approfondita trattazione di Shay.

Uno dei traumi non solo antichi, ma che nell'antichità greca in particolare ha suscitato un tentativo di analisi e di risposta, è il trauma della guerra civile, di quella che i greci chiamavano *stasis*, letteralmente posizione, collocazione, ma nel senso di lotta, discordia e sovvertimento violento di un ordine costituzionale stabilito e funzionante. Recentemente Josiah Ober, uno studioso del mondo greco attento agli aspetti socio-politici e antropologici, ha scritto che «the social and

<sup>2</sup> DE BENEDETTI 2002.

<sup>3</sup> SHAY 1994 e SHAY 2002.

psychological trauma inflicted by *stasis* seemed peculiarly resistant to therapeutic redress»<sup>4</sup>. Avendo già dedicato al problema della *stasis*, della guerra civile all'interno della *polis* ateniese, due interventi di taglio retorico-politico<sup>5</sup>, vorrei ora affrontare sotto la particolare angolatura del trauma un particolare episodio delle lotte intestine nelle città democratiche greche, per approfondire un tema che non finisce mai di offrire nuovi spunti di riflessione, soprattutto se comparato con situazioni tragicamente attuali.

La descrizione più nota della *stasis* che colpisce una città greca è quella di Tucidide nel III libro delle *Storie* (82-84): il luogo specifico è Corcira, ma gli effetti sono generalizzabili. Le azioni violente, come nota Tucidide con una frase sintatticamente semplice, ma semanticamente intricata, influiscono anche sull'uso delle parole. Ne propongo una traduzione personale: «Arrivarono anche ad usare, in sostituzione del valore, del significato che lega abitualmente le parole alle azioni, la valutazione giustificativa delle azioni stesse»<sup>6</sup>. L'effetto è dunque quello di uno spaesamento, di una rottura della norma e della consuetudine. Riassumo ora un breve passo che costituisce l'antefatto dello scoppio della *stasis* di Corcira (III 81. 2-5), lo scontro fra le due fazioni della *polis*, della città, quella democratica, favorevole agli (e favorita dagli) Ateniesi, e quella oligarchica e filopeloponnesiaca, legata agli Spartani: i Corciresi [i filoateniesi], quando si accorgono che le navi attiche si dirigevano verso di loro e quelle dei peloponnesiaci erano partite, iniziano una sistematica strage degli avversari; condannano a morte anche alcuni dei supplici rifugiatisi nel tempio di Era, cioè gli avversari oligarchi che gli Ateniesi, nel loro precedente sbarco sull'isola, avevano persuaso a collaborare, dopo aver isolato i dieci uomini più colpevoli per sottoporli a giudizio; altri supplici, vista la sorte che li aspettava, si tolsero la vita, gli uni agli altri, alcuni si impiccarono agli alberi, altri si ammazzarono come poterono. Poi, arrivata la flotta attica, per una settimana uccisero tutti quelli che consideravano loro nemici, non solo quelli che accusavano di avere abbattuto la democrazia, ma anche altri per inimicizie personali, e creditori furono uccisi dai debitori. Ci furono tutti i tipi di morte, e si superò quello che era solito accadere in circostanze simili. Il padre uccise il figlio, alcuni venivano trascinati fuori dai templi e giustiziati sul posto, altri furono murati nel tempio di Dioniso.

La risposta al trauma del rovesciamento oligarchico è dunque la vendetta, motivata dalla paura del ripetersi della stessa situazione. L'eliminazione del nemico, dell'avversario, sembra la cura più drastica e più efficace per prevenire nuovi traumi. Questa pratica può essere sintetizzata in un verbo greco: *μνησικακέειν*, letteralmente ricordare i mali. Il ricordo della sofferenza, del trauma,

<sup>4</sup> OBER 2002, p. 128.

<sup>5</sup> SPINA 2003 e SPINA 2004. Rinvio, naturalmente, alla bibliografia citata nei due articoli, che in parte richiamo e aggiorno in questo contributo. Fra i contributi più recenti, BELTRAMETTI 2004, in part. pp. 32-37; CARAWAN 2006 e JOYCE 2008.

<sup>6</sup> Cfr. SPINA 1999, p. 255.

non può che portare alla vendetta, se si è nelle condizioni di rapporti di forza rovesciati o se questa prospettiva diventa la molla per rovesciare i rapporti di forza. È stato giustamente osservato che questo verbo sarà stato usato in origine per indicare l'obbligo di ricordare i mali del passato: un ricordo che, quando i mali erano percepiti come atti di violenza e di offesa, si trasformava agevolmente in collera, diventava senza difficoltà ricordo 'contro' qualcuno e preludeva alla rappresaglia<sup>7</sup>. È forse superfluo ricordare che l'ira di Achille per l'ingiuria subita apre, anche a livello lessicale, il poema iliadico. Vorrei osservare, d'altra parte, che la pratica, direi la performatività del ricordare i mali non si colloca necessariamente in un ambito solo psicologico; attiene, più propriamente, ad una sfera rituale e comunitaria. Ricordare i mali significa elencarli perché se ne abbia giusta soddisfazione.

Per questo, particolare attenzione va dedicata ad un passaggio della storia di Atene, alla fine del V secolo, nel quale questa pratica, questa norma sembra essere rovesciata, il verbo viene negato, anzi la nuova risposta al trauma della guerra civile viene formulata proprio con un imperativo negativo: μή μνησικακεῖν, non ricordare i mali.

Ma vediamo meglio di che si tratta con Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* (39): dopo che il governo oligarchico dei Trenta tiranni, appoggiati dagli Spartani, viene rovesciato dai democratici, si giunge ad un accordo fra i sostenitori dei due schieramenti, sotto i buoni auspici degli stessi Spartani e del re Pausania. Il testo dell'accordo, che data al 403/2, stabiliva, fra l'altro, che gli oligarchi ancora presenti ad Atene potessero raggiungere il loro caposaldo di Eleusi e vivere liberamente lì. In effetti, proprio il santuario di Eleusi rappresentò, e solo durante la celebrazione dei Misteri, l'unico elemento di contatto tra le due comunità cittadine<sup>8</sup>. Ma il punto più importante era rappresentato dal divieto per chiunque di ricordare i mali passati nei riguardi di chiunque (dunque, μή μνησικακεῖν), tranne che nei riguardi di chi si era reso responsabile di omicidi con le proprie mani e soprattutto dei Trenta, e di altri gruppi che avevano esercitato e gestito violentemente il potere (i Dieci, gli Undici e gli ex magistrati del Pireo); questa eccezione, che consentiva dunque di esercitare la vendetta attraverso una denuncia pubblica, veniva però a cadere nel caso appartenenti a questi gruppi avessero dato il rendiconto del loro operato (la cosiddetta εὔθυνα), gli ex magistrati del Pireo ai cittadini del Pireo e quelli della città ai cittadini con qualificazione censitaria<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> MOGGI 2009. Da tener presente la riflessione della VII lettera platonica (336e): «non c'è tregua alle malvagità nelle guerre civili fino a che i vincitori dello scontro che, nel ricordo dei mali—μνησικακοῦντες - ricorrono a esili e stragi, non cessino di vendicarsi dei nemici e, tornati padroni di sé, stabiliscano leggi uguali per tutti, per nulla più vantaggiose per i vincitori che per i vinti».

<sup>8</sup> Cfr. LIPPOLIS 2006, p. 187.

<sup>9</sup> Va detto che CARAWAN 2006, p. 75 s., ipotizza che il testo di Aristotele sia un'estensione più tarda dell'accordo del 403, che non prevedeva eccezioni quali quelle relative ai Trenta e ai rendiconti.

Il racconto di Aristotele prosegue, però, con un episodio che potrebbe apparire paradossale, anche se perfettamente in linea con lo spirito dell'accordo. Dunque, gli oligarchi sostenitori dei Trenta erano incerti se rimanere in città o rifugiarsi ad Eleusi. Per farli rimanere in città, visto che erano molti, Archino, un sostenitore del ripristino della costituzione patria, annullò i termini temporali entro i quali bisognava decidere, impedendo agli oligarchi di scegliere, ma assicurandoli sul rispetto dell'accordo. Infatti, quando uno dei reduci democratici volle ricordare il male subito (μνησικακεῖν), evidentemente tentando di trascinare in giudizio oligarchi che non facevano parte delle categorie previste, Archino riuscì a portarlo in consiglio e lo fece condannare a morte senza processo. Aristotele riporta l'argomentazione di Archino: in quel momento dovevano mostrare se volevano salvare la democrazia e rispettare i giuramenti. Se avessero assolto il reduce, avrebbero incitato anche altri a fare lo stesso; punendolo con la morte, avrebbero offerto un esempio a tutti. E finì proprio così, conclude Aristotele: dopo la sua morte nessuno più ricordò i mali passati.

La stessa conclusione, anche se con una probabile semplificazione della sequenza degli avvenimenti, è valorizzata da Senofonte nelle *Elleniche* (II 4. 43): «Le parti si scambiarono giuramenti reciproci di dimenticare i mali passati – μὴ μνησικακεῖν – e ancora oggi condividono il regime politico e il popolo tiene fede ai giuramenti».

Di questo momento della storia ateniese, cruciale e pionieristico modello di tante amnistie che la storia moderna ha incontrato in Europa e non solo, in particolare dopo l'abbattimento di dittature feroci, esistono altre rappresentazioni e soprattutto altre testimonianze, anche se, nonostante studi approfonditi, rimane il dubbio se sia riuscito agli ideatori della riconciliazione di contenere lo spirito di vendetta dei cittadini oltraggiati o dei parenti degli uccisi<sup>10</sup>. Certo, le testimonianze di Senofonte e Aristotele che abbiamo appena letto non possono essere sottovalutate, nel senso che eventuali episodi come quello sanzionato da Archino non riuscirono certo a rovesciare l'orientamento prevalente, che è stato giustamente consegnato alla storia come testimonianza di un intelligente provvedimento politico capace di fissare una moderazione, per così dire, sostenibile nei riguardi delle sofferenze patite<sup>11</sup>. Eppure, le vicende complesse della storia contemporanea, che abbiamo sotto gli occhi attraverso protagonisti e documenti, ci costringono spesso a interrogare con

<sup>10</sup> Uno studio approfondito di tutti i riflessi della riconciliazione del 403/2 è quello di LOENING 1987. Molto utile anche la puntuale e documentata ricostruzione di NATALICCHIO 1997, al quale però sfugge, nella ricostruzione della fortuna romana, e ciceroniana in particolare, dell'amnistia ateniese, la nota di CANFORA 1990. Recentemente (2006) è stata riproposta in traduzione italiana una ricca raccolta di saggi di Nicole Loraux (LORAUX 1997), nella quale la studiosa francese raccoglieva e rivedeva studi sparsi sulla *polis*, sulla *stasis* ed anche, in maniera insistita in vari capitoli, sul μὴ μνησικακεῖν (ad uno di essi avevo già attinto proficuamente in SPINA 2003). Nell'ispirata introduzione al volume (pp. 7-57), G. Pedullà è molto (forse troppo) categorico nell'individuare una 'significativa eccezione' al 'limitato interesse' per l'amnistia di Trasibulo (interesse fra gli antichisti, pare di capire), *unicamente* nel contributo di NATALICCHIO 1997 prima citato.

<sup>11</sup> Va ricordato, come mi suggerisce l'anonimo revisore, che Archino fece anche approvare una legge che salvaguardava in qualche modo l'accusato contro azioni promosse in violazione dell'amnistia e del giuramento che la garantiva (e che impegnava i giudici in quanto tali). Ce ne dà testimonianza Andocide (*Myst.* 90 s.).

gli stessi parametri la storia antica, in un fecondo processo di approfondimento e di nuova analisi dei testi. Si potrebbe leggere, a questo proposito, una lucida considerazione del giurista Achille Battaglia, richiamata da Mimmo Franzinelli nel documentatissimo e prezioso volume sulla cosiddetta amnistia Togliatti del 22 giugno 1946<sup>12</sup>, ferma restando l'ovvia differenza di contesti politico-istituzionali e di culture:

Per comprendere veramente che cosa accada in una società durante un periodo di crisi – quando un nuovo ordinamento giuridico si sostituisce o tenta di sostituirsi all'antico – poco giova l'esame delle sue leggi, e molto di più quello delle sue sentenze. Le leggi emanate in questi periodi ci dicono chiaramente quali siano state le volontà del ceto politico dirigente, i fini che esso si proponeva di raggiungere, le sue aspirazioni e le sue *velleità*. Le sentenze ci dicono anche quale sia stata la sua forza o la sua capacità politica, e in che modo la società abbia accolto la sua azione, o abbia resistito.

Se volessimo rintracciare una spia del problema analizzato da Battaglia per il post-fascismo nelle testimonianze che abbiamo del periodo post-Trenta tiranni ateniese, dovremmo sicuramente leggere l'orazione XII di Lisia, la famosa orazione da lui stesso pronunciata contro Eratostene, uno dei Trenta<sup>13</sup>. Per introdurre la voce di Lisia, converrà partire da un passo che comporta un necessario riferimento alle teorie platoniche dello stato e della *polis*<sup>14</sup>: «(5) Poi andarono al potere i Trenta, miserabili e sicofanti quali erano, proclamando la necessità di far piazza pulita degli ingiusti (rendere pura la *polis*, καθαρά) e che tutti gli altri cittadini si volgessero al valore e alla giustizia». La metafora medica del cittadino inguaribile, di chi è così radicalmente affetto dal male sociale (cioè dalla devianza dal modello aristocratico dell'*areté*), al punto che non v'è per lui altro rimedio che l'espulsione o la distruzione, è metafora platonica, insistita metafora platonica collegata alla figura parallela del giudice-medico. La purga, eco sinistra di un nome divenuto tragico simbolo di repressione ed eliminazione dell'avversario nei totalitarismi del Novecento, segna così il trauma del rivolgimento sociale, della presa violenta del potere.

Ora, nelle conclusioni dell'approfondito saggio sulla riconciliazione del 403/2 di Thomas Loening<sup>15</sup>, spicca questa frase, che si collega alla nostra indagine sulle risposte al trauma di una guerra civile: «The greatest benefit for the democratic, however, was the peaceful and orderly return to their homes. No longer refugees, they could resume their former livelihoods and were able once again to participate in the affairs of the City»: il ritorno era, infatti, l'evidente frutto della loro

<sup>12</sup> FRANZINELLI 2006, p. 64.

<sup>13</sup> Si veda l'edizione a cura di G. AVEZZÙ, *Lisia. Contro i tiranni*, Venezia 1991, di cui utilizzo la traduzione.

<sup>14</sup> Cfr. LONGO 1980.

<sup>15</sup> LOENING 1987, p. 147.

vittoria ‘militare’. Allo stesso tempo, la rinuncia a una pur comprensibile vendetta consentiva loro di ricomporre l’unità civica attraverso una riconciliazione effettiva, solida e destinata a durare. Altri studiosi che in anni più recenti hanno approfondito in maniera originale il problema della cosiddetta amnistia ateniese hanno insistito sugli stessi toni: «Amnesties are never simple matters of forgiving and forgetting»; «Reconciliation was effected not because there were no disputes, in his view, but because the institutions managing those disputes provided a forum for social dialogue, a place where Athenians could reflect on the collective trauma of recent years and together envision and construct a better future»<sup>16</sup>. Una risposta collettiva, dunque, nella quale scompaiono le sofferenze private, individuali, una risposta che, nel ripristinare lo *status quo ante*, sembra annullare in qualche modo il trauma, risolvendolo (curandolo?) al livello istituzionale, collettivo appunto, in una parola: politico. Per dirla ancora più cinicamente, il trauma viene annullato, dimenticato, per i vivi, per coloro cioè che, pur avendo sofferto personalmente o avendo avuto perdite nel proprio nucleo familiare, possono, in quanto sopravvissuti, guardare al futuro. Per i morti, per le vittime ‘definitive’ dei ‘mali’, il trauma è in qualche modo insuperabile, incurabile. Solo che, in presenza di una guerra civile, i legami affettivi, i legami familiari, rendono questa schematica distinzione fra vivi e morti non sempre efficace. Il trauma incurabile dei morti non cessa di agire, si ‘trapianta’ nei sentimenti dei vivi, rendendo la moderazione, lo sguardo positivo verso il futuro, condizionato da quella perdita, da quella assenza. Insomma, dimenticare assume un doppio peso, anche per la collettività, quasi una doppia responsabilità: si dimentica per chi è vivo e si tenta di dimenticare anche per chi è morto.

Lisia, e prescindo qui dalla complessa analisi delle sue orazioni legate al fenomeno della riconciliazione/amnistia condotto con risultati condivisibili da Cinzia Bearzot<sup>17</sup>, testimonia, appunto, del trauma di una morte, della morte di un fratello innocente, Polemarco. Eppure, all’inizio della sua orazione, Lisia sposa in pieno questo punto di vista sovraperonale:

Prima erano gli accusatori a dover dimostrare le ragioni del risentimento che li opponeva agli accusati; oggi invece bisogna chiedere agli accusati che odio [in entrambi i casi il termine è

---

<sup>16</sup> TIENAM 2002, pp. 63, 68. Nella parte monografica dello stesso fascicolo dei *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* si segnalano gli altri contributi di QUILLIN 2002 ; WOLPERT 2002b; OBER 2002. A. Wolpert aveva già dedicato al tema della riconciliazione ateniese di fine V secolo, al compromesso che chiedeva di decidere se fosse meglio ricordare il passato o accantonarlo in silenzio, un volume molto denso (WOLPERT 2002a). Partendo da questi studi recenti, ROSCALLA 2005 ha approfondito il tema della sopravvivenza della memoria di quel momento cruciale, soprattutto come nascita di una memoria letteraria, incentrata su alcune grandi figure intellettuali del periodo. Anche nello studio di FLOWER 2005, dedicato alle pratiche di *obliteration* nella cultura romana, generalmente raccolte sotto la formula della *damnatio memoriae*, non manca un riferimento al giuramento del 403, analizzato e inquadrato alla luce della domanda che dà il titolo al secondo capitolo : *Did the Greeks have Memory Sanctions ?*, pp. 17-41.

<sup>17</sup> Si veda, in particolare, BEARZOT 1997.

*echthra*: inimicizia, avversione] nutrivano mai contro la Città, per aver osato colpirla in questo modo! E non è che mi accinga a parlare senza concreti motivi di risentimento personale, ma, al contrario, proprio per le infinite ragioni che ci accomunano tutti nella collera, per essere stati toccati individualmente o collettivamente.

Proseguendo nella narrazione dei fatti, ecco che Lisia descrive minutamente il trauma subito (17-22), che comincia con la morte del fratello, costretto a bere la cicuta, prima ancora che gli venga detto il motivo per il quale doveva morire, senza processo e senza la possibilità di difendersi; e prosegue con la confisca dei beni, ma viene inquadrato immediatamente nel torto fatto all'intera città, ai meteci come la famiglia di Lisia e ai cittadini di pieno diritto:

Questo ci è toccato, non hanno risparmiato nemmeno la minima parte del nostro patrimonio; anzi inferirono sui nostri beni come avrebbe fatto gente risentita per aver subito chissà che ingiustizie. Non direi che meritassimo questo dalla città: avevamo contribuito agli spettacoli e ci eravamo tassati ogni volta che ci era stato richiesto; rispettosi dell'ordine e obbedienti al governo, non ci eravamo fatti un solo nemico, anzi avevamo riscattato dalla prigionia molti Ateniesi; eppure ritennero che meritassimo tali soprusi, noi che verso la città ospite avevamo un contegno ben diverso dal loro, che erano cittadini di pieno diritto. Perché essi obbligarono molti concittadini a rifugiarsi presso i nemici; molti ne uccisero ingiustamente, senza l'onore di un funerale; molti, che godevano di pieni diritti, li privarono della cittadinanza; a molte fanciulle impedirono l'imminente matrimonio. E sono così impudenti che si presentano dicendo, a loro discolpa, di non aver fatto niente di male, niente di vergognoso!

L'ultima frase di Lisia, relativa al comportamento difensivo degli accusati, potrebbe forse essere confrontata con la famosa clausola dell'amnistia Togliatti che rappresentò, per molti aguzzini, la scorciatoia per godere dell'amnistia: nell'art. 3 del decreto presidenziale figurava la formula che fissava il requisito delle «sevizie *particolarmente* efferate» quale condizione ostativa all'amnistia. Ne conseguiva, per deduzione logica, che potessero beneficiarne gli autori di sevizie *ordinariamente* efferate<sup>18</sup>.

L'inevitabile incursione della storia contemporanea in una pagina della storia politica antica ha, penso, adeguatamente aperto gli occhi sulle possibilità, da valutare sempre con prudenza, di comparazione tra traumi antichi e moderni della guerra civile, ma soprattutto sulle risposte diverse legate all'obiettivo della pacificazione sociale.

<sup>18</sup> Cfr. FRANZINELLI 2006, p. 236, che conclude: «in realtà il concetto di sevizia incorpora tratti di bestialità e dunque è opinabile la distinzione fra sevizie, sevizie efferate e sevizie particolarmente efferate». Si veda la documentazione successiva, pp. 236-250.

L'esperienza sudafricana della *Truth and Reconciliation Commission* è 'sembrata' andare, in generale, nella direzione di una possibile sovrapposibilità, o almeno di una comparazione delle due esperienze<sup>19</sup>: se la memoria condivisa del male, con la vittima che ascolta il carnefice confessare, ed il carnefice che certifica che il ricordo è, appunto, il ricordo di un male, è stata il risultato fecondo dell'esperienza sudafricana, con l'obiettivo di una ricomposizione della comunità multietnica, nella formula greca del *mè mnesikakein* è insito, sia alle orecchie degli ex-nemici oligarchi che sono rimasti nella città che alle orecchie delle vittime sopravvissute, ma ora governanti a pieno titolo della *polis*, che di 'mali' si è trattato, anche se si giura di dimenticarli. Un male portato in primo piano e un male che si chiede di dimenticare: in questa dicotomia che sicuramente allontana l'esperienza moderna da quella antica, c'è, però, una parola 'pronunziata' e non negata che in qualche modo le unifica.

Ma ho usato non a caso il verbo 'sembrare', perché i rapporti fra spazio pubblico-politico e spazio privato nelle due culture non sono assolutamente sovrapposibili. La complessa macchina della giustizia negli stati moderni rappresenta un'esperienza che solo in parte investì la cultura greca, così quella arcaica come quella classica<sup>20</sup>. Per questo, forse, si tentò di ricomporre il trauma della guerra civile soprattutto al livello della pacificazione sociale, del ripristino della vita politica democratica. Uno sguardo, cioè, al futuro, piuttosto che alla memoria del passato, una sorta di patto dell'oblio al quale solo in epoca moderna, e contro i negazionismi, si può opporre la solidarietà tra i traumatizzati (di cui ha parlato Jan Patočka a proposito del genocidio degli armeni). D'altra parte, la cura del trauma si situa proprio sul crinale del rapporto fra passato e futuro, passato della sofferenza innegabile e futuro del trauma relegato a ricordo elaborato e in qualche modo inoffensivo.

In questo senso, l'immagine del trapianto, se vogliamo leggerla in modo positivo, funziona, in quanto operazione che aiuta a vivere, consente di guardare al futuro.

Anche se, potremmo osservare, il trapianto non risolve il problema del trauma letale, dei morti o delle morti che si riverberano sui vivi. Un problema, questo, sul quale vorrei terminare, pienamente dentro la realtà moderna. D'altra parte, più si va a fondo nella cultura antica, cercando, come voleva Moses Finley, di sbrinare i classici, più ci si sente impegnati a interrogarsi ed intervenire sui problemi dell'oggi. Il trauma della morte del fratello di Lisia, Polemarco, inspiegabile perché puro atto di violenza, non trova risposta nella proposta politico-giuridica del  $\mu\eta$   $\mu\eta\sigma\iota\kappa\alpha\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ . Non a caso, la perorazione finale di Lisia (e rimane incerto l'esito del processo) fa leva proprio sulla capacità dei giudici di ricordare tutte le sofferenze patite: «(99 s.) Credo che i morti ci ascoltino, e dal voto sapranno come siete; e pensano che tutti voi, che ai Trenta darete un

<sup>19</sup> Aveva già segnalato il problema ATKINSON 1999.

<sup>20</sup> Un'ottima lettura dei diritti greci, giustamente al plurale, è di STOLFI 2006: in part. su pubblico e privato, pp. 97-107.

voto di assoluzione, avreste potuto essere quelli che li avevano condannati a morte, e invece tutti quelli che li vorranno punire, saranno al loro posto ad esigere la vendetta che è loro. Ho terminato la mia accusa. Avete udito; avete visto; avete *sofferto*; è vostro. Giudicate».

La struttura logica dell'epilogo lisiano recupera antichi *topoi*, schemi argomentativi che troveremo poi codificati da Aristotele nel secondo libro della *Retorica* (non dimentichiamo, però, che il luogo confutativo della contraddizione è esemplificato da Aristotele proprio in riferimento all'esperienza dei Trenta: 'Dice di amarvi, ma ha giurato con i Trenta'). Il luogo delle conseguenze, il luogo delle implicazioni, tutti luoghi che si ripropongono anche nel moderno argomentare, magari legato a problematiche simili.

Quante volte abbiamo sentito frasi come: 'questo significa fare morire qualcuno una seconda volta'? Un trapianto del trauma negativo, cioè: non la cura, che un trapianto collettivo, capace di coinvolgere gli stessi responsabili del trauma, potrebbe agevolare, ma la pura riproposizione del trauma stesso. Frasi che si legano ai traumi delle morti, per così dire, politiche, dei giorni nostri. Morti individuali, vittime dei terroristi, dei brigatisti<sup>21</sup>, e morti collettive, vittime delle guerre, delle stragi, di bombardamenti assolutamente non intelligenti. Traumi di fronte ai quali qualsiasi risposta a livello sovraindividuale, protesa cioè alla ricomposizione sociale, che non tenga conto dell'individualità del trauma e della cura necessaria anche di questo aspetto, rimane, purtroppo, nell'Atene di fine V secolo come nella nostra *polis* globale, una risposta parziale e amaramente consolatoria.

Luigi Spina

Via A. Bonci 6

I – 40137 Bologna

e-mail: [luigi.spina@unina.it](mailto:luigi.spina@unina.it)

---

<sup>21</sup> Particolarmente acuto il problema delle vittime del brigatismo, sollevato da un coraggioso volume di FASANELLA - GRIPPO 2006, e poi testimoniato con lucida dignità e straordinaria efficacia da CALABRESI 2007 (cfr. anche MATTEI 2008) e recentemente da TOBAGI 2009. Va segnalato anche MEOTTI 2009, che affronta il problema delle vittime civili degli attentati in Israele. Vittime civili che, come tante altre nelle varie parti del mondo tormentate dalla guerra, vengono spesso ricordate solo da altre potenziali vittime.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ATKINSON 1999: J. Atkinson, *Truth and Reconciliation the Athenian Way*, «Acta Classica» 42 (1999), pp. 5-13.
- BEARZOT 1997: C. Bearzot, *Criteri alternativi di applicazione dell'amnistia, in Lisia*, in M. Sordi (cur.), *Amnistia perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano 1997, pp. 111-144.
- BELTRAMETTI 2004: A. Beltrametti, *Pensare, raccontare e rappresentare la violenza. Anche questo abbiamo imparato dai Greci?*, «Quaderni di Storia» 60 (2004), pp. 5-45.
- CALABRESI 2007: M. Calabresi, *Spingendo la notte più in là. Storia della mia famiglia e di altre vittime del terrorismo*, Milano 2007.
- CANFORA 1990: L. Canfora, *Cicerone e l'amnistia*, «Ciceroniana» 7. Atti del VII Colloquium Tullianum, 1989 (1990), pp. 161-163.
- CARAWAN 2006: E. Carawan, *Amnesty and Accountings for the Thirty*, «Classical Quarterly» 56 (2006), pp. 57-76.
- DE BENEDETTI 2002: I. De Benedetti, *Il trapianto del trauma. Israele ad un anno dall'11 settembre*, «Hakeillah» 5.10.2002.
- FASANELLA - GRIPPO 2006: G. Fasanella, A. Grippo, *Il silenzio degli innocenti*, Milano 2006.
- FEIFFER 1968: J. Feiffer, *Il trapianto del trauma. Vita privata di Bernard Mergendeiler*, Milano 1968.
- FLOWER 2005: H.L. Flower, *The Art of Forgetting. Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill 2005.
- FRANZINELLI 2006: M. Franzinelli, *L'amnistia Togliatti. 22 giugno 1946. Colpo di spugna sui crimini fascisti*, Milano 2006.
- JOYCE 2008: Ch.J. Joyce, *The Athenian Amnesty and Scrutiny of 403*, «Classical Quarterly» 58 (2008), pp. 507-518.
- LIPPOLIS 2006: E. Lippolis, *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Milano 2006.
- LOENING 1987: Th.C. Loening, *The Reconciliation Agreement of 403/402 b.C. in Athens. Its Content and Application*, Stuttgart 1987.
- LONGO 1980: O. Longo, *Metafore politiche di Platone*, in D. Goldin (cur.), *Simbolo, metafora, allegoria*. Atti del IV Convegno italo-tedesco (Bressanone 1976), Padova 1980, pp. 49-60.
- LORAU 1997: N. Loraux, *La città divisa* (ed. or. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris 1997), trad. it. Vicenza 2006.
- MATTEI 2008: G. Mattei con G. Monti, *La notte brucia ancora. Primavalle, il rogo che ha distrutto la mia famiglia*, Milano 2008.
- MEOTTI 2009: G. Meotti, *Non smetteremo di danzare. Le storie mai raccontate dei martiri d'Israele*, Torino 2009.

- MOGGI 2009: M. Moggi, *Strategie e forme della riconciliazione* : μή μνησικακέϊν, intervento al Convegno internazionale di storia greca: *Salvare le poleis Costruire la concordia Progettare la pace* (Torino 5-7 aprile 2006), «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line» 2 (2009), pp. 167-191.
- NATALICCHIO 1997: A. Natalicchio, *Μή μνησικακέϊν: l'amnistia*, in S. Settis (dir) *et al.* (curr.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2/II, Torino 1997, pp. 1305-1322.
- OBER 2002: J. Ober, *Social Science History, Cultural History, and the Amnesty of 403*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 132 (2002), pp. 127-137.
- QUILLIN 2002: J. M. Quillin, *Achieving Amnesty : The Role of Events, Institutions, and Ideas*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 132 (2002), pp. 71-107.
- ROSCALLA 2005: F. Roscalla, *Biaios didaskalos. Rappresentazioni della crisi di Atene della fine di V secolo*, Pisa 2005.
- SHAY 1994: J. Shay, *Achilles in Vietnam. Combat Trauma and the Undoing of the Character*, New York 1994.
- SHAY 2002: J. Shay, *Odysseus in America. Combat Trauma and the Trials of the Homecoming*, New York 2002.
- SPINA 1999: L. Spina, *Chiamare le cose col loro nome. A proposito di Tucidide III 82.4*, «Quaderni di Storia» 49 (1999), pp. 247-260.
- SPINA 2003: L. Spina, *Il buon uso dell'oblio nei rivolgimenti costituzionali: tra slogan e argomentazione persuasiva*, «Rhetorica» 21 (2003), pp. 25-36.
- SPINA 2004: L. Spina, *Non recriminare, non serbare rancore. Oblio, perdono, riconciliazione nell'antica Grecia*, «Equilibri» 8 (2004), pp. 243-248.
- STOLFI 2006: E. Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino 2006.
- TIEMAN 2002: W. Tienam, *'Cause' in History and the Amnesty at Athens : An Introduction*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 132 (2002), pp. 63-69.
- TOBAGI 2009: B. Tobagi, *Come mi batte forte il tuo cuore: storia di mio padre*, Torino 2009.
- WOLPERT 2002a: A. Wolpert, *Remembering Defeat. Civil War and Civic Memory in Ancient Athens*, Baltimore 2002.
- WOLPERT 2002b: A. Wolpert, *Lysias 18 and Athenian Memory of Civil War*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 132 (2002), pp. 109-126.