Fascicolo 101
gennaio-aprile 2026

Storia e problemi contemporanei

History and Contemporary Problems

L'INVENZIONE DELLA *CANCEL CULTURE*. STORIA, MEMORIA E GUERRE CULTURALI

a cura di Francesco Casales e Michele Cento

eum

Storia e problemi contemporanei /
History and Contemporary Problems

Quadrimestrale dell'Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione nelle Marche (Istituto Storia Marche)

n. 101 / gennaio-aprile 2026

Direzione / *Chief Editors*
Stephen Gundle, Anna Tonelli

Comitato scientifico / *Scientific Board*
Franco Amatori, Luca Andreoni, Marianna Astore, Eleonora Belloni, Camillo Brezzi, Mauro Canali, Carlo F. Casula, Paul Dietschy, Monica Fioravanzo, Marcello Flores, Patrizia Gabrielli, Umberto Gentiloni Silveri, Roberto Giulianelli, Amy King, Gianmarco Mancosu, Carla Marcellini, Amoreno Martellini, Guido Melis, Barbara Montesi, Riccardo Piccioni, Stefano Pivato, Emanuela Scarpellini, Gianluca Scroccu, Paolo Soddu, Giovanni Vian, Victoria Witkowski

Redazione / *Board of Editors*
Achille Conti (coordinatore), Giovanni Battista Boggione, Lidia Celli, Giulio Fugazzotto, Marco Gualtieri, Marco Labbate, Raffaele La Regina, Maria Teresa Lobefaro, Alessia Masini, Andrea Quattromini, Andrea Sortino

Indirizzo / *Address*
Via Villafranca, 1 - 60122 Ancona, Italy
T (39) 0721 2071205 - 071 202271
spc@storiamarche900.it
www.istitutostoriamarche.it

Direttrice responsabile
Agnese Carnevali

Editore / *Publisher*
eum - Edizioni Università di Macerata
Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata
T (39) 0733 258 6080
info.ceum@unimc.it
https://eum.unimc.it
https://rivisteopen.unimc.it/index.php/spc

ISSN 1120-4206
ISSN-E 1826-7203
ISBN 979-12-5704-147-2 (print)
ISBN 979-12-5704-148-9 (online)
DOI https://doi.org/10.63277/spc.vi101

Finito di stampare nel mese di ottobre 2026 / *Printed in October 2026*

Distribuito da / *Distributed by* Messaggerie

Per ulteriori dettagli si prega di contattare / For further information, please contact:
T (+39) 0733 258 6080
ceum.riviste@unimc.it

La rivista è inserita in fascia A dall'ANVUR per il settore HIST-03/A (Storia contemporanea) ed è indicizzata in: Catalogo italiano dei periodici (ACNP), Ebsco Discovery Service, Google Scholar, ProQuest Summon.
The journal is included in class A by ANVUR for the scientific sector HIST-03/A (Contemporary History) and is indexed in: Italian Catalogue of Periodicals (ACNP), Ebsco Discovery Service, Google Scholar, ProQuest Summon.

Tutti i testi pubblicati su "Storia e problemi contemporanei" sono preventivamente vagliati da esperti interni alla rivista. I contributi che appaiono nelle sezioni *Saggi* e *Ricerche* sono sottoposti al giudizio di due valutatori (*referees*) anonimi esterni al comitato scientifico e alla redazione. Il criterio adottato è quello della *peer-review* cosiddetta a "doppio cieco" (*double-blind*): il testo sottoposto a valutazione è reso anonimo e parimenti il giudizio è inoltrato all'autore in forma anonima. La rivista rende pubblici periodicamente i nomi dei valutatori esterni.
All texts published in "Storia e problemi contemporanei" are previously screened by internal experts. Contributions in the Essays and Research sections are submitted to the evaluation of two anonymous referees external to the scientific committee and the editorial staff. The criterion adopted is that of the so-called double-blind peer-review: the text submitted for evaluation is anonymised and the evaluation is forwarded to the author anonymously. The journal periodically makes the names of the external referees public.

Copyright © 2026 Autore/i. Gli autori mantengono tutti i diritti sull'opera originale senza alcuna restrizione.
Copyright © 2026 Author(s). The authors retain all rights to the original work without any restrictions.

Accesso aperto. Questo numero è distribuito secondo i termini della licenza internazionale Creative Commons Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0 (CC-BY-SA 4.0) che consente la ridistribuzione e il riutilizzo di un'opera a condizione che il creatore sia opportunamente accreditato e che qualsiasi opera derivata sia resa disponibile con "la stessa licenza o una licenza simile o compatibile".
Open Access. This issue is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution ShareAlike 4.0 International License (CC BY-SA 4.0) which allows re-distribution and re-use of a licensed work on the conditions that the creator is appropriately credited and that any derivative work is made available under "the same, similar or a compatible license".

Sommario

Storia e problemi contemporanei n. 101 / 2026
History and contemporary problems n. 101 / 2026

7 «Eravamo impegnati nella nostra autodistruzione». L'invenzione della *cancel culture* tra riscritture e cancellazioni
Francesco Casales, Michele Cento

Saggi

15 Apocalittici, storicisti e solidali. La *cancel culture* nel dibattito storiografico italiano (2020-2025)
Francesco Casales, Michele Cento

33 Memorie sotto assedio. Usi pubblici dell'antisemitismo nella crisi del tempo presente
Sofia Bacchini

51 Razza, razzismo, storia e *cancel culture* nel dibattito politico italiano
Alessandro Pes

65 Memoria del colonialismo e *cancel culture*: tra narrazioni mediatiche e patrimoni
Beatrice Falcucci

83 Memoria del colonialismo e (non)memoria della decolonizzazione nella Francia contemporanea
Anna Nasser

103 Dalla sovversione alla restaurazione: cancellazioni e riscritture nello scontro statunitense sulla memoria (2015-2025)
Matteo M. Rossi

Ricerche

121 Un viandante inquieto. Luigi Campolonghi nella lotta antifascista
Mattia Ringozzi

Note e discussioni

141 A margine della *Ostpolitik* della Santa Sede. Monsignor Agostino Casaroli e il principio sulla libertà religiosa
Milena Marzovilla

Letture e convegni

155 Maria Luisa Di Felice legge Salvatore Mura, Albertina Vittoria, *L'Italia repubblicana. Un profilo storico dal 1946 a oggi*

157 Matteo Antonio Napolitano legge Domenico Maria Bruni (a cura di), *Luigi Einaudi e le istituzioni. L'intellettuale, il tecnico, il politico*

161 "Storie in corso", XX edizione, Seminario nazionale dottorande/i Sissco (Società per lo studio della storia contemporanea), Bergamo, 28-30 maggio 2026, a cura di Andrea Quattromini

167 Summaries

171 Autrici e autori

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 7-11
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Francesco Casales, Michele Cento. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

«Eravamo impegnati nella nostra autodistruzione». L'invenzione della *cancel culture* tra riscritture e cancellazioni

Francesco Casales, Michele Cento

Sulla presentazione online del volume *Suicidio occidentale. Perché è sbagliato processare la nostra storia e cancellare i nostri valori* di Federico Rampini, pubblicato poco dopo l'invasione russa dell'Ucraina nel febbraio 2022, si legge a chiare lettere che «se un attacco nel cuore dell'Europa ci ha colto impreparati, è perché eravamo impegnati nella nostra autodistruzione. Il disarmo strategico dell'Occidente era stato preceduto per anni da un disarmo culturale»[1]. Ecco allora che «l'aggressione di Putin all'Ucraina, spalleggiato da Xi Jinping» diventa «anche la conseguenza di questo: gli autocrati delle nuove potenze imperiali sanno che ci sabotiamo da soli». Il «contagio del vecchio continente» da parte di questo «esperimento estremo» sarebbe «già cominciato». Ma di quale «esperimento estremo» si tratterebbe? Sebbene non citato direttamente nella presentazione del volume, lo spettro della *cancel culture* è immediatamente riconoscibile nella filigrana del discorso: «nelle università domina una censura feroce contro chi non aderisce al pensiero *politically correct*, si allunga la lista di personalità silenziate, cacciate, licenziate. Solo le minoranze etniche e sessuali hanno diritti da far valere; e nessun dovere»[2].

Come chiaramente esplicitato nel sottotitolo del volume, la *cancel culture* viene presentata da Rampini come un attacco frontale ai valori dell'Occidente in quanto pratica di decostruzione (e distruzione) storica volta a cancellare il passato di grandezza euro-americano. Questo attacco alla tradizione storica occidentale o, per citare la successiva fatica editoriale di Rampini, a «tutto il bene che abbiamo fatto»[3], avrebbe dunque un suo risultato im-

[1] F. Rampini, *Suicidio occidentale. Perché è sbagliato processare la nostra storia e cancellare i nostri valori*, Mondadori, Milano 2022.

[2] <https://www.amazon.it/Suicidio-occidentale-sbagliato-processare-cancellare-ebook/dp/B09V1DWZG5>. Tutti i link si intendono consultati l'ultima volta l'8 giugno 2026.

[3] F. Rampini, *Grazie occidente! Tutto il bene che abbiamo fatto*, Mondadori, Milano 2024.

mediato nel porre l'Europa e gli Stati Uniti in una posizione di debolezza nel fantomatico scontro di civiltà in corso. Dalla cancellazione *woke* al tramonto dell'Occidente il passo si fa evidentemente breve. In questo framework a sfondo apocalittico, la barriera temporale attraverso cui la storia di norma separa passato e presente si trasforma in una barriera immunitaria tra i tempi storici. Una barriera, cioè, che opera una distinzione tra passato e presente per immunizzare il primo dalla critica *woke* del secondo. A partire dal 2020, questo slittamento dalla distinzione tra i tempi storici all'immunizzazione del passato è stato, a vari livelli, massicciamente attivato dall'emergere sulla scena pubblica di fenomeni eterogenei ma comunque raggruppati sotto il sintagma *cancel culture*.

Come esplicitato da Donald Trump in un discorso tenuto alle pendici del Monte Rushmore nella ricorrenza dell'*Indipendence day* del 2020 – e quindi in contemporanea alle manifestazioni seguite all'omicidio di George Floyd da parte della polizia di Minneapolis nel maggio di quell'anno – «as we meet here tonight, there is a growing danger that threatens every blessing our ancestors fought so hard for, struggled, they bled to secure. Our nation is witnessing a merciless campaign to wipe out our history, defame our heroes, erase our values, and indoctrinate our children». La *cancel culture*, richiamata esplicitamente dall'allora presidente, consisterebbe addirittura in «a far-left fascism», un «totalitarianism», una «cultural revolution […] designed to overthrow the American Revolution. In so doing, they would destroy the very civilization that rescued billions from poverty, disease, violence, and hunger, and that lifted humanity to new heights of achievement, discovery, and progress»[4].

In buona sostanza, questo «esperimento estremo», questo «far-left fascism» che si chiama *cancel culture* appare come un attacco frontale non solo ai valori dell'Occidente, ma anche e soprattutto al processo storico che quei valori ha reso possibili. E non è un caso che tanto Trump quanto Rampini propongano la loro lettura a valle dell'ondata internazionale di manifestazioni antirazziste dell'estate 2020 e all'uscita della *cancel culture* dal reame digitale e al suo ingresso nella realtà fisica. È infatti solo dopo l'abbattimento della statua di Edward Colston a Bristol il 7 giugno di quell'anno che il sintagma *cancel culture*, tendenzialmente legato a scandali universitari o ad atti di *canceling* online verso aziende o star musicali e cinematografiche accusate di razzismo e/o sessismo, entra direttamente in contatto con il problema della memoria storica e, in particolare, del patrimonio culturale.

Assurta a popolarità nel contesto delle *cultural wars* statunitensi come etichetta principalmente derogatoria – non dissimile dalla più risalente accusa di *political correctness* – nel corso dell'estate 2020 la *cancel culture* assume a tutti gli effetti la fisionomia di uno degli effetti più pericolosi, e insieme una delle cause più evidenti, della perdita di rilevanza della storia nelle società occidentali. Il regime di storicità presentista teorizzato da Hartog in anni meno recenti diventa infatti il framework attraverso cui interpretare movimenti globali antirazzisti che legittimano le proprie pratiche iconoclaste sulla base della distanza percepita tra valori odierni e monumenti e simboli del passato. Da una parte, questi mo-

4 <https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-south-dakotas-2020-mount-rushmore-fireworks-celebration-keystone-south-dakota>.

vimenti chiedono la rimozione, l'abbattimento o la ri-significazione di sezioni del patrimonio culturale nazionale legate a momenti e valori di un passato percepito come ancora attivo; dall'altra, i critici della *cancel culture* (gli unici, a bene vedere, a utilizzare massicciamente il sintagma) vedono in queste richieste una manifestazione di anacronismo o, come abbiamo visto in apertura, un attacco frontale non solo al principio di storicità, ma alla stessa cultura/civiltà occidentale.

Questo numero di «Storia e problemi contemporanei», che raccoglie una selezione dei contributi presentati in un doppio seminario tenuto nelle Università di Torino e Urbino tra l'estate e l'autunno del 2025, punta a inserirsi in questo dibattito nel tentativo di contribuire alla comprensione del rapporto tra storia – intesa tanto come pratica scientifica quanto come insieme di eventi del passato – e *cancel culture* – a sua volta interpretata sia come pratica di decolonizzazione sia come accusa polemica verso chi la metterebbe in atto. In questo sforzo, autori e curatori sono stati sostenuti da una letteratura scientifica che cresce di settimana in settimana, a riprova della vivacità del dibattito in corso tra storici e storiche, italiani ma non solo, sul tema[5]. Rispetto a tale ricca produzione questo numero si propone di contribuire al dibattito secondo due strategie principali.

In primo luogo, mette al centro della riflessione i meccanismi discorsivi attraverso cui l'oggetto *cancel culture* è stato costruito nel dibattito storico e, di conseguenza, si interroga su quale «storia» sia effettivamente sotto attacco. Adottando principalmente il punto di vista dei critici della *cancel culture* si propone così di mettere in luce la dimensione artefatta del fenomeno; il che non significa, ovviamente, negarne l'esistenza *tout court*. Significa, al contrario, concentrare l'attenzione sui meccanismi retorici che permettono di inserire sotto quello che è un «essentially contested concept»[6] fenomeni tra loro molto diversi, come la vandalizzazione della statua di Montanelli, la richiesta di rimozione della scritta *gay* dalla fusoliera del bombardiere americano che sganciò l'atomica su Hiroshima nel contesto dell'ondata anti-Dei della primavera 2025 e la polemica sul bacio tra il Principe Azzurro e Biancaneve addormentata scatenata da un breve articolo di opinione sul «San Francisco Chronicle» nel maggio 2021. Ciò che tiene insieme queste tre notizie, insieme a centinaia di altre, non è tanto – o non è solo – la maggiore o minore aderenza alla realtà (il monumento a Montanelli è stato ripulito ed è ancora al suo posto; l'aereo *Enola Gay* continua a chiamarsi così; nessuno ha mai chiesto a Disney di cancellare la scena del bacio ecc.), quanto piuttosto l'effetto che hanno avuto all'interno del dibattito internazionale.

Come sottolineato da più osservatori, infatti, l'allarme per la cancellazione ha assunto a più riprese i toni di un vero e proprio «panico morale» per cui, a fronte di una minaccia comunque contenuta, i toni si sono alzati al punto da far parlare di un «growing danger that threatens every blessing our ancestors fought so hard for». E tuttavia, i saggi qui raccolti

5 Oltre alle molte pubblicazioni, che verranno puntualmente ricordate nei singoli contributi del monografico, teniamo a ricordare che quasi in contemporanea ai due seminari di Torino e Urbino hanno avuto luogo due seminari di simile impostazione nelle università di Grenoble Alpes (28 marzo 2025) e di Roma "La Sapienza" (18 dicembre 2025), che daranno a loro volta vita a una pubblicazione monografica per i «Cahiers d'études italiennes».

6 C. Novelli, *Cancel Culture: An Essentially Contested Concept?*, in «Ethics, Politics & Society», vol. 3, 2023, n. 1, pp. I-X.

non si pongono l'obiettivo di effettuare un *fact-checking* degli scandali di cancellazione. Piuttosto, provano a ricostruire i meccanismi attraverso cui la crisi della storia raccontata sui giornali, nel web, nei libri di storia e persino nelle aule parlamentari viene posta in relazione all'emergere della *cancel culture*. L'obiettivo, insomma, non è interrogarsi sulla realtà o finzione degli atti di cancellazione, ma sugli effetti, assolutamente reali, che queste notizie hanno avuto nello spazio pubblico.

Tra questi, uno di quelli di maggior rilievo riguarda lo statuto della storia, e in particolare della storia occidentale, intesa sia come storia di quanto avvenuto in Occidente (o storia di come l'Occidente sia venuto formandosi come spazio culturale più o meno omogeneo) sia come pratica storiografica – ce lo ricordano le recenti Indicazioni nazionali – di matrice esclusivamente occidentale. I contributi raccolti dal monografico mettono infatti in luce come, in tutti i casi e contesti presi in esame, la *cancel culture* venga intesa anzitutto come un attacco frontale al principio di storicità e accusata di introdurre temporalità altre rispetto a quella lineare, progressiva e cumulativa che ha a lungo sorretto il racconto occidentale della modernità. A risultare particolarmente problematici sono, in questa prospettiva, il riemergere nel presente di passati coloniali e schiavisti ritenuti conclusi, l'emergere di memorie a lungo escluse dai canoni nazionali, la richiesta di rileggere monumenti, linguaggi e gerarchie simboliche alla luce dei conflitti contemporanei, nonché la più generale messa in discussione della separazione rassicurante tra un passato chiuso e un presente che si vorrebbe neutrale. In questo senso, più che la storia in quanto tale, ciò che appare investito dalla polemica è una specifica operazione storica: una narrazione universalizzata ma situata, spesso coincidente con il punto di vista dell'Occidente su sé stesso, con le proprie genealogie del progresso e con le proprie rimozioni imperiali che, mentre separa il passato dal presente, non può fare a meno di immunizzare il passato per fondare un presente inscritto nella tradizione storica di supremazia occidentale sul mondo. La domanda che attraversa i contributi qui raccolti riguarda allora non tanto se la *cancel culture* rappresenti un attacco alla storia, quanto quale idea di storia venga oggi percepita come minacciata.

Se la prima direttrice del monografico punta quindi a stabilire con maggior chiarezza non tanto cosa sia la *cancel culture*, quanto quale tipo di storia debba essere difesa dai suoi strali, la seconda si pone l'obiettivo di situare più precisamente i dibattiti sul rapporto tra storia e *cancel culture* in senso spaziale. Come sottolineato da Adrian Daub, nel momento in cui ci si confronti con il tema della cancellazione è anzitutto necessario comprendere che il significato del termine muta in base al contesto linguistico e nazionale in cui viene adoperato. In questo senso, è difficile non riconoscere nei diffusi allarmi per il «contagio» statunitense presenti nella pubblicistica italiana, francese, tedesca e russa le tracce di guerre culturali che si dispiegano su scala globale, ma che presentano un radicamento e delle specificità locali[7].

[7] A. Daub, *The Cancel Culture Panic: How an American Obsession Went Global*, Stanford University Press, Stanford 2024.

Allo stesso tempo, è difficile sostenere che la cultura della cancellazione contro cui ha preso posizione Vladimir Putin nel marzo 2022 per supportare la tesi di una «nazificazione» dell'Occidente – e in questo modo legittimare l'invasione dell'Ucraina del mese precedente – sia la stessa cultura della cancellazione a cui pensa Federico Rampini quando parla di «disarmo culturale». O meglio: se il Presidente russo e il giornalista italo-americano condividono l'uso del sintagma e ne danno un'interpretazione comparabile (in entrambi i casi la *cancel culture* è un cancro che distrugge la cultura occidentale dall'interno), il significato politico delle loro affermazioni è non solo diverso, ma addirittura speculare, servendo in un caso alla legittimazione della guerra e, nell'altro, a spiegare le cause della sconfitta.

Per capire che cosa sia la *cancel culture*, e quale rapporto intrattenga con la storia, è allora necessario mettere al centro dell'analisi non solo i contesti di emersione degli atti di cancellazione, ma i significati che a quegli atti – a quelle, talvolta false, notizie – vengono attribuiti nei diversi *mediascapes* in cui vengono comunicati. Se, ancora una volta, al centro dell'attenzione non deve essere l'evento cancellatore, ma la narrazione che da quell'evento scaturisce, è allora necessario riconoscere che, in diversi contesti, la stessa notizia può assumere proporzioni, tonalità e significati anche completamente diversi.

Muovendosi lungo queste due direttrici il monografico si compone di sei contributi, ciascuno dedicato a interrogare, da una prospettiva specifica, i modi attraverso cui nell'ultimo decennio la *cancel culture* è stata costruita come minaccia alla storia e alla memoria pubblica. Francesco Casales e Michele Cento analizzano la ricezione del sintagma nel dibattito storiografico italiano tra il 2020 e il 2025, prendendo in considerazione la dimensione editoriale del dibattito e ricostruendo i principali posizionamenti che è possibile rintracciarvi. Sofia Bacchini riflette sugli usi pubblici dell'antisemitismo e della memoria della Shoah nel presente europeo, interrogando i processi attraverso cui il passato traumatico viene mobilitato come dispositivo normativo e terreno di conflitto politico. Alessandro Pes esamina invece l'uso politico della categoria nel dibattito politico e parlamentare italiano su razza e razzismo, mostrando come la polemica sulla *cancel culture* abbia spesso oscurato le genealogie storiche delle discriminazioni contemporanee. Beatrice Falcucci analizza il caso italiano sul terreno del patrimonio, seguendo le controversie intorno a monumenti, musei e rappresentazioni del passato coloniale e mettendo in luce la distanza tra pratiche concrete di ricontestualizzazione e narrazioni mediatiche sulla cancellazione. Anna Nasser affronta il contesto francese, dove il lessico della *cancel culture* si intreccia con le dispute sulla memoria coloniale, con la rimozione della memoria della decolonizzazione e con le campagne contro i cosiddetti *wokisme* e *islamo-gauchisme*. Matteo M. Rossi, infine, torna agli Stati Uniti per leggere il decennio 2015-2025 come uno scontro sulla memoria pubblica, nel quale la contestazione dei simboli confederati e razzisti si è accompagnata a nuove strategie restauratrici e a una "cancellazione della cancellazione".

Saggi

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 15-32
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Francesco Casales, Michele Cento. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

Apocalittici, storicisti e solidali. La *cancel culture* nel dibattito storiografico italiano (2020-2025)*

Francesco Casales, Michele Cento

Il 12 maggio 2025, il Consiglio comunale di Pistoia ha bocciato la mozione del gruppo Pistoia ecologista progressista nella quale si proponeva «l'installazione di una cartellonistica divulgativa» per integrare la toponomastica di ascendenza coloniale presente sul territorio cittadino (via Tripoli, viale Adua). Attraverso la collaborazione con l'Istituto storico della resistenza di Pistoia e la Società pistoiese di storia patria, la mozione proponeva la creazione di un percorso di divulgazione storica digitale da effettuarsi tramite l'applicazione di QR code alle targhe stradali tramite cui accedere a brevi testi esplicativi del passato coloniale italiano nei territori richiamati dalla toponomastica. Nelle parole della proponente Greta Bonacchi, la richiesta non era di «cambiare» i nomi delle strade, «chiaramente qualcosa di impossibile, ma di riportare una narrazione non omissiva del perché ci sono queste strade e cosa significano»[1].

La mozione è stata bocciata dalla maggioranza del Consiglio comunale adducendo due motivazioni principali. Anzitutto, che i nomi delle strade sono ininfluenti e cambiarli implicherebbe un fastidio per i residenti costretti a modificare l'indirizzo sui documenti di

* L'ideazione del contributo e la ricerca che ne è alla base sono frutto del lavoro congiunto dei due autori. Per quanto riguarda la stesura del testo, Francesco Casales ha redatto i paragrafi 2 e 3, Michele Cento i paragrafi 4 e 5. Introduzione e conclusioni sono state scritte congiuntamente. La parte scritta da Michele Cento è il risultato di ricerche condotte nell'ambito del Prin 2020 *Miti di legittimazione e governo della differenza nei regimi imperiali europei in età moderna e contemporanea*.

[1] Il dibattito in sede di Consiglio comunale, interamente visionabile sul sito del Comune di Pistoia (https://pistoia.consiglicloud.it/meetings/VjVyMWMvVGJXSok9) ha avuto una certa eco tra le società storiche, venendo discussa sulla *mailing list* dei soci Sissco e venendo ripresa in un documento dell'Istituto Nazionale Ferruccio Parri; cfr. *Replica dell'Istituto nazionale Ferruccio Parri alle affermazioni di esponenti della maggioranza del Consiglio comunale di Pistoia*, Milano-Firenze 15 maggio 2025, <https://www.reteparri.it/comunicati/replica-dellistituto-nazionale-ferruccio-parri-alle-affermazioni-esponenti-della-maggioranza-del-consiglio-comunale-pistoia-12114/> (tutti i link si intendono consultati l'ultima volta il 15 gennaio 2026).

identità. In secondo luogo, che questo tipo di operazioni si inserirebbe nel più ampio contesto dei fenomeni di *cancel culture* (da qui in avanti CC) provenienti da oltreoceano. Che si tratterebbe, in altre parole, non di contestualizzare il passato, ma di giudicarlo sulla base dei valori del presente. Chiaramente, e al di là del fatto che la mozione non implicava in nessun modo la richiesta di cambiare i nomi delle strade, queste due giustificazioni sono in contraddizione l'una con l'altra: da una parte si reputano le tracce del passato nel tessuto urbano ininfluenti; dall'altra, ci si rifiuta di spiegare quelle stesse tracce perché, in quanto avanzo di un tempo passato, sono immodificabili, bisognose di conservazione inalterata, in ultima analisi sacre. D'altronde, è proprio questa seconda obiezione a risultare più rilevante per comprendere il modo in cui all'interno della società contemporanea viene elaborato il rapporto con la storia (intesa tanto come metodologia di ricerca quanto come insieme di fatti avvenuti nel passato).

Muovendo dall'accusa di anacronismo rivolta alle pratiche (storiografiche e politiche) di decolonizzazione del passato, questo saggio intende allora indagare i temi e le forme del dibattito intorno alla cosiddetta CC nella pubblicistica storica italiana contemporanea. A partire dalla primavera del 2020, e dunque dal dilagare delle manifestazioni negli Stati Uniti e in Europa del movimento *Black Lives Matter*, infatti, la CC è stata presentata nel discorso pubblico italiano anzitutto come un attacco al principio di storicità, traducendo in termini morali e identitari un insieme di dinamiche culturali e mediatiche assai più complesse. Il tratto distintivo della CC, secondo questa lettura, consisterebbe in una semplificazione narrativa che appiattisce i tempi storici in un eterno presente, nel quale il passato è giudicato con categorie contemporanee e la storia si riduce a repertorio di colpe o meriti collettivi.

Obiettivo di questo saggio, tuttavia, non sarà quello di stabilire il grado di aderenza alla realtà fattuale di questo tipo di letture. Non si tratterà, cioè, di operare un *fact-checking* sulle pratiche di cancellazione poste sotto accusa nel dibattito giornalistico e storiografico. L'oggetto della critica – la rimozione delle statue o la richiesta di modificare la toponomastica urbana, per limitarci a due soli esempi – è infatti un innegabile elemento di novità nel dibattito contemporaneo sul rapporto tra storia, memoria e sensibilità contemporanee. Quanto ci interessa indagare, per converso, è da una parte la formazione della CC come dispositivo narrativo transnazionale per cui «anche se il lettore medio di giornali in Francia, Germania o Russia non saprebbe dare una definizione di CC, conosce esempi di CC e i nomi delle presunte vittime della cancellazione, oppure […] sa almeno come sono fatte le storie di cancellazione»[2]; dall'altra, ricostruire la logica argomentativa di questo dispositivo narrativo che, anche quando non evoca lo scenario apocalittico dell'attacco *woke* alla civiltà occidentale, mette in scena una concezione del passato che viene accusata di sconfessare – se non di ignorare – i principi del metodo storico, sostituiti da pratiche anacronistiche e revisioniste intrise di moralismo e politicamente corretto. In altre parole, più che

[2] A. Daub, *The Cancel Culture Panic: How an American Obsession Went Global*, Stanford University Press, Stanford 2024, p. 10.

riflettere sulle pratiche di "cancellazione", in questo contributo proveremo a ricostruire i meccanismi discorsivi sottesi all'"invenzione della CC" in quanto dispositivo narrativo.

A questo fine, dopo aver ricostruito la ricezione del dibattito sulla CC nel contesto italiano, il saggio propone una tripartizione del dibattito storiografico intorno al sintagma in questione, individuando nella copiosa letteratura prodotta tra il 2020 e il 2025 tre posizionamenti principali: solidale, storicista/anti-identitario e apocalittico. Una volta ricostruiti i meccanismi argomentativi sottesi ai tre posizionamenti, e le relative logiche editoriali, il saggio muove poi a un'analisi approfondita del posizionamento storicista/anti-identitario, in quanto è quello che più si focalizza sulla sfida metodologica che la CC lancerebbe alla storia. Prendendo in considerazione quei testi che si pongono, talvolta fin dal titolo, "in difesa della storia", si metterà in luce come il dispositivo narrativo CC venga mobilitato e, in tal modo, inventato per conservare una concezione specifica e situata dell'oggetto "storia".

Quasi la stessa cosa: la CC nel mediascape italiano

La maggior parte degli studi individua l'origine del sintagma CC nella metà degli anni Dieci, all'interno dello spazio virtuale del cosiddetto *Black Twitter* e in relazione ai movimenti sociali statunitensi come *#MeToo* e *Black Lives Matter*[3]. In questa fase iniziale – quando l'espressione comincia a diffondersi globalmente fino a essere eletta "parola dell'anno" 2019 dal dizionario australiano Macquarie – il termine non si riferisce ancora direttamente alla conoscenza storica, ma si sovrappone se mai al più risalente dibattito sul politicamente corretto affermatosi nell'America reaganiana[4].

Solo a partire dalla primavera del 2020 la CC comincia a coinvolgere in modo più esplicito la sfera della memoria e della storia. L'omicidio di George Floyd a Minneapolis segna infatti un punto di svolta: le proteste che ne seguono si traducono, in diversi contesti, nell'imbrattamento o nell'abbattimento di statue di figure coloniali e schiaviste, spostando il dibattito dal piano digitale a quello materiale[5]. Da quel momento, la CC si intreccia

[3] Per quanto riguarda la letteratura scientifica italiana sul tema resta insuperato il palchetto monografico a ciò dedicato dalla rivista «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali» nel 2023 che raccoglie sette interventi interdisciplinari da storia, antropologia, sociologia; cfr. S. Sacco, S. Pirisi, G. Giraudo, L. Bazzano (a cura di), *Cancel culture? Lo spazio pubblico tra resistenze e rimozioni*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 13, 2023, n. 25, pp. 21-140. Più in generale, sulla genealogia del termine e le pratiche di "cancellazione" statunitensi, oltre ai testi che verranno citati nel corso del saggio, ricordiamo almeno: A.M. Brown, *Per una giustizia trasformativa. Una critica alla cancel culture*, Meltemi, Milano 2024 (ed. or. 2021); M. Cangiano, *Guerre culturali e neoliberismo*, Nottetempo, Milano 2024; S. Kim, *Cancel Culture: Justice or Mob Rule?*, Madison workshop, Madison (US) 2024.

[4] Su questo punto si veda in particolare F. Faloppa, *Breve storia di una strumentalizzazione - Alle origini dell'espressione "politically correct"*, in *Non si può più dire niente. Quattordici punti di vista sul politicamente corretto*, UTET, Milano 2022, pp. 69-88.

[5] Il passaggio della CC dalle piattaforme digitali alla politica di piazza è stato oggetto di diverse analisi, tra cui ricordiamo G. Bouvier, *Racist call-outs and cancel culture on Twitter: The limitations of the platform's ability to define*

con il tema della gestione dello spazio pubblico e della permanenza, nel presente, di tracce di un passato giudicato ingombrante. Il conflitto non riguarda più singoli individui o personaggi controversi, ma l'intera costruzione simbolica del passato nello spazio sociale.

Le prime apparizioni del termine CC in Italia risalgono invece all'estate del 2018, quando la «cultura della cancellazione» viene introdotta nel dibattito giornalistico come un fenomeno emergente negli Stati Uniti[6]. In linea con la dinamica globale delineata sopra, è però soltanto dopo il giugno 2020 che il tema si lega in modo esplicito al rapporto tra società contemporanea e memoria storica[7]. Una ricerca condotta da Maddalena Cannito, Eugenia Mercuri e Francesca Tomatis sull'uso del termine sulle principali testate italiane tra il 2020 e il 2021 mostra, infatti, come CC diventi rapidamente un frame trasversale del giornalismo d'opinione, con un'elevata frequenza di articoli che evocano la minaccia di una censura culturale e di una riscrittura del passato[8]. Anche le testate progressiste, sebbene con minore intensità quantitativa, tendono a riprodurre la stessa struttura discorsiva, incentrata sull'idea di un attacco all'identità e alle radici storiche dell'Occidente. Il risultato è un'indigenizzazione del dibattito statunitense, che si traduce in un discorso ansiogeno sul rischio di un'imminente «cancellazione» anche in Italia, spesso indipendentemente dalla reale portata dei fenomeni richiamati[9].

Dopo il biennio 2020-2021, l'attenzione mediatica sulla CC tende a ridursi, pur senza scomparire del tutto. Secondo i dati che è possibile ricavare dalle rassegne stampa della Società italiana per lo studio della storia contemporanea, gli articoli dedicati al tema dimi-

issues of social justice, in «Discourse, Context & Media», 38, 2020; E. Ng, *Cancel Culture: A Critical Analysis*, Palgrave Macmillan, Londra 2022.

6 Cfr. C. Rizzacasa d'Orsogna, *«Ti cancello». E tra le vittime illustri c'è Ronaldo*, in «Corriere della sera», 6 luglio 2018. A nostra conoscenza, il sintagma CC in versione inglese si afferma sulla stampa generalista solo nel corso del 2019; cfr. B. Grasso, *Così Palladio ha dato forma alla Corte Suprema e alla vita pubblica americana*, in «la Stampa», 6 giugno 2019; V. Mazza, *Obama ai ragazzi indignati. «Il mondo è complicato, servono compromessi»*, in «Corriere della sera», 1 novembre 2019; T. Coates, *Se non mi piaci ti cancello*, in «la Repubblica», 26 novembre 2019. In molti casi, tuttavia, il discorso intorno alla CC e quello sul politicamente corretto si sovrappongono a più riprese, rendendo difficile stabilire i confini tra impiego del sintagma e critica del fenomeno, come è chiaro dal caso de «il Giornale», da anni impegnato nella condanna del «politicamente corretto», ma che vede la prima apparizione del sintagma CC solo nell'estate del 2020 in un virgolettato dell'allora presidente Trump; cfr. V. Robecco, *Il 4 luglio di Trump: «I fascisti di sinistra non abbatteranno la storia degli Usa»*, in «il Giornale», 5 luglio 2020.

7 Si prendano a mero titolo d'esempio, senza alcuna pretesa di esaustività, i seguenti editoriali pubblicati nell'estate del 2020: G. Belardelli, *I rischi di condizionare la libertà di espressione*, in «Corriere della sera», 30 luglio 2020; C. Lottieri, *Questo Occidente che disprezza la sua libertà*, in «il Giornale», 19 luglio 2020; A. Panebianco, *La paura di essere liberi*, in «Corriere della sera», 18 agosto 2020.

8 M. Cannito, E. Mercuri, F. Tomatis, *La creazione mediatica della paura: lo spettro della censura tra cancel culture e politicamente corretto*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 13, 2023, n. 25, pp. 29-43. La ricerca era già stata avviata indagando le connessioni tra CC e cosiddetta *ideologia gender*; cfr. M. Cannito, E. Mercuri, F. Tomatis, *Cancel culture e ideologia gender*, Rosenberg & Sellier, Torino 2022.

9 In altre parole, la CC viene in questo contesto interpretata nei termini di un «panico morale», nell'accezione sociologica del termine; cfr. S. Cohen, *Demoni popolari e panico morale. Media, devianza, sottoculture giovanili*, Mimesis, Milano 2019 (ed. or. 1972); S. Hall, C. Critcher, T. Jefferson, J. Clarke, B. Roberts, *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order*, Macmillan, Londra 1978. La lettura della CC nei termini di «panico morale» è molto diffusa ed è stata ripresa almeno anche in Daub, *The Cancel Culture Panic*, cit.; A. Mahoudeau, *La panique woke. Anatomie d'une offensive réactionnaire*, Éditions Textuelles, Parigi 2022; E. Zucchetti, *Sotto attacco? Panico morale e cancel culture*, in «Zapruder», 63, 2024, pp. 53-71.

nuiscono progressivamente: dai quarantadue del 2022 (di cui circa la metà riguardanti la storia) si passa ai quattordici del 2023, undici nel 2024 e cinque nei primi mesi del 2025[10]. Questo ridimensionamento quantitativo, tuttavia, non implica un indebolimento dell'immaginario che la CC ha contribuito a consolidare. Anzi, nel più ampio panorama editoriale e saggistico italiano, il tema viene continuamente mobilitato come griglia interpretativa per spiegare la presunta crisi della memoria storica e la perdita di continuità con il passato europeo.

Tra il 2020 e il 2025 si assiste così alla rapida formazione di uno spazio discorsivo specifico dedicato al problema dell'uso pubblico della storia e, più in particolare, al rapporto tra storia e CC. La questione del presentismo e dell'uso politico del passato emerge così come la chiave privilegiata per rendere intelligibile un fenomeno essenzialmente transnazionale. Tuttavia, benché scritti da autori italiani, in lingua italiana e per un pubblico italiano, questi saggi si fondano quasi esclusivamente su esempi e dinamiche provenienti dal mondo anglofono. L'emergere del discorso intorno alla CC nel contesto italiano, infatti, è il frutto della traduzione e riarticolazione locale di un sintagma nato in un *mediascape* differente[11]. Formatosi negli Stati Uniti, il sintagma viene reinterpretato e adattato al dibattito italiano, modificando di conseguenza il proprio significato e la propria funzione. In questo senso, la CC appare come il frutto della traduzione di un *meme* in un contesto diverso da quello per cui era stato inizialmente pensato: una costellazione di segni e racconti trapiantati da un contesto (quello statunitense) a un altro (quello italiano), dove vengono recepiti, adattati e rielaborati fino a significare solo «quasi la stessa cosa» di quanto inizialmente previsto[12].

Chiaramente, adottare questo punto di vista non significa negare l'esistenza del fenomeno né minimizzare la realtà di episodi di *canceling* o le implicazioni teorico-politiche di una decolonizzazione dei simboli del passato nello spazio pubblico. Al contrario, implica prendere sul serio le preoccupazioni espresse dai critici del fenomeno, interrogandosi però sulle strutture narrative e argomentative messe in campo di volta in volta. Sulla scorta di quanto proposto da Adrian Daub con riferimento ai contesti francese, tedesco, britannico e russo, si tratta di spostare l'attenzione dall'oggetto del dibattito alla sua morfologia mediale, analizzando come la CC venga prodotta, adattata e consumata all'interno del *mediascape* italiano[13].

Una ricognizione bibliografica condotta attraverso i cataloghi delle principali case editrici e piattaforme commerciali mostra la pubblicazione, tra il 2020 e il 2025, di almeno diciassette volumi che affrontano il rapporto tra storia e CC in modo diretto o che, pur non nominandolo esplicitamente, costituiscono la base per successive riflessioni sul tema da parte degli autori[14]. Si tratta per lo più di saggi di taglio divulgativo, nei quali il rap-

[10] I documenti prodotti dalla Commissione rassegna stampa della Sissco sono liberamente consultabili sul sito della società; cfr. <https://www.sissco.it/rassegne-stampa/>.

[11] A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Cortina, Milano 2012 (ed. or. 2001).

[12] U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2003.

[13] Daub, *The Cancel Culture Panic*, cit.

[14] I testi su cui abbiamo costruito la nostra argomentazione sono: *Wokeismo, cancel culture, oicofobia. Tre minacce*

porto conflittuale tra storia come disciplina, memoria e usi pubblici del passato è posto al centro della riflessione[15]. Nel medesimo periodo, i saggi di orientamento sociologico *high brow* dedicati alla CC sono solamente cinque[16], benché i testi di divulgazione giornalistica e le traduzioni siano ovviamente molti di più (nell'ordine delle diverse decine)[17]. Questo squilibrio quantitativo è tutt'altro che marginale: indica infatti che, nel mercato editoriale italiano, la CC è stata recepita e rielaborata soprattutto attraverso la lente della storia e della sua difesa.

Considerata nel suo insieme, la produzione sul rapporto tra storia e CC pubblicata in Italia mostra allora caratteristiche editoriali e paratestuali molto omogenee. Si tratta di volumi per lo più brevi (150-200 pagine), di formato tascabile, con poche o nessuna nota a piè di pagina, scritti prevalentemente da storici di riconosciuta autorevolezza accademica e, per lo più, pubblicati da case editrici di largo consumo. I prezzi accessibili, la collocazione in collane di grande visibilità e la scrittura rivolta a un pubblico non specialistico rivelano un chiaro orientamento commerciale, oltre che intellettuale: non solo un movimento d'opinione, ma un vero e proprio progetto editoriale trasversale, almeno nelle intenzioni capace di intercettare una consistente domanda commerciale e intellettuale da parte del pubblico.

La centralità della storia, in questa prospettiva, appare duplice. Da un lato, la disciplina viene mobilitata come autorità epistemica: gli storici assumono il ruolo di garanti della verità e della continuità con il passato. Dall'altro, essa diventa merce culturale, elemento di una strategia editoriale che trasforma il dibattito sulla CC in un prodotto di largo consumo.

alla nostra civiltà, Historica, Cesena 2023; F. Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, Il Mulino, Bologna 2024; M. Bettini, *Chi ha paura dei Greci e dei Romani? Dialogo e «cancel culture»*, Einaudi, Torino 2023; A. Borgna, *Tutte storie di maschi bianchi morti…*, Laterza, Roma-Bari 2022; L. Falsini, *La storia contesa. L'uso politico del passato nell'Italia contemporanea*, Donzelli, Roma 2020; M. Flores, *Cattiva memoria. Perché è difficile fare i conti con la storia*, Il Mulino, Bologna 2020; M. Lentano, *Classici alla gogna. I Romani, il razzismo e la cancel culture*, Salerno Editrice, Roma 2023; A. Lorini, *Le statue bugiarde. Immaginari razziali e coloniali nell'America contemporanea*, Carocci, Roma 2023; G. Maifreda, *Immagini contese. Storia politica delle figure dal Rinascimento alla cancel culture*, Feltrinelli, Milano 2022; D. Messina, *La storia cancellata degli italiani*, Salerno Editrice, Roma 2022; E. Mastrangelo, E. Petrucci, *Iconoclastia. La pazzia contagiosa della cancel culture che sta distruggendo la nostra Storia*, Eclettica, Massa 2020; T. Montanari, *Le statue giuste*, Laterza, Roma-Bari 2024; L. Parola, *Giù i monumenti? Una questione aperta*, Einaudi, Torino 2022; A. Prosperi, *Cambiare la storia. Falsi, apocrifi, complotti*, Einaudi, Torino 2025; Id., *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Einaudi, Torino 2021; M. L. Salvadori, *In difesa della storia. Contro manipolatori e iconoclasti*, Donzelli, Roma 2021; A. Testi, *I fastidi della storia. Quale America raccontano i monumenti*, Il Mulino, Bologna 2023.

15 Abbiamo escluso, per esempio, i volumi sulla memoria del fascismo di più chiaro impianto scientifico; cfr. G. Albanese, L. Ceci, *I luoghi del fascismo. Memoria, politica, rimozione*, Viella, Roma 2020. Questi volumi, infatti, hanno una circolazione e un impatto diversi rispetto a quelli che interessano questa ricerca.

16 *Non si può più dire niente?*, cit.; Cannito, Mercuri, Tomatis, *Cancel culture e ideologia gender*, cit.; C. Rizzacasa d'Orsogna, *Scorrettissimi. La cancel culture nella cultura americana*, Laterza, Roma-Bari 2022; D. Piacenza, *La correzione del mondo. Cancel culture, politicamente corretto e i nuovi fantasmi della società frammentata*, Einaudi, Torino 2023; Cangiano, *Guerre culturali e neoliberismo*, cit.

17 A mero titolo d'esempio: F. Erario, *Woke. La nascita di una nuova ideologia*, Idrovolante Edizioni, Alatri (FR) 2022; F. Furedi, *La guerra contro il passato. Cancel culture e memoria storica*, Fazi, Roma 2025 (ed. or. 2024); P. Mastrocola, L. Ricolfi, *Manifesto del libero pensiero*, La nave di Teseo, Milano 2022; G. Meotti, *I nuovi barbari. In Occidente è vietato pensare (e parlare)?*, Lindau, Torino 2023; F. Rampini, *Suicidio occidentale. Perché è sbagliato processare la nostra storia e cancellare i nostri valori*, Mondadori, Milano 2022.

In questo senso, non è la pratica storiografica a fornire le coordinate interpretative del fenomeno, ma piuttosto la logica mediatica e commerciale a definire il quadro entro cui storiche e storici intervengono. In altre parole, la partecipazione del mondo accademico al dibattito sulla CC non inaugura un nuovo campo di ricerca, ma si inserisce in uno spazio discorsivo già costruito altrove.

Solidali, storicisti, apocalittici

Guardando a questa produzione nella sua totalità, è possibile individuare tre principali posizionamenti all'interno del dibattito sulla CC. Chiaramente, si tratta di posizionamenti descrittivi, utili a orientarsi all'interno di un panorama editoriale eterogeneo, ma non riconducibili a scuole compatte o a prese di posizione univoche. Ciò che tuttavia li accomuna è la condivisione di alcune strutture profonde della narrativa sulla CC, che permettono di cogliere ricorrenze argomentative e modalità frequenti di costruzione del problema.

Un primo posizionamento, che potremmo definire solidale, concepisce la storia in termini di conflittualità, anche memoriali. L'obiettivo dichiarato o implicito di questi saggi è far risaltare l'artificialità tanto dei monumenti quanto del racconto storico che li circonda[18]. Le tracce che pervengono dal passato non sono mai considerate neutre: esse appaiono piuttosto come il prodotto di processi di selezione, di cancellazioni deliberate, di conflitti memoriali o di eventi bellici che hanno inciso materialmente e simbolicamente sul paesaggio storico. In questa prospettiva, ciò che oggi viene percepito come «tradizione» o come «patrimonio culturale» è il risultato di una storia conflittuale, stratificata e spesso violenta, che ha privilegiato alcune memorie a scapito di altre.

Coerentemente con questa impostazione, sul piano metodologico questi lavori tendono a ricostruire la storia dei monumenti e, insieme, la storia delle opposizioni che essi hanno suscitato nel tempo. Se le tracce del passato sono il frutto di conflitti, tali conflitti possono e devono essere studiati come oggetti storici a pieno titolo. Anziché offrire una riflessione teorica sulla CC, questi volumi propongono ricerche empiriche – con risultati ovviamente differenti per ampiezza e profondità – che ricostruiscono la genesi, l'uso pubblico, la contestazione e talvolta la rimozione di immagini e monumenti divenuti negli ultimi anni oggetto di dibattito. La contestazione contemporanea viene così inscritta in una temporalità più lunga, che permette di cogliere continuità e discontinuità nei conflitti simbolici che attraversano lo spazio pubblico.

Da questa impostazione discende una posizione contraria all'abbattimento delle statue (eventualità che viene riconosciuta come assolutamente marginale tra le pratiche del movimento Blm), accompagnata dalla proposta di risignificarle. Proprio perché i monu-

[18] Rientrano in questa categoria sei volumi: Borgna, *Tutte storie di maschi bianchi morti…*, cit.; Lorini, *Le statue bugiarde*, cit.; Maifreda, *Immagini contese*, cit.; Montanari, *Le statue giuste*, cit.; Parola, *Giù i monumenti?*, cit.; Testi, *I fastidi della storia*, cit.

menti sono il prodotto di conflitti, la loro eliminazione *tout court* viene interpretata come una nuova forma di cancellazione, che rischia di occultare non solo il segno celebrativo, ma anche i conflitti che lo hanno generato e quelli che lo hanno messo in discussione. Al contrario, questi autori indicano nella risemantizzazione la strada più efficace: non cancellare i segni del passato, ma renderli oggetto di interrogazione critica, riportando alla luce significati rimossi o naturalizzati. Si tratta, in altri termini, di spostare il baricentro dalla conservazione passiva alla problematizzazione attiva dei simboli.

Un secondo posizionamento, che può essere definito anti-identitario o storicista, prende le mosse da una condanna del presentismo, inteso come tendenza alla presentificazione del passato che caratterizzerebbe la concezione e l'esperienza del tempo storico nelle società contemporanee[19]. Da un lato, muovendo dal dibattito sul rapporto tra storia e memoria, questi testi denunciano la progressiva erosione del metodo storico a favore di letture individuali e soggettive del passato. Dall'altro lato, individuano come conseguenza di questo soggettivismo storiografico l'appiattimento dei valori del presente sul passato. In questa chiave i lettori vengono messi in guardia rispetto a due forme speculari di abuso della storia: la sostituzione della comprensione storica con il giudizio morale e, specularmente, l'adozione di uno sguardo anacronistico che guarda al passato attraverso categorie contemporanee, e in particolare quelle della «nuova trimurti di stampo soggettivistico-identitario: […] della nazione, dell'etnia, del genere»[20].

Da questa critica discende una condanna delle politiche identitarie, talvolta formulata in termini particolarmente netti. Alcune categorie storiografiche recenti, in particolare quelle legate alla teoria decoloniale e alla *critical theory* intersezionale, vengono accusate di appiattire il passato sulle esigenze politiche del presente. Questa critica, tuttavia, viene articolata essenzialmente in nome dell'artificialità culturale delle identità storiche, collocando i sostenitori della CC in una continuità con il discorso nazionalista e xenofobo delle destre sovraniste o con il fondamentalismo islamico, nella misura in cui tutti questi discorsi sarebbero fondati sulla fissazione rigida delle appartenenze. La prospettiva storica viene allora proposta come antidoto: essa dovrebbe riportare al centro l'artificialità delle identità e la complessità del passato. L'abbattimento delle statue viene così interpretato come un atto di riscrittura artificiale della storia, paragonabile, pur con segno opposto, a quello messo in opera dal fascismo italiano o dall'iconoclastia fondamentalista in Medio Oriente.

Un elemento caratteristico di questo filone è infine la deterritorializzazione del dibattito. Questi lavori tendono a dare per assodata l'esistenza della CC così come è stata elaborata a livello giornalistico, assumendone implicitamente la definizione: anacronismo, giudizio morale, indisponibilità al dialogo, cancellazione. Tuttavia, se si esclude il caso di Bristol e l'abbattimento della statua di Edward Colston, raramente vengono forniti riferimenti pre-

[19] Rientrano in questa categoria quattro volumi: Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, cit.; Bettini, *Chi ha paura dei Greci e dei Romani?*, cit.; Lentano, *Classici alla gogna*, cit.; Salvadori, *In difesa della storia*, cit.. Una prospettiva per molti versi simile si ritrova però anche in altri testi che citano il "problema" CC solo tangenzialmente, per esempio: Flores, *Cattiva memoria*, cit.; Prosperi, *Un tempo senza storia*, cit.

[20] Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, cit., p. 143.

cisi ai casi di cancellazione portati all'attenzione dei lettori. Inoltre, i casi evocati appartengono quasi sempre al mondo anglosassone, in particolare agli Stati Uniti. Anche all'interno di testi dedicati prevalentemente al contesto italiano, e in cui la CC occupa talvolta solo poche pagine, si assiste così a un brusco spostamento geografico, che lascia intendere una sovrapponibilità sostanziale tra il contesto statunitense e quello europeo o italiano.

Lo sguardo radicalmente critico verso la CC come agente di cancellazione della storia può infine assumere un'ulteriore connotazione, che potremmo definire apocalittica o identitaria. Se nel discorso giornalistico questa lettura è assai rappresentata, se non prevalente, nella produzione storiografica risulta più sfumata, anche perché tende a naturalizzare un concetto – quello di Occidente – che la storiografia ha da tempo sottoposto a decostruzione. Ciononostante, in alcuni testi questa retorica emerge in modo esplicito: la CC viene interpretata come un attacco frontale alla civiltà occidentale, accusata di essere responsabile di tutto ciò che di odioso esiste nel mondo contemporaneo, laddove invece le dovrebbe essere riconosciuto un primato morale fondato sui valori dell'Illuminismo.

Nella produzione storiografica, questa lettura trova una formulazione particolarmente netta nel volume di Emanuele Mastrangelo ed Enrico Petrucci, *Iconoclastia. La pazzia contagiosa della cancel culture che sta distruggendo la nostra Storia*, in cui gli autori individuano nel «marxismo culturale» dei campus americani le radici di una cultura degenerata, responsabile del decadimento politico e sociale dell'Occidente. Pubblicato da una casa editrice politicamente connotata come Eclettica edizioni, vicina ad ambienti di estrema destra e neofascisti, il volume si colloca apertamente in una prospettiva nazionalista e conservatrice, quando non nostalgica.

Una simile lettura apocalittica, tuttavia, non è esclusiva della cultura di destra in senso stretto. Tracce evidenti di una linea argomentativa comparabile sono infatti riscontrabili anche in un prodotto culturale di tutt'altra collocazione editoriale e simbolica, come l'ultimo libro di Adriano Prosperi, pubblicato da Einaudi nella collana *Le vele*. Nell'introduzione, Prosperi richiama esplicitamente le posizioni di Federico Rampini, editorialista del «Corriere della sera» noto per le sue prese di posizione sul tema della CC[21], e adotta una linea argomentativa che difficilmente può essere sottratta a questa categoria interpretativa. Secondo Prosperi, se nell'Ottocento la cultura liberale aveva esaltato l'espansione dell'Impero coloniale britannico come un'impresa civilizzatrice, oggi, soprattutto dopo l'omicidio di George Floyd, quell'esperienza storica viene riletta come una colpa collettiva. In questo quadro, l'attacco non riguarda più soltanto la pratica storiografica o il modo di rapportarsi ai simboli del passato, ma investe l'Occidente come insieme di valori[22].

Rispetto al posizionamento anti-identitario/storicista, i testi che adottano uno sguardo apocalittico introducono dunque un elemento ulteriore: l'idea che la CC produca, o miri a produrre, un vero e proprio processo all'Occidente e alla sua identità. Si tratterebbe di un attacco complessivo ai valori occidentali, rispetto al quale si rende necessario un atteggia-

[21] Si vedano a questo proposito i volumi: Rampini, *Suicidio occidentale*, cit.; Id., *Grazie Occidente! Tutto il bene che abbiamo fatto*, Mondadori, Milano 2024.

[22] Prosperi, *Cambiare la storia*, cit..

mento difensivo. Questa lettura, pur essendo minoritaria nella storiografia, risulta invece largamente diffusa nel discorso giornalistico e contribuisce in modo significativo a strutturare la percezione pubblica del fenomeno.

I volumi che si pongono in opposizione al fenomeno della CC – siano essi di orientamento storicista, anti-identitario o apocalittico – condividono dunque tre tratti fondamentali. In primo luogo, tendono a considerare la CC come un fenomeno autoevidente, raramente sottoposto a definizione o verifica empirica. In secondo luogo, presuppongono una sostanziale continuità tra contesto statunitense e contesto italiano, trasferendo nel secondo categorie e dinamiche elaborate nel primo. Infine, assumono la difesa della storia come pratica metodologica – e, più raramente, come strumento di costruzione identitaria dell'Occidente – quale nucleo centrale della loro argomentazione. È proprio su quest'ultimo punto che appare ora più necessario concentrare la nostra attenzione.

Tempi degenerati: presentismo e CC

La letteratura che si oppone alla CC non punta dunque a fornire un'analisi e una descrizione circostanziata di fatti eterogenei – siano essi atti di iconoclastia, richieste di revisione della toponomastica o di programmi di insegnamento. Piuttosto, tende a sorvolare sulle differenze peculiari fra questi fatti e ad attribuire loro un unico significato generale: essi esprimono la volontà di cancellare la storia e, pertanto, possono essere ricompresi sotto un'unica etichetta denominata CC. Il sintagma CC finisce così per apparire come un'invenzione, non perché si riferisce a fatti inventati – non sempre, quantomeno –, ma perché sovrascrive questi fatti rivestendoli di un significato che risponde agli allarmi e ai timori di chi brandisce l'accusa di cancellazione del passato più che alle intenzioni dei presunti cancellatori. In altre parole, siamo di fronte a un dispositivo che costruisce questi fatti come sintomi di una patologia ritenuta caratteristica del nostro presente, vale a dire un processo di presentificazione dei tempi storici – il già evocato presentismo – che minaccia l'autorità epistemica della storia su un terreno tradizionalmente considerato di sua esclusiva competenza.

È questa una posizione che accomuna i diversi filoni critici della letteratura italiana sulla CC, ma assume una connotazione peculiare all'interno dell'indirizzo che abbiamo definito storicista. Per uno dei più autorevoli interpreti, Francesco Benigno, la CC «finisce per pretendere di dettare le norme non solo della fruizione del passato ma anche della sua concezione e pensabilità, urtando necessariamente i risultati del sapere storico»[23]. La CC si manifesterebbe, così, come una forma di «populismo storiografico», che fonda la validità del sapere storico non sull'adesione alle norme del mestiere di storico ma sulla «*positionality*», vale a dire sulla posizione che chi interpreta il passato occupa sulla linea

[23] Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, cit., p. 152.

della classe, del colore e del genere[24]. Il risultato sarebbe la negazione di alcuni capisaldi della concezione storicista della storia, in quanto la CC fornirebbe una rappresentazione del passato moralistica, identitaria e irrispettosa di un ordine sequenziale del tempo contravvenendo sia alla distinzione, fissata classicamente da Marc Bloch, tra giudizio e comprensione, sia al divieto di commettere quello che Lucien Febvre considerava «il peccato dei peccati, il peccato irremissibile tra tutti», vale a dire l'anacronismo[25]. In tal senso, la CC «rischia di proporsi come un universo culturale incentrato sulla *cancel history*, un'abiura dello storicismo»[26].

In altri termini, l'allarme storicista non ha a che fare con l'attacco a figure più o meno emblematiche della «civiltà» italiana, europea o anche occidentale, tratto invece caratteristico del posizionamento apocalittico, ma con lo specifico rapporto che la CC stabilisce con il passato e le norme che lo regolano. Un rapporto che non si presenta sotto forma di un «dialogo» tra epoche distinte e differenti – come, in ossequio alla regola storicista, suggerisce Maurizio Bettini – ma come una contaminazione e accavallamento tra i tempi storici che fa affidamento alle categorie e al lessico attualizzante della memoria più che allo sguardo prospettico della storia[27]. In tal senso, la CC come dispositivo narrativo rappresenta il passato come un campo di battaglia tra una storia in crisi e una memoria galvanizzata dallo straordinario successo che, ad ogni livello, ha conseguito negli ultimi decenni. Nelle parole di Marcello Flores, si tratta – ed è questa la *pars construens* del dispositivo narrativo CC – di ristabilire la «supremazia della storia nel discorso pubblico rispetto alla memoria e all'eccesso di relativismo e soggettivismo di cui ha favorito la diffusione»[28]. D'altra parte, argomenta Flores, «la prevalenza della memoria sulla storia [...] ha fatto perdere di vista in modo crescente il ruolo del contesto storico, producendo una spinta all'attualizzazione o – come si è detto con un brutto termine – al "presentismo" che ha avuto effetti dirompenti»[29].

In tale quadro, prolifererebbero «storie fai da te» che attingono al repertorio delle identità e della memoria, invece che agli strumenti della storiografia, per costruire un passato artefatto, privo di una propria consistenza e di un profilo autonomo e, in definitiva, immerso nel presente e nelle sue guerre culturali e identitarie[30]. Si tratta, in altri termini, del dilagare di una «storia memoriale» che, alla comprensione come strategia adottata dalla storiografia per ricostruire la complessa trama di eventi che connette il passato al presente, sostituisce l'immedesimazione e l'identificazione in un «trauma originario» che continua a rilasciare i suoi effetti sull'oggi[31]. Genocidi, deportazioni, riduzioni in

[24] Ivi, pp. 153-154.

[25] M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1969, pp. 123-127; L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Einaudi, Torino 1978, p. 7.

[26] Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, cit., p. 152.

[27] Cfr. Bettini, *Chi ha paura dei greci e dei romani?*, cit.

[28] M. Flores, *La* cancel culture *e il senso della storia*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 13, 2023, n. 25, pp. 98-99. Cfr. sul punto Id., *Cattiva memoria*, cit.

[29] Flores, *La* cancel culture *e il senso della storia*, cit., p. 99.

[30] Ivi, p. 72.

[31] Ivi, pp. 65-73.

schiavitù o conquiste coloniali conferirebbero così alla testimonianza memoriale della «vittima» e ai suoi eredi un'autorità epistemica indiscutibile sulla ricostruzione di quel determinato passato traumatico che, nota Flores, non viene più letto attraverso lenti storiche capaci di tenerlo a debita distanza, ma con le categorie morali del male assoluto che, come uno spettro, si installa nel presente dei viventi senza poter essere mai ricacciato indietro[32]. La storia memoriale, osserva sulla stessa linea interpretativa Benigno, altera infatti la normale scansione dei tempi storici, gettando un «ponte diretto e vertiginoso» tra il passato e il presente perché mal tollera le mediazioni temporali[33]. In questo più ampio processo di memorializzazione del passato di matrice presentista si inquadrerebbe la CC, o almeno così sostengono i suoi critici di indirizzo storicista, che in tale memorializzazione individuano il sintomo più evidente della crisi epistemica della storia e della sua sempre più traballante egemonia sul passato.

La critica storicista sottolinea infatti che la CC non è un fenomeno circoscritto o estemporaneo, ma il sottoprodotto di un «tempo senza storia», vale a dire di un regime di storicità presentista in cui la temporalità è schiacciata su un «presente perpetuo», che fagocita tutti i tempi storici[34]. Nell'età del presentismo si sfalderebbe, in altri termini, quella trama lineare e concatenata di eventi che dal passato si dipana fino al presente e si proietta verso il futuro che, nel suo complesso, ha costituito per lungo tempo l'oggetto proprio della disciplina storica[35]. Uno sfaldamento senz'altro propiziato dai processi di decostruzione legati all'universo postmodernista e al *linguistic turn*, i quali avevano già messo radicalmente in discussione la presunta oggettività di tale trama, instillando il dubbio che si trattasse non dell'oggetto della storia ma di un suo prodotto dall'incerta validità epistemica[36]. Il rischio paventato dalla critica storicista è che nell'età del presentismo non siano solo le ambizioni epistemiche della storia a essere messe in dubbio, ma le sue stesse condizioni di praticabilità: risucchiato nell'eternità del presente, il passato può ancora essere trasposto in termini narrativi, può perfino essere oggetto di prodotti culturali di successo destinati all'intrattenimento, ma cessa di essere un terreno di indagine valido per «leggere il mondo [e] spiegarlo»[37].

In altre parole, mentre il presentismo postula un presente eterno che nega al passato uno statuto autonomo, lo storicismo gli riconosce, da un lato, un'individualità e una specificità riconoscibile in una gamma di «valori propri non direttamente applicabili ad

[32] Cfr. Flores, *Cattiva memoria*, cit.; M. Hirsch, *The Generation of Postmemory*, Columbia UP, New York 2012; A. Wieviorka, *L'era del testimone*, Cortina, Milano 1999.

[33] Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, cit., p. 13.

[34] Prosperi, *Un tempo senza storia*, cit.; Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, cit., p. 65.

[35] Sul presentismo come regime di storicità cfr. più in generale F. Hartog, *Regimi di storici: presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo 2007.

[36] Sul processo di decostruzione della "verità" storica cfr. M. Hewitson, *History and Causality*, Palgrave, Londra 2015, pp. 27-45; l'avvio del cosiddetto *linguistic turn* nella storiografia contemporanea è di norma associato all'uscita dell'opera di H. White, *Metahistory. Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimora 1973. Per una lettura critica dell'opera di White e un possibile recupero della verità storica, cfr. J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob, *Telling the Truth about History*, Norton, New York 1994.

[37] Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, cit., p. 7.

altre epoche»[38] e, dall'altro, lo ricomprende in uno schema logico generale che lo connette al presente[39]. Che il tempo dello storicismo sia necessariamente più "storico" è tuttavia oggetto di discussione, se consideriamo che Walter Benjamin lo chiamava un tempo «omogeneo e vuoto»[40]. Un tempo, cioè, in cui i fatti, per diventare «storici» e non finire nel materiale di scarto della storia, devono essere collocati secondo una logica coerente e sequenziale e, se non di un *telos*, quantomeno di un senso, di una direzione di sviluppo «indipendente» dai fatti stessi[41]. È tale direzione ciò che veramente conta nella storia storicista, in quanto stabilisce una successione temporale che seleziona e piega i fatti a un significato storico preordinato, mentre scarta ogni possibile compresenza e interrelazione tra tempi storici distinti. In altri termini, nella lettura storicista non sono ammessi accavallamenti temporali, sia che si presentino sotto forma della sopravvivenza di forme passate di dominio e oppressione – la sopravvivenza del dominio coloniale nel razzismo contemporaneo – sia che si manifestino come rotture della regolarità del tempo storico e aperture cariche di mutamento che precorrono insubordinazioni e rivolgimenti successivi – forme di contestazione dell'ordine coloniale, razziale e patriarcale che anticipano la nascita dei moderni movimenti anticoloniali, antirazzisti e femministi[42]. Il risultato è la rimozione di temporalità altre rispetto all'unico tempo – lineare, omogeneo e vuoto – previsto dallo storicismo. Come ha osservato Dipesh Chakrabarty, per lo storicismo «l'esistenza dell'umanità si svolge all'interno di un tempo storico unico e secolare in cui sono ricompresi tutti gli altri tempi»[43].

La critica storicista della CC riafferma dunque i principi classici del metodo storico contro quelle che vengono considerate le degenerazioni del presentismo, in un'età che sembra dichiaratamente pretendere di fare a meno della storia[44]. In altre parole, la battaglia storicista contro la CC si configura come una reazione al regime di storicità presentista, contrastandone la temporalità "degenerata" e presentandosi come l'ultimo baluardo

[38] I. Hacking, *Two Kinds of 'New Historicism' for Philosophers*, in R. Cohen, M.S. Roth, (eds.), *History and… Historians Within the Human Sciences*, University of Virginia Press, Charlottesville 1995, p. 295.

[39] Sul rapporto tra individualità e generalità come carattere proprio della storia storicista cfr. P. Veyne, *Come si scrive la storia: saggio di epistemologia*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 102 ss. Emblematica, in questo senso, è la posizione di uno dei fondatori dello storicismo, W. Dilthey, *La costruzione del mondo storico nelle scienze*, in Id., *Scritti filosofici, 1905-1911*, Utet, Torino 2004, pp. 227 e ss.

[40] W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id. *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, p. 83; cfr. sul punto D. Gentili, *Il tempo della storia. Le Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 178 e ss.

[41] D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Milano 2004, p. 106.

[42] Cfr. G. Ruocco, *Muovere, rimuovere: gli usi "difficili" del passato (coloniale e razzista) tra storia e memoria*, in «Scienza & Politica», 35, 2023, n. 68, pp. 161-176; sul punto mi permetto di rimandare a M. Cento, *"Passare a contrappelo la storia": note sul mestiere di storico al tempo della cancel culture*, in «Paradoxa», 2022, n. 2, pp. 79-93.

[43] Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit., p. 33. Più in generale, sui contenuti e i limiti dello storicismo, cfr. Ivi, pp. 146-153. Per una critica dello storicismo che contrappone una concezione della storia come sistema che prevede la coesistenza tra tempi storici – tanto nelle forme dell'anacronismo, del passato che non passa, quanto dell'anticipazione, dei frammenti di futuro già contenuti nel presente – cfr. C. Luporini, *La concezione della storia in Marx*, in *Libertà e strutture. Scritti su Marx (1964-1984)*, Edizioni della Normale, Pisa 2022, pp. 179 e ss.; M. Ricciardi, *Sulla difficoltà di fare la storia del presente*, in L. Basso et alii, *Teoria e politica della storia in Marx*, Meltemi, Milano 2024, pp. 35-56.

[44] Prosperi, *Un tempo senza storia*, cit.

«in difesa della storia»[45]. O, almeno, di una storia ancora intesa come «rito di sepoltura» del passato: un rito necessario a tenere il passato a debita distanza dal presente, senza tuttavia poterlo mai abbandonare del tutto[46]. L'«operazione storica», recita il canone storicista, rievoca infatti il passato per spiegare il presente, non per lasciarsi asservire ad esso.

Anacronismo e CC: "comprendere" Montanelli o interpellare Destà?

La critica storicista raffigura i fenomeni che riconduce alla categoria di CC come gesti presentisti e dunque antistorici, accusandoli di generare un cortocircuito tra passato e presente che ne fa saltare la regolare scansione e sequenza. Secondo questa lettura, l'ingiustizia commessa nel passato, che la cultura della cancellazione denuncia oggi, non verrebbe interpretata all'interno di un processo storico che, da un lato, non può essere sottoposto a giudizi etico-politici, dall'altro, ha superato le contraddizioni che ha incontrato sul suo cammino – colonialismo, schiavitù, varie forme di oppressione patriarcale, ecc. – "comprendendole" come tappe dolorose e, tuttavia, necessarie allo sviluppo storico medesimo. Al contrario, per i movimenti che in Italia hanno contestato l'intitolazione "Amba Aradam" della stazione Porta Metronia della Metro C a Roma o che hanno imbrattato la statua di Indro Montanelli a Milano[47], l'ingiustizia del passato non può essere semplicemente seppellita, né può essere compresa dentro un movimento dialettico che, come un «corteo trionfale», fa passare «i dominatori di oggi […] sopra coloro che oggi giacciono a terra»[48]. L'ingiustizia del passato si presenta, in questo caso, come una ferita aperta che non ha mai cessato di sanguinare.

Da qui, l'accusa storicista ai movimenti della CC di adottare un approccio anacronistico al passato, che si manifesta nel giudicare la storia secondo parametri e valori del presente. All'interno della galassia storicista, l'accusa è stata espressa nella maniera più netta da Massimo L. Salvadori: «questi iconoclasti del nostro tempo pretendono di contrapporre alla storia reale la loro "storia ideale", ma, ciò facendo, danno prova di avere le menti offuscate […] da un moralismo intellettualmente infantile che rimprovera agli uomini vissuti nella loro propria storia, da essa condizionati nel pensiero e nell'azione, di non essere stati paladini di quelli che sono gli ideali e le finalità di persone impegnate nel presente»[49].

Eppure, come ha osservato Arnaldo Testi, le dispute sui monumenti non sono una novità dell'oggi. «Le vicende delle loro origini sono altrettanto dense di disaccordi», sostiene Testi, tanto più che le parole per contestare i monumenti esistevano già e attingevano

45 Salvadori, *In difesa della storia*, cit.

46 M. de Certeau, *L'operazione storica*, Argalia, Urbino 1973, p. 128.

47 V. Deplano, A. Pes, *Storia del colonialismo italiano*, Carocci, Roma 2024, p. 9-10; 176-178; A. Iuso, *Cancellare, riscrivere. Cancel culture, riscrittura della storia, difficult heritage*, in «Rivista di antropologia contemporanea», 2021, n. 2, pp. 197-212.

48 Il riferimento è alla tesi VII di Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 78.

49 Salvadori, *In difesa della storia*, cit. L'accusa di anacronismo è un topos di tutta la letteratura critica sulla CC.

a un repertorio di valori egualitari – anche posizionati sulla linea del colore e del genere – che non sono, come talvolta si ritiene, esclusivo appannaggio di un presente in tonalità *woke*. D'altra parte, nota ancora Testi, «è ironico» che chi contesta i monumenti del passato «sia accusato di voler riscrivere o cancellare la storia; i monumenti stessi sono riscrittura della storia e sua cancellazione selettiva»[50].

Non siamo dunque di fronte a «un'invenzione anacronistica del presente», conclude Testi[51]. Né è necessariamente antistorico rilevare la «solidarietà esistente tra le polemiche e passioni del passato, le sue forme, strutture, esperienze e lotte, con quelle del presente»[52]. Mettere in discussione l'ordine sequenziale dei tempi storici, la loro regolare scansione così come prescritta dai precetti dello storicismo, non implica necessariamente una svalutazione della storia né del passato, ma semmai un diverso modo di riarticolare il rapporto tra l'una e l'altro. Negare che nella storia esista un unico ordine temporale, contestare che esso, per giunta, si manifesti come un'unica successione di epoche tra cui non sono ammessi contaminazioni ed innesti, può costituire un'abiura dello storicismo, ma non necessariamente della storia[53]. La concezione della storia di chi viene accusato di praticare CC ci invita semmai a ripensare il passato come stratificazione e sovrapposizione tra tempi storici: uno spazio temporale che contiene sia frammenti di un tempo già stato che non si è ancora esaurito, sia aperture a un futuro che si manifesta, se non ancora in atto, quantomeno in potenza[54]. Il nostro obiettivo, d'altra parte, non è tanto quello di verificare se e in che misura le pratiche della CC siano o meno portatrici di anacronismo. Ciò che rileva è piuttosto il passaggio attraverso cui, accusando la CC di anacronismo e presentismo, la critica storicista si erge a difesa della storia *tout court*. Accusandola di commettere anacronismo, il peccato imperdonabile per lo storico, la critica storicista ne fa l'epitome dell'approccio antistorico intrinseco alla cultura presentista.

Rimane tuttavia da chiedersi quale sia la storia che, secondo la critica storicista, va difesa dalla furia iconoclasta dei *culture warriors* al tempo del presentismo. Per Adriano Prosperi, contro una CC che punta ad emendare e a cambiare la storia, occorre ribadire che la «freccia del tempo storico conosce solo la direzione del passato verso il futuro»[55]. Un moto unilineare che, quando non consente contaminazioni e accavallamenti tra tempi storici, rischia di coincidere con il tempo scandito dall'Europa, «soggetto sovrano di tutte le storie»[56]. Si tratta allora di maneggiare con cura l'ingiunzione a difendere la storia, facendo attenzione cioè a non ridurla alla difesa di un certo e ancora prevalente canone storico, fondato sull'unicità di un passato a matrice europea che, anche quando riconosce

50 Testi, *I fastidi della storia*, cit., p. 8.

51 Ivi, p. 9.

52 F. Jameson, *The Political Unconscious*, Routledge, Londra 1983, p. 2.

53 Cfr. sul punto N. Loraux, *Éloge de l'anachronisme en histoire*, in «Espace Temps», 2006, n. 87-88, pp. 127-139; R. Esposito, *Anacronismi*, in «Filosofia Politica», 2017, n. 1, pp. 13-24.

54 Per una concezione della storia che contiene frammenti di un futuro in potenza, vale a dire possibilità ancora inespresse che, tuttavia, prefigurano rotture e aperture rivoluzionarie nel tempo omogeneo e vuoto dello storicismo cfr. P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

55 Prosperi, *Cambiare la storia*, cit.

56 Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit., p. 45.

e valorizza i «passati subalterni», li sussume all'interno della sua logica lineare e stadiale, facendone lo specchio della sua immagine postuma e, proprio per questo, superata[57]. All'interno dell'universo della critica storicista, sono Benigno e Flores a riconoscere con più franchezza la centralità di tale nodo storiografico, il rischio di eurocentrismo che lo accompagna e, di conseguenza, «l'urgenza [nella pratica storiografica, NdA] di una maggiore consapevolezza dell'esistenza di differenze nel vivere il tempo»[58]. Tuttavia, l'accusa di anacronismo alla CC rivela i fondamenti epistemici su cui poggia la strategia di integrazione di tali differenze all'interno del troncone della storia europea.

Ben prima dell'esplodere delle *culture wars* dei nostri anni Venti, Jacques Rancière accusava Lucien Febvre di aver fondato il concetto di anacronismo su un'argomentazione non verificabile: nessuno «in una data epoca [...] può sopravanzare il proprio tempo»[59]. Il che presuppone una concezione dell'epoca come un tempo superiore, un surrogato secolare dell'eternità, «un principio di immanenza che sussume» il tempo dei fenomeni e li sottopone alla propria legge di sviluppo[60]. L'anacronismo consiste allora nel rappresentare questo tempo dei fenomeni, il tempo mondano che è l'oggetto proprio dell'indagine storica, come disgiunto dal tempo superiore – il tempo dell'epoca – in cui invece i fenomeni devono rispecchiarsi. L'anacronismo consisterebbe, in altre parole, nel collocare fenomeni, processi e movimenti fuori dalla direzione unilineare della «freccia del tempo storico», vale a dire nell'ipotizzare voci, pratiche e movimenti eterodossi rispetto a quanto la *doxa* dell'epoca prescrive.

Il timore storicista per l'anacronismo condiziona così la pratica storica, la svia dal cercare discontinuità e rotture in una data epoca, ossia non la dispone a rintracciare l'imprevisto che si riteneva impossibile e che pure esiste e anticipa movimenti di radicale sovversione dell'apparente regolarità, omogeneità e linearità della successione temporale. Il risultato è la rappresentazione di soggetti subalterni privi di un proprio tempo storico, cioè incapaci di mettere in discussione e perfino rovesciare le norme di un'epoca che li vorrebbe condannati alla subalternità e in cui, ciononostante, dovrebbero rispecchiarsi. Fare dell'anacronismo il «peccato dei peccati» della storia significa in altri termini considerare normali, in quanto specchio dell'epoca, i comportamenti sessuali di Montanelli nel Corno d'Africa, senza tuttavia interpellare Destà, quell'«animalino docile» di soli dodici anni, su cosa pensasse di quella presunta normalità[61]. Una normalità che, senza giri di parole, consisteva nell'unirsi in una convivenza coatta e a pagamento a un uomo adulto e, per giunta, arruolato nell'esercito di conquista e occupazione coloniali. Il divieto di anacronismo rischia così di diventare un pretesto per non interrogare le voci "al margine" della storia, più che un caveat metodologico per immunizzare il discorso storico da contaminazioni moralistiche.

57 Ivi, pp. 141-146.
58 Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, cit., p. 17; Flores, *La* cancel culture *e il senso della storia*, cit., pp. 99-100.
59 J. Rancière, *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'histoire*, in «L'inactuel», 1996, n. 6, p. 58.
60 Ivi, pp. 56-57.
61 Così Montanelli definisce Destà, cfr. A.M. Morone, *Montanelli, le colonie e i nostri neri*, in «il Mulino», 18 giugno 2020, <https://www.rivistailmulino.it/a/montanelli-le-colonie-e-i-nostri-neri-un-occasione-persa>.

Conclusioni

Nei testi ascrivibili ai filoni storicisti, anti-identitari e apocalittici, la CC opera come un dispositivo narrativo più che come una categoria analitica: non tanto uno strumento per comprendere il presente, quanto una griglia retorica attraverso cui raccontarlo. Il risultato, come abbiamo cercato di dimostrare, è che la CC viene più spesso evocata che definita, agitata come una minaccia più che sottoposta a verifica empirica. A ben vedere, la trasposizione nel contesto italiano di un sintagma nato in un *mediascape* differente finisce per eludere l'esigenza di definire con precisione un fenomeno, la CC, che in Italia non ha mai avuto davvero presa.

Il discorso dominante in questa letteratura ha così alimentato un «panico morale» basato su uno scarto crescente tra la percezione del rischio e la sua effettiva consistenza empirica. Più che descrivere un fenomeno reale, quella che abbiamo chiamato "l'invenzione della CC" attiva un meccanismo mentale ripetitivo, per cui la denuncia di un passato minacciato si trasforma in un allarme generalizzato, funzionale a irrigidire posizioni e, in ultima analisi, a delegittimare l'interrogazione critica del passato. Analizzare i meccanismi discorsivi che in Italia costituiscono il dispositivo narrativo CC ci ha permesso allora di rilevare come l'indigenizzazione di un dibattito nato oltre Atlantico serva finalità autoctone: la difesa dell'egemonia della storia come forma di rappresentazione del passato e, almeno limitatamente al filone apocalittico, come strumento di costruzione identitaria dell'Occidente.

L'invenzione della CC schiera, infatti, una certa lettura del passato per affermare posizioni difensive e di fatto reattive a fronte di fenomeni del presente che vengono percepiti come allarmanti. Che si tratti di difendere l'Occidente oppure la Storia, ciò che sfugge e che talvolta viene apertamente occultato è, tuttavia, l'istanza di decolonizzazione della memoria collettiva e del patrimonio culturale intrinseca ai movimenti della CC[62]. Un'istanza che, nel dibattito italiano, è stata colta e recepita solo dall'indirizzo che abbiamo definito solidale, che ha rifiutato di ipostatizzare la risignificazione di statue e monumenti (o ben più di rado il loro abbattimento o la loro rimozione), di farne il segno reale e indelebile di un passato immodificabile, concentrandosi invece sui conflitti memoriali e materiali da cui emergono e che continuano ad animare.

È con questa istanza che, a nostro avviso, la ricerca storica dovrebbe invece dialogare senza preconcetti, vale a dire senza delegittimarla come pratica anacronistica o, addirittura, scambiarla per una sorta di autodafé collettivo dell'Occidente[63]. Lungi dall'essere un peccato mortale per storici e storiche, la stessa anacronia potrebbe perfino rivelarsi feconda se volta a mettere in tensione distinzioni troppo rigide tra epoche storiche, a rilevarne al contrario commistioni e sovrapposizioni e a ricercare la complessità del passato nella

[62] Cfr. S. Hall, *Whose Heritage? Un-Settling the Heritage, Imagining the Post-Nation*, in S.L.T. Ashley, D. Stone, (eds.), *Whose Heritage? Challenging Race and Identity in Stuart Hall's Post-Nation Britain*, Routledge, London 2024, pp. 13-25; B. de Sousa Santos, *Decolonizzare la storia. Oltre capitalismo, colonialismo e patriarcato*, Castelvecchi, Roma 2023.

[63] La CC come espressione del senso di colpa e di «vergogna collettivo» dell'Occidente è un tema ribadito non solo nelle ricostruzioni di Rampini, ma anche in quella di Prosperi, *Cambiare la storia*, cit.

sua stratificazione temporale più che nella "comprensione" di quel determinato comportamento razzista o sessista. I conflitti che costellano la storia delle statue fatte oggetto di "cancellazione" sono in fondo la manifestazione della stratificazione del tempo storico, in quanto rivelano la lunga, articolata, genealogia di lotte contro le gerarchie razziali, sessuali e coloniali e i loro simboli, che non sono evidentemente escrescenze identitarie del presente. Genealogie che occorrerebbe ulteriormente dissodare sul piano della storia, invece che respingerle in ossequio a una scansione ordinata delle epoche storiche che non per questo, però, afferra la natura infinitamente più complessa del tempo storico.

Eppure, ad eccezione della letteratura solidale, nel panorama della storiografia italiana è prevalsa una concezione antagonistica del rapporto tra storia e CC. Non è però andata così ovunque: nel 2020, un organo di grande autorevolezza nel campo della ricerca storica come l'«American Historical Review» aveva accolto in maniera tutto sommato favorevole un prodotto della "cultura della cancellazione" come il *1619 Project*[64]. Nella critica italiana, al contrario, il ricorso ad aneddoti più o meno verificabili sulle attitudini censorie della CC, l'evocazione dell'«ostracismo»[65] e della «*damnatio memoriae*»[66], della «crociata», della «gogna»[67] e perfino dell'ideologia talebana[68] per stigmatizzare il rapporto della CC con il passato, hanno contribuito a "inventare" o, se si preferisce, costruire la CC come una delle facce, forse la più vistosa, della sfida alla storia sul suo stesso terreno di pertinenza.

64 *From the Editor's Desk: 1619 and All That*, in «American Historical Review», 2020, n. 1, pp. xv-xxi.

65 Prosperi, *Cambiare la storia*, cit.

66 È Marcello Flores a evocare un paragone con la *damnatio memoriae* di età romana, sia pure riconoscendo che in epoca classica essa costituiva una «prerogativa del potere e non, come sembra nel caso odierno, una richiesta che nasce dal basso». Id., *La cancel culture e il senso della storia*, cit., p. 91.

67 Crociata e gogna sono termini usati da Salvadori, *In difesa della storia*, cit.

68 F. Benigno si chiede se vi siano somiglianze tra la rimozione o distruzione di varie statue di Abraham Lincoln o di George Washington e la disintegrazione di quella dei Buddha di Bamiyan, compiuta dai talebani in Afghanistan nel 2001. Id., *La storia al tempo dell'oggi*, cit., p. 153.

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 33-49
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Sofia Bacchini. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

Memorie sotto assedio. Usi pubblici dell'antisemitismo nella crisi del tempo presente

Sofia Bacchini

L'urgenza di un «presente che preme»

Questo contributo nasce come riflessione tuttora *in fieri*, maturata a partire da un'urgenza politica, storica e culturale: comprendere tanto le origini quanto le forme e le funzioni contemporanee degli usi pubblici della memoria della Shoah e dell'antisemitismo, e la sua compressione all'interno di veri e propri dispositivi di disciplinamento politico e sociale.

Il saggio persegue tre obiettivi. In primo luogo, ricostruire la trasformazione della memoria della Shoah da memoria storica e conflittuale a dispositivo pubblico di legittimazione e di interdizione del discorso. In secondo luogo, mostrare come l'identificazione sempre più frequente tra antisemitismo, antisionismo e critica delle politiche israeliane operi nello spazio europeo contemporaneo come una tecnologia di regolazione del presente. In terzo luogo, collocare questa trasformazione all'interno di una crisi più ampia del rapporto tra passato, presente e futuro, nella quale il passato non viene rimosso, ma mobilitato in forma normativa.

La prima parte dell'articolo chiarisce la cornice teorica, mettendo in relazione il dibattito sulla *cancel culture*, la nozione di presentismo e gli studi sulla memoria collettiva. Le sezioni successive ricostruiscono il rapporto tra ebraicità, sionismo e Stato-nazione, e analizzano la formazione di un regime memoriale europeo della Shoah come religione civile. La sezione dedicata alle memorie multidirezionali e ai «genocidi tropicali» viene posta come possibile linea di fuga teorica da questa impasse, e si discutono infine, a partire dai casi francese e italiano, gli usi contemporanei dell'antisemitismo dopo il 7 ottobre 2023 e la guerra su Gaza

La scelta dei casi nazionali è selettiva. Germania, Francia e Italia non esauriscono il quadro europeo, ma consentono di osservare tre configurazioni diverse: la memoria del-

la Shoah come *Staatsräson* e cultura pubblica della responsabilità; il conflitto francese tra memoria repubblicana, leggi memoriali e passato coloniale; l'istituzionalizzazione italiana del Giorno della Memoria e il suo intreccio con le retoriche dell'antifascismo e della Resistenza. L'inclusione del caso israeliano serve a mostrare come molte categorie impiegate nel dibattito europeo siano state prodotte, riformulate o rese politicamente efficaci nel rapporto con lo Stato di Israele. Resta sullo sfondo, senza essere tematizzato analiticamente, il caso statunitense, che costituisce un altro polo decisivo di produzione globale della memoria della Shoah[1].

In questo senso, il contributo dialoga con una letteratura ormai ampia sulla memoria della Shoah, sulla sua universalizzazione e sulle sue tensioni con le memorie palestinesi e coloniali. Rispetto a questi lavori, l'articolo propone di leggere l'uso pubblico dell'antisemitismo come un dispositivo presentista: non soltanto come effetto della sacralizzazione della Shoah, ma come meccanismo capace di disciplinare il campo del dicibile in Europa, soprattutto quando la memoria del genocidio viene chiamata a legittimare politiche statali, gerarchie morali e limitazioni della critica.

Queste pratiche, e le retoriche che le accompagnano, nella mia analisi rimandano anche alla «crisi del tempo» descritta da François Hartog, e alla sua riflessione sui regimi di storicità, in particolare sulla categoria di «presentismo»[2]. Secondo Hartog, abbiamo progressivamente abbandonato il regime moderno fondato sull'idea di progresso – in cui il futuro costituiva l'orizzonte di senso del presente – e siamo entrati in una configurazione in cui il futuro è percepito soprattutto come minaccia (ecologica, geopolitica, demografica), mentre il passato ha cessato di offrire un orientamento condiviso. A dominare è un presente ipertrofico, autoreferenziale, che tende a guardare solo a sé stesso. Il tempo si comprime: il passato non è più distanza critica, il futuro non è più promessa, il presente diventa l'unico orizzonte disponibile.

In questo quadro, anche il dibattito sulla cosiddetta *cancel culture* può essere letto come un terreno privilegiato di osservazione degli usi presentisti e sanzionatori del passato. Più che un fenomeno unitario e coerente, la *cancel culture* funziona spesso come una categoria polemica, impiegata per delegittimare pratiche di interrogazione critica della storia quando esse mettono in discussione narrazioni consolidate del passato.

La sacralizzazione del genocidio ebraico e la sua trasformazione in imperativo morale e giuridico producono infatti un effetto analogo a quello denunciato nel dibattito sulla *cancel culture*: non la rimozione del passato, ma la sua cristallizzazione normativa. In nome della difesa della memoria, alcune forme di critica storica, di analogia, di comparazione o di rilettura genealogica vengono delegittimate come moralmente inaccettabili, quando non direttamente sanzionate come antisemitismo.

[1] Cfr. J. Renton, *Holocaust Memory and the Universal Sovereignty of the Liberal Democratic State*, in «Journal of Genocide Research», 2025, pp. 1-23; G. Wermenbol, *A Tale of Two Narratives. The Holocaust, the Nakba, and the Israeli-Palestinian Battle of Memories*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.

[2] F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris 2014.

All'interno di questo clima si colloca anche l'uso pubblico contemporaneo dell'antisemitismo in Europa. Anche qui non si tratta soltanto – o non più soltanto – di contrastare una forma storica di odio razziale, che rimane reale e grave, ma di analizzare un dispositivo che opera sempre più come strumento presentista: l'antisemitismo è invocato non tanto per comprendere il passato o per costruire una grammatica politica del futuro, quanto per regolare, delimitare e disciplinare il presente.

L'intensificarsi, negli ultimi anni, di misure sanzionatorie, campagne mediatiche e dispositivi giuridici rivolti contro attivisti, accademici e organizzazioni critiche verso le politiche israeliane evidenzia un elemento costante: la costruzione di una memoria selettiva e sacralizzata del genocidio ebraico, utilizzata per ridefinire i confini del dicibile e dell'indicibile nello spazio pubblico, operazione che trae le sue origini dal dibattito europeo dei primi anni Duemila sulle cosiddette "leggi memoriali"[3].

La definizione di antisemitismo e la sua trasformazione in obbligo giuridico, in particolare a seguito dei movimenti di protesta generati dall'attacco israeliano su Gaza iniziato nell'ottobre 2023, rischiano di essere sempre più spesso impiegate come arma politica, progressivamente sganciate dalla sua genealogia storica, per colpire voci critiche verso il governo di Israele o l'ideologia sionista. Come ha messo in luce Enzo Traverso, la memoria della Shoah ha conosciuto, negli ultimi decenni, un processo di istituzionalizzazione che ne ha mutato profondamente il significato politico: da memoria conflittuale, legata a una storia europea della violenza, si è trasformata in memoria rituale, sacralizzata, spesso depoliticizzata, una «religione civile»[4].

Ebraicità, sionismo, Stato-nazione

Per comprendere la torsione contemporanea dell'uso pubblico dell'antisemitismo è necessario situare storicamente il rapporto tra ebraicità e sionismo alla luce della creazione dello Stato di Israele.

L'interpretazione proposta da Enzo Traverso in *La fine della modernità ebraica* costituisce un punto di partenza importante: con «modernità ebraica» (1750-1950) l'autore definisce una fase in cui gli ebrei entrarono nello spazio politico europeo, sia attraverso i nuovi strumenti della cittadinanza sia come soggetti culturalmente emancipati, produttori di voci critiche e dissonanti. La loro condizione intimamente diasporica – che Hannah Arendt definì con la categoria dell'«ebreo pariah»[5] – non generava tanto, o solo, marginalità sociale, ma anche risorsa critica: una collocazione eccentrica rispetto allo Stato-nazione, che consentiva di coglierne le contraddizioni, i limiti e le violenze. L'«ebreo pa-

[3] A. Brazzoduro, *Una storia di Stato? Leggi memoriali, religione civile, conflitto,* in «Studi Storici», XLVII, 2006, n. 2, pp. 405-422.

[4] E. Traverso, *La fine della modernità ebraica. Dalla critica al potere*, Feltrinelli, Milano 2024 [2013].

[5] H. Arendt, *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, in «Jewish Social Studies», VI, 1944, n. 2, pp. 99-122.

riah» descrive questa condizione liminare che, proprio perché non pienamente integrata nell'ordine nazionale, ha generato alcune delle tradizioni più radicalmente critiche della modernità europea incarnata nello Stato, dal cosmopolitismo ebraico all'internazionalismo socialista[6].

Il sionismo nacque precisamente come tentativo di risolvere questa liminarità trasformandola in sovranità territoriale. Lo scandalo e il panico categoriale generati dalla figura dell'"ebreo errante" che avevano nutrito l'antisemitismo per secoli[7] – in cui la pietra di questo scandalo era rappresentata proprio dalla condizione di mobilità perpetua associata agli ebrei – furono parzialmente riassorbiti nella palingenesi nazionale del popolo ebraico. Questa trasformazione non fu affatto neutra: comportò la costruzione di un'identità ebraica statale, fondata su elementi etnici e territoriali, che ha marginalizzato le tradizioni diasporiche, universaliste e non stataliste dell'ebraismo moderno. L'ebraismo come esperienza transnazionale, policentrica, priva di sovranità territoriale – che per secoli aveva rappresentato la forma storica prevalente dell'ebraicità – fu subordinato al progetto statale sionista.

Il processo a Eichmann del 1961 rappresentò in questo senso il momento in cui la memoria della Shoah – finalmente "liberata" dalle testimonianze dei sopravvissuti – diventò un tassello imprescindibile per l'edificazione del giovane stato ebraico.

> Dopo aver dato prova della capacità di rendere giustizia in nome del popolo ebraico – scrive Traverso –, Israele non ha più bisogno di occultare la Shoah. Può, al contrario, promuoverne il ricordo, trasformando la sua politica in azione riparatrice[8].

È proprio su questa specifica articolazione del rapporto tra il processo Eichmann e la costruzione di una nuova narrativa di Stato del genocidio ebraico che si consumò anche la rottura tra Gershom Scholem, filosofo ed ebraista nato a Berlino e trasferitosi in Palestina negli anni venti, e Hannah Arendt. Nel loro carteggio, il primo concepiva il processo a Eichmann come «il processo dell'antisemitismo intentato dal sionismo», mentre la seconda vedeva nella Shoah un crimine contro tutta l'umanità, in questo caso incarnata dagli ebrei, per cui avrebbe auspicato una sede internazionale per il processo[9].

Nella narrativa nazionalista israeliana, in questo caso incarnata da Scholem, lo Stato si era appropriato di qualcosa percepito come proprio, rivendicando il legittimo diritto di definirne i contenuti, le forme e i suoi usi. Eichmann rappresentava dunque una tappa del processo di costruzione di un discorso per cui la Shoah e le sue memorie diventavano patrimonio esclusivo delle persone ebree, che a loro volta erano universalmente rappresentate dallo Stato di Israele.

Questo paradigma statale venne radicalmente rovesciato da Daniel Boyarin nei suoi lavori di rilettura dell'ebraismo rabbinico e dell'identità diasporica, che ripercorrevano una

6 Traverso, *La fine della modernità ebraica*, cit., pp. 43-44.

7 C. Dell'Aversano, *Attraversare la società: ebrei "erranti" e panico categoriale*, in F. Franceschini, S. Grazzini (a cura di), *L'Ebreo errante. Nuove prospettive su un mito europeo,* Edizioni Storia e Letteratura, Roma 2023, pp. 185-201.

8 Traverso, *La fine della modernità ebraica*, cit., p. 134.

9 Ivi, pp. 94-96; H. Arendt, G. Scholem, *Due lettere sulla banalità del male*, nottetempo, Milano 2007.

storia della diaspora non come una condizione di mancanza ma come una forma politica positiva[10]. Secondo l'autore, l'ebraismo storico si era fondato su un'identità non territoriale e una produzione culturale decentrata, all'interno di strutture comunitarie policentriche in assenza di una sovranità statale, sostituita da una legge che fungeva da principio di coesione. In questa prospettiva, il progetto sionista nazionale rappresentava un'interruzione, e non una prosecuzione, della lunga tradizione diasporica vissuta per secoli «oltre lo Stato». La diaspora, e l'identità diasporica, diventavano così per Boyarin una critica vivente alle pretese omogeneizzanti dello Stato-nazione moderno e offrivano un'alternativa concettuale all'identificazione obbligata tra ebraicità e Israele.

Relativamente al rapporto tra identità etnica e costruzione statale, Ella Shohat sposta invece il fuoco su un altro terreno: le gerarchie interne all'ebraicità israeliana, riprodottesi nello Stato. Figlia di ebrei iracheni, Shohat analizza la dimensione coloniale interna al sionismo, mostrando come il progetto nazionale ebraico abbia prodotto una gerarchia razzializzata anche all'interno della stessa comunità ebraica. Da un lato gli ashkenaziti, associati alla modernità e alla civiltà occidentale, dall'altro i mizrahim, ricondotti all'arabicità, e quindi all'arretratezza e alla subalternità[11]. Il suo contributo è decisivo: in primis, perché decostruisce l'identificazione lineare tra ebraicità e Israele, mostrando che lo stato israeliano non ha rappresentato né rappresenta in modo egualitario tutte le componenti dell'ebraismo; in secondo luogo, perché mina dall'interno la narrazione pacificata dell'immigrazione ebraica in Palestina come di una "diaspora che torna a casa". Per molti ebrei arabi, infatti, l'arrivo in Israele è stato accompagnato da violenze simboliche e materiali – la negazione dell'arabicità ebraica, l'imposizione del paradigma nazionalista europeo, lo sfruttamento come forza-lavoro[12]. Una condizione di marginalizzazione interna allo Stato di Israele che, in alcuni casi, ha portato la comunità sefardita a costruire forme di conflittualità politica anche radicale e a cercare alleanze con la popolazione palestinese[13].

L'assegnazione da parte dello Stato di criteri di cittadinanza in base all'appartenenza etnica è una delle funzioni del potere statale «etnocratico», così come definito da Oren Yiftachel. Un'etnocrazia, pur mantenendo istituzioni democratiche formali, è strutturalmente orientata a privilegiare un gruppo etnico dominante nella distribuzione di diritti, risorse, opportunità e controllo territoriale[14]. Nell'analisi di Yiftachel, Israele occupa una posizione paradigmatica: un sistema che combina partecipazione elettorale, pluralismo partitico e diritti civili con una gerarchia etnonazionale che colloca i cittadini ebrei al vertice – ma riproducendo anche al loro interno un'ulteriore gerarchia dominata dagli

[10] D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley 1997; Id., *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.

[11] E. Shohat, *Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims*, in «Social Text», 1988, n. 19-20, pp. 1-35. Per un approfondimento su altre critiche al sionismo "dall'interno" vedi R. Greenstein, *Zionism and its Discontents. A Century of Radical Dissent in Israel/Palestine*, Pluto Press, London 2014.

[12] Shohat, *Sephardim in Israel*, cit., pp. 19-20.

[13] Ivi, pp. 29-32; A. E. Shalev, *Israel's Black Panthers: The Radicals Who Punctured a Nation's Founding Myth*, University of California Press, Berkeley 2024.

[14] O. Yiftachel, *Ethnocracy. Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006.

ashkenaziti –, mentre colloca cittadini palestinesi, rifugiati e popolazione sotto occupazione in una condizione strutturale di disuguaglianza. L'apparato statuale funziona dunque come strumento di consolidamento di un progetto nazionale etnico, attraverso politiche di controllo della terra, della popolazione e dello spazio politico, coerente con la natura del colonialismo di insediamento sionista[15].

In *Parting Ways*, Judith Butler rielabora infine questi temi all'interno di un paradigma etico e politico[16]. Attraverso figure come Hannah Arendt, Emanuel Lévinas, Walter Benjamin, Butler ricostruisce una genealogia ebraica della critica radicale del nazionalismo etnico e della violenza statale, difendendo la legittimità dell'antisionismo come espressione interna alla storia culturale ebraica, e non come una sua deviazione o tradimento. È significativo che proprio Butler venga spesso attaccata e simbolicamente espulsa dalla "comunità ebraica" proprio in virtù di questa sua ebraicità etica, diasporica, critica, incompatibile con la forma Stato-nazione etnica[17].

L'identificazione tra ebraicità e Stato di Israele appare, alla luce di queste genealogie, come un'operazione storicamente e politicamente costruita. Le sue conseguenze interne sono duplici. Da un lato, l'esclusione degli ebrei antisionisti, rappresentati come "non autentici", "traditori" o "ebrei che odiano sé stessi"[18]; dall'altro, l'assorbimento dell'ebraicità nello Stato, con la subordinazione della religione, delle culture e delle memorie al principio politico-mediatico della sovranità israeliana. Un'identità nazionale generata dunque a partire da una selezione etnico-religiosa, e uno Stato garante della protezione di una comunità che si auto-percepisce come in perenne stato di assedio[19].

Guardando al processo storico e identitario della costruzione dello Stato israeliano, e alla sua legittimazione attraverso la sussunzione e statalizzazione della memoria della Shoah e di un certo ebraismo, è possibile osservare uno dei grandi paradossi che si producono nel presente: mentre la persistente urgenza della questione palestinese costringe l'immaginazione politica a pensare soluzioni binazionali, non etniche, post statali, Israele necessita di mobilitare e reificare il paradigma dello Stato-nazione per continuare a legittimare la propria esistenza[20].

[15] Per i riferimenti fondamentali su Israele come colonialismo di insediamento si veda L. Veracini, *Israel and Settler Society*, Pluto Press, London 2006; P. Wolfe, *Settler colonialism and the elimination of the native*, in «Journal of Genocide Research», vol. 8, 2006, n. 4, pp. 387-409.

[16] J. Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York 2012.

[17] P. Sehgal, *Who's Afraid of Judith Butler?,* in «The New Yorker», 29 aprile 2024.

[18] A. Lerman, *Whatever Happened to Antisemitism? Redefinition and the Myth of the 'Collective Jew'*, Pluto Press, London 2022.

[19] Sulla percezione dell'"assedio" e l'identità israeliana vedi A. Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World*, Penguin, London 2014 [2000]. Sul rapporto tra sicurezza, tecnologia e sovranità vedi W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York 2010.

[20] Sulla possibile transizione democratica post-statale di Israele vedi il recente contributo di uno dei più autorevoli storici israeliani, I. Pappe, *La fine di Israele. Il collasso del sionismo e la pace possibile in Palestina*, Fazi editore, Roma 2025. Per il contributo di alcune personalità della comunità ebraica italiana al dibattito sul rapporto tra nazionalismo israeliano, sionismo e colonialismo vedi B. Montesano (a cura di), *Israele/Palestina. Oltre i nazionalismi*, Edizioni e/o, Roma 2024; si veda anche il lavoro di Anna Foa vincitore del Premio Strega per la saggistica nel 2025, *Il suicidio di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2024.

Il regime memoriale della Shoah come religione civile europea

Nel campo degli studi sulla memoria, Astrid Erll, a partire da un approccio transculturale e connesso al concetto di mobilità, parla di «memoria viaggiante» per sottolinearne il continuo movimento attraverso media, contesti nazionali e transnazionali, immagini, analogie, riferimenti politici e culturali[21]. In questo senso, anche la memoria del genocidio ebraico possiede questa intrinseca qualità viaggiante, la possibilità di muoversi in un contesto globale, una «memoria cosmopolita» come la definiscono Daniel Levy e Natan Sznaider[22]. La quale, sottolineano gli autori, è stata progressivamente trasformata in un «imperativo universale», e in un dispositivo morale[23].

Sia nell'accezione fornitagli dalla narrativa nazionalista israeliana sia in quella di imperativo universale, la memoria della Shoah non solo non può essere messa in discussione, ma diventa norma. Tornando ai regimi di storicità, si potrebbe dire con Andreas Huyssen che «il passato immaginato viene risucchiato nel presente senza tempo»[24]. Una torsione che si produce anche sul piano giuridico e istituzionale israeliano. Per esempio, nella Legge del ritorno del 1950, che garantisce a tutti gli ebrei del mondo il diritto di emigrare in Israele, o nella Legge fondamentale del 2018, che definisce Israele come «Stato-nazione del popolo ebraico»: in entrambi questi dispositivi, la memoria storica della persecuzione diventa principio costitutivo della cittadinanza e della sovranità.

La crisi contemporanea del regime di storicità, come definita da Hartog, attraversa in modo particolarmente evidente anche il campo della memoria pubblica della Shoah nel contesto europeo. Nel corso del secondo dopoguerra, il genocidio ebraico è divenuto un riferimento centrale dell'autorappresentazione europea e occidentale: non solo come evento storico, ma come simbolo morale, fondamento identitario e dispositivo normativo (il «mai più»).

Come ricorda Anna Foa, in Italia gli ebrei sopravvissuti ai campi di concentramento cominciarono a rompere il silenzio verso la metà degli anni cinquanta, raccontando ciò che nel primo dopoguerra era percepito ancora come indicibile e traumatico per la paura di non essere creduti, e inaugurando la cosiddetta «era del testimone» descritta da Annette Wieviorka[25]. Dapprima da una posizione minoritaria e poi con vigore verso la fine del secolo, la memoria del genocidio ebraico cominciò a circolare pubblicamente in Italia e in Europa attraverso la letteratura, il cinema, i racconti diretti, i monumenti e i memoriali. Producendo effetti diversi a seconda dei vari contesti ma anche una comune tendenza

[21] A. Errl, *Travelling Memory*, in «Parallax», vol. 17, 2011, n. 4, pp. 4-18.

[22] D. Levyand, N. Sznaider *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Temple University Press, Philadelphia 2006.

[23] Ivi, p. 132.

[24] A. Huyssen, *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford University Press, Stanford 2003, p. 10.

[25] A. Foa, *Gli ebrei in Italia. I primi 2000 anni*, Laterza, Roma-Bari 2022, pp. 244-247; A. Wieviorka, *L'era del testimone*, Raffaello Cortina editore, Milano 1999.

nel percepire la Shoah come una «rottura incolmabile della continuità storica della nostra epoca e il richiamo alla sua memoria il mito fondativo della storia europea recente»[26].

A partire dalla seconda metà degli anni Settanta, Traverso colloca la trasformazione della memoria della Shoah in una «religione civile dell'Occidente»: una memoria istituzionalizzata, canonizzata, ritualizzata[27]. La stessa fase che Hartog vede come progressivamente saturata dalla ricerca di memoria e dalla patrimonializzazione, in cui le cerimonie pubbliche non producono necessariamente nuove domande sul passato, o nuove prospettive per il futuro, ma alimentano spesso delle vuote sopravvivenze, «come conchiglie sulla riva quando il mare si ritira dalla memoria vivente»[28]. Dogma di questa religione civile è, per Traverso, l'unicità del massacro delle persone ebree, che ne postula il carattere metafisico e trascendente. «Evento irrappresentabile e impensabile, la Shoah si trasforma così in un oggetto di culto e commemorazione, capace di suscitare emozioni intense ma sottratto alla comprensione e all'analisi critica»[29].

La dimensione normativa di questo regime memoriale emerge anche nelle formule istituzionali con cui la commemorazione viene codificata. La legge italiana che istituisce il Giorno della Memoria, per esempio, afferma che la Repubblica riconosce il 27 gennaio «al fine di ricordare la Shoah», le leggi razziali, la persecuzione italiana dei cittadini ebrei e le diverse forme di deportazione e opposizione al progetto di sterminio. Analogamente, la risoluzione del Parlamento europeo del 2005 sulla memoria dell'Olocausto, l'antisemitismo e il razzismo invita gli Stati membri a condannare senza riserve ogni forma di antisemitismo e a promuovere il 27 gennaio come giornata europea di memoria dell'Olocausto. Queste formulazioni mostrano come il ricordo venga tradotto in obbligo civile e pedagogico: non soltanto conservare una memoria storica, ma definire un lessico pubblico della responsabilità[30].

Nella Germania federale, già dopo la fine della seconda guerra mondiale, la memoria del genocidio e dell'antisemitismo assunse la forma della «ragion di stato» (*Staatsräson*) nel senso machiavelliano del termine sottolineato da Traverso, ovvero quale trasgressione non riconosciuta della legge in nome di un imperativo superiore di sicurezza[31]. Questa trasformazione della memoria in imperativo categorico ha prodotto, da un lato, una vera e propria cultura memoriale dello Stato tedesco (*Erinnerungskultur*), dall'altro, il sostegno allo Stato di Israele come elemento della responsabilità storica tedesca. È preferibile formulare questo passaggio come una sintesi politica, più che come una citazione letterale di Adenauer: nei primi anni cinquanta il cancelliere presentò infatti la riparazione verso gli ebrei e il sostegno a Israele come un dovere morale e politico della Repubblica Federa-

[26] Foa, *Gli ebrei in Italia*, cit., p. 244; per una riflessione critica sull'uso pubblico della memoria della Shoah in Europa: V. Pisanty, *I guardiani della memoria e il ritorno delle destre xenofobe*, Bompiani, Milano 2020.

[27] Traverso, *La fine della modernità ebraica*, cit., pp. 138 ss.

[28] Hartog, *Régimes d'historicité*, cit., p. 142.

[29] Traverso, *La fine della modernità ebraica*, cit., p. 142.

[30] Legge 20 luglio 2000, n. 211, *Istituzione del "Giorno della Memoria" in ricordo dello sterminio e delle persecuzioni del popolo ebraico e dei deportati militari e politici italiani nei campi nazisti*, art. 1; European Parliament, *Resolution on remembrance of the Holocaust, antisemitism and racism*, 27 gennaio 2005.

[31] E. Traverso, *Gaza davanti alla storia*, Laterza, Roma-Bari 2024, p. 37.

le. La progressiva ibridazione e canonizzazione di questi elementi ha condotto, anche in tempi recenti, verso esiti apparentemente paradossali. Come l'adozione di una risoluzione parlamentare sull'antisemitismo giudicata da Human Rights Watch «una minaccia ai diritti umani» o la partecipazione del partito di estrema destra Alternative für Deutschland (seconda forza politica del paese) alla conferenza di Gerusalemme sulla lotta all'antisemitismo promossa dal governo di Netanyahu, insieme alle delegazioni dei più importanti partiti dell'estrema destra europea e statunitense[32].

Anna Foa individua un ulteriore punto di svolta nell'elaborazione della memoria della Shoah con la fine delle esperienze socialiste nel 1989 e i successivi anni novanta, che videro un forte slancio nella costruzione della comunità europea. Scrive Foa:

> Non era del tutto scontato che questo processo dovesse far perno sulla memoria della Shoah. Ma essa aveva il grande vantaggio di consentire all'Europa unificata di diventare il baluardo della democrazia, la difesa contro qualsiasi riemergere dei totalitarismi, il saldo ancorarsi ai valori dell'uguaglianza, della libertà, della cittadinanza, del rigetto del razzismo, della tutela delle minoranze. I valori che l'Europa unita affermava come suoi si presentavano in diretto conflitto con quelli della guerra di Hitler, diametralmente opposti alle ideologie che avevano portato allo sterminio degli ebrei d'Europa, al razzismo, all'antisemitismo[33].

Il consolidarsi di una memoria europea della Shoah, tuttavia, si è innestato in contesti nazionali e memoriali profondamente differenti. In Germania, come visto, lo Stato si fece carico del processo di riflessione critica sul nazismo e del "superamento del passato" [*Vergangenheitsbewältigung*], mentre in Francia e in Italia il tema dello sterminio ebraico si intrecciò spesso con altre memorie "egemoni", come quelle del colonialismo e della Resistenza antifascista[34].

Inoltre, dopo l'allargamento dell'Unione europea ai paesi dell'Europa centrale e orientale, dove l'esperienza dei regimi comunisti era vissuta come elemento fondamentale del passato collettivo, il paradigma europeo della memoria si complicò ulteriormente. Si sviluppò infatti la tendenza a integrare o equiparare i crimini del nazismo e del comunismo in un quadro memoriale antitotalitario, spingendo l'Unione a nuove giornate di commemorazione e a un uso politico della storia che include queste due esperienze nei processi di costruzione identitaria dell'Europa[35].

[32] O. Cyran, *En Allemagne, la mémoire s'estompe et l'AfD donne le tempo,* in «Orient XXI», 29 settembre 2025, <https://orientxxi.info/en-allemagne-la-memoire-s-estompe-et-l-afd-donne-le-tempo> (ultima consultazione il 20 giugno 2026); B. Ward, *Germany's Muddle on Antisemitism. New Parliamentary Resolution Threatens Human Rights*, Human Rights Watch, 11 novembre 2024, <https://www.hrw.org/news/2024/11/11/germanys-muddle-antisemitism>; S. Grira, *Nétanyahou bénit le soutien à Israël des fascistes européens,* in «Orient XXI», 31 marzo 2025, <https://orientxxi.info/netanyahou-benit-le-soutien-a-israel-des-fascistes-europeens,8122> (ultima consultazione il 20 giugno 2026). Sulla politica delle riparazioni e sul nesso tra responsabilità storica, riconoscimento morale e relazione con Israele, cfr. N.M.F. Hall, *The Path to Atonement. West Germany and Israel after the Holocaust*, in «International Security», vol. 47, 2023, n. 4, pp. 79-118.

[33] A. Foa, *La Shoah e il permanere dell'antisemitismo*, in A. Bolaffi, G. Crainz (a cura di), *Calendario civile europeo. I nodi storici di una costruzione difficile*, Donzelli, Roma 2019, p. 183.

[34] Per una riflessione sul caso francese vedi Brazzoduro, *Una storia di Stato?*, cit., pp. 418-423; per una ricognizione sul tema della memoria pubblica in Italia vedi F. Focardi, *Nel cantiere della memoria. Fascismo, Resistenza, Shoah, Foibe,* Viella, Roma 2020.

[35] Foa, *La Shoah e il permanere dell'antisemitismo*, cit., p. 183.

Negli stessi anni in cui si assistette a un proliferare di studi sulla memoria e sull'identità anche come reazione alle paure suscitate dai profondi mutamenti che caratterizzarono l'inizio del nuovo millennio, fu istituita una Giornata europea della memoria della Shoah il 27 gennaio, data-simbolo della liberazione del campo di Auschwitz da parte dell'Armata rossa. La Giornata fu indetta ufficialmente a partire dal 2006, ovvero due anni dopo che il Tribunale penale internazionale per l'ex Jugoslavia riconobbe come «genocidio» il massacro di Srebrenica del 1995, producendo dunque un nuovo monito per l'Europa. La memoria del terribile secolo dei genocidi, con dominante e centrale la Shoah, divenne la memoria comune della nuova Europa e ne espresse i valori[36].

La decisione europea era stata preceduta da numerosi Stati, tra cui l'Italia nel 2000. La partecipazione alla ricorrenza, tuttavia, è stata differente: nella maggior parte dei paesi, per esempio, essa si è realizzata grazie all'impegno delle organizzazioni ebraiche, mentre in Italia è stata istituita in base a una legge dello Stato, la n. 211 del 20 luglio 2000. Nel caso italiano, il processo di istituzionalizzazione del ricordo della Shoah ha prodotto una proliferazione di commemorazioni ufficiali che mettono in pratica il «dovere di memoria»; un'azione, scrive Andrea Brazzoduro, «tutta ripiegata sulla commemorazione di un avvenimento incastonato nel passato, nella sua unicità»[37].

Verso linee di fuga? Genocidi tropicali e memorie multidirezionali

Per provare a uscire da questa *impasse*, alcuni autori e autrici propongono di sottrarre le memorie della Shoah e dell'antisemitismo alla dimensione dell'unicità e del dogma, mettendone in luce piuttosto le possibilità dialogiche e trasformative.

Nel pamphlet *Gaza davanti alla storia*, scritto nel corso della distruzione della Striscia, Enzo Traverso cita l'espressione «nazismo tropicale», utilizzata da Jean-Pierre Chrétien nel 1995 a proposito del genocidio dei Tutsi in Ruanda, e altri casi contemporanei dell'uso della definizione di genocidio[38]. Per Traverso, infatti, il dibattito intorno alla categoria di genocidio – riemerso con particolare forza negli ultimi anni – non riguarda soltanto una questione definitoria. Quando l'allarme per un possibile genocidio palestinese viene ricondotto da alcuni commentatori a una negazione dell'unicità della Shoah, o persino a una forma di antisemitismo, emerge il funzionamento di una memoria esclusiva, autoreferenziale e ripiegata su sé stessa[39].

L'attivista e intellettuale franco-algerina Houria Bouteldja inserisce il dogma dell'unicità del genocidio ebraico all'interno di un processo di costruzione di «gerarchie dell'or-

[36] Ivi, pp. 183-184.

[37] Brazzoduro, *Una storia di Stato?*, cit., p. 411; si veda anche R. Clifford, *Commemorating the Holocaust. The Dilemmas of Remembrance in France and Italy*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 230-234.

[38] Traverso, *Gaza davanti alla storia*, cit., p. 9; J.P. Chrétien, *Un 'nazisme tropical' au Rwanda? Image ou logique d'un génocide*, in «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», 1995, n. 48 pp. 131-142.

[39] Traverso, *Gaza davanti alla storia*, cit., p. 18.

rore», che assegnano una posizione morale alla violenza e a chi la subisce[40]. Questo processo impedisce di riconoscere un'intera storia dei genocidi e della violenza, percepita come periferica ma in realtà centralissima, che condivide una stessa matrice coloniale. La trasformazione della memoria della Shoah in religione civile descritta da Traverso è indicata da Bouteldja come un elemento che contribuisce al mantenimento delle gerarchie dell'orrore. L'autrice sottolinea inoltre il rischio di una reale insorgenza dell'antisemitismo insito proprio nell'essenza della «religione civile», poiché, scrive, «in una religione, o si crede o non si crede»[41].

Per provare a sottrarre il genocidio ebraico alla sacralizzazione che lo isola in cima a una piramide gerarchica, e riportarlo all'interno di più ampie genealogie del genocidio e del colonialismo, Bouteldja propone di ripartire dalla lettura decoloniale dello sterminio nazista proposta da Aimé Césaire nel suo *Discours sur le colonialisme* del 1950.

Ciò che l'Europa non poteva perdonare a Hitler, scriveva Césaire, non era il crimine in sé, ma il crimine contro l'uomo bianco, la sua umiliazione nell'essere sottoposto alle stesse pratiche normalmente riservate ai popoli colonizzati[42]. Il genocidio nazista degli ebrei non rappresentava un *unicum* della storia, ma seguiva a una tradizione di «genocidi tropicali» che rispondevano alle stesse logiche interne: razzializzazione, disumanizzazione, espulsione, sterminio[43]. L'intento di Césaire non era stabilire un'equivalenza morale tra Shoah e colonialismo, ma spezzare la barriera epistemica che li aveva tenuti artificialmente separati.

Nel campo degli studi sulla memoria, Michael Rothberg ha proposto la definizione di «memoria multidirezionale» per presentare le memorie dei genocidi non in competizione tra loro, ma in grado di dialogare e rafforzarsi reciprocamente. Secondo l'autore, dunque, lo sterminio degli ebrei può essere letto insieme alla storia della schiavitù e delle violenze coloniali, non per banalizzare l'evento storico ma per farlo risuonare in una pluralità di memorie[44].

Nell'«effetto boomerang» dell'imperialismo sui totalitarismi europei individuato da Hannah Arendt, e nelle riflessioni sul razzismo strutturale formulate da W. E. B. Du Bois durante la visita al ghetto di Varsavia nel 1949, Rothberg individua Shoah e colonialismo come campi di riferimento intrecciati. Da una parte, la memoria del genocidio ebraico ha contribuito a rendere dicibile la violenza coloniale; dall'altra, le esperienze dell'oppressione coloniale hanno fornito cornici e analogie con cui interpretare la Shoah nel dopoguerra.

40 H. Bouteldja, *I bianchi, gli ebrei e noi. Verso una politica dell'amore rivoluzionario*, Sensibili alle foglie, Roma 2017, p. 51 [2016].

41 *Ibidem.*

42 A. Césaire, *Discorso sul colonialismo*, ombre corte, Verona 2010 [1950].

43 Il termine «genocidi tropicali» si è affermato negli anni Duemila con M. Davis, *Late Victorian Holocausts: El Nino Famines and the Making of the Third World*, Verso Books, London-New York 2001.

44 M. Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, Stanford 2009.

La memoria multidirezionale di Rothberg si inserisce dunque nella direzione auspicata da Bouteldja verso il superamento della gerarchia dell'orrore, restituendo alla memoria del genocidio ebraico una funzione critica e di emancipazione.

Tornando alle riflessioni di Hartog sul nostro tempo «disorientato», gli usi politici dell'antisemitismo, delle sue memorie, e i suoi rovesciamenti – obblighi normativi, celebrazioni istituzionali, sanzioni morali, linguaggio – possono definirsi degli strumenti presentisti nella misura in cui il passato viene selezionato, rielaborato e riattivato nel presente per il suo stesso uso e consumo, come forma di disciplinamento e non come fonte di interrogazione. Osservare e criticare questi processi non indebolisce la lotta contro l'antisemitismo in quanto tale, ma piuttosto la sottrae a una logica che la deforma. E prova a restituire alle memorie sotto assedio la capacità di aprire futuri possibili.

Dopo Gaza: antisemitismo e antisionismo in Francia e in Italia

Il dibattito europeo e italiano sull'antisemitismo è tornato alla ribalta a seguito degli eventi del 7 ottobre 2023 e dell'attacco israeliano a Gaza e spesso ha evidenziato i limiti di una torsione presentista e sanzionatoria della memoria della persecuzione ebraica, ma anche gli spazi di conflitto che si producono intorno ai dispositivi disciplinanti introdotti dallo Stato. In particolare, questi elementi risultano evidenti relativamente ai tentativi di equiparazione tra antisemitismo e antisionismo e dell'identificazione tra Israele e l'intera comunità ebraica mondiale.

Come ha mostrato Valentina Pisanty, la categoria di antisemitismo è oggi al centro di una contesa semantica e politica che ne ha profondamente alterato la funzione[45]. Da strumento analitico volto a descrivere una specifica forma storica di odio razziale, l'antisemitismo tende a trasformarsi in una parola «in ostaggio», impiegata in modo estensivo e talvolta indifferenziato per delegittimare posizioni politiche critiche nei confronti del sionismo e delle politiche israeliane.

Ricorda Anna Foa che solo all'inizio degli anni Settanta, dopo la guerra dei Sei giorni, in Europa l'antisionismo cominciò a modificare anche la costruzione di una memoria dell'antisemitismo, inserendovi le tematiche del conflitto israelo-palestinese e identificando nel sionismo una forma di colonialismo[46]. L'emergere e il diffondersi di un dibattito sul sionismo in quegli anni furono resi possibili anche e soprattutto dalle comunità palestinesi residenti in Europa, composte principalmente da studenti che facevano circolare materiali e discussioni provenienti anche dalla Palestina e dal resto della diaspora, dove era particolarmente sentita la necessità di distinguere antisemitismo e antisionismo[47].

45 V. Pisanty, *Antisemita. Una parola in ostaggio*, Bompiani, Milano 2025.

46 Foa, *La Shoah e il permanere dell'antisemitismo*, cit., p. 182.

47 S. Bacchini, *Da partigiani a* fidāʾiyyīn*: studenti palestinesi in Italia e analogie radicali tra sionismo e fascismo*, in «Mayadan. Rivista sui mondi arabi, semitici e islamici», vol. 5, 2026, pp. 17-35.

Nel contesto francese, queste tensioni si sono innestate su un campo memoriale già segnato dal dibattito sulle leggi memoriali e sul passato coloniale. Come ha mostrato Andrea Brazzoduro, la Francia ha rappresentato un vero e proprio laboratorio del conflitto tra storia, memoria e diritto, a partire dalle controversie sui tentativi dello Stato di fissare per legge una lettura prescrittiva del passato[48]. In questo quadro, la Shoah ha assunto la funzione di paradigma centrale di una religione civile repubblicana, in grado di irradiare i suoi effetti anche su altri ambiti della memoria storica, come quello coloniale.

In tempi più recenti, in Francia il tema si impose improvvisamente il 16 luglio 2017, quando il presidente della Repubblica Emmanuel Macron invitò il primo ministro israeliano Benjamin Netanyahu alla commemorazione dell'anniversario della grande retata degli ebrei a Parigi del 1942, durante la quale a migliaia furono concentrati nel Vélodrome d'Hiver e in seguito deportati ad Auschwitz, episodio centrale nella memoria pubblica francese. In questa occasione, Macron fu duramente criticato non solo per la problematicità della figura di Netanyahu, vicina oltretutto alle destre antisemite europee, ma anche per aver pronunciato la frase «Non cederemo nulla all'antisionismo, perché è la forma reinventata dell'antisemitismo», producendo di fatto una trasposizione da un termine all'altro[49].

Questa stessa argomentazione relativa all'antisionismo quale reinvenzione dell'antisemitismo è stata sviluppata dalla sociologia franco-israeliana Eva Illouz in un articolo su «Le Monde» nel dicembre 2025, all'indomani della sparatoria contro una celebrazione di Hannukkah organizzata dalla comunità ebraica di Sydney a Bondi Beach che produsse sedici morti e quaranta feriti e che fu chiaramente definita da «Le Monde» stesso come un attacco antisemita[50].

All'interno dell'articolo, Illouz recupera la figura del giornalista tedesco Wilhelm Marr (1819-1904), considerato l'ispiratore dell'antisemitismo moderno, per evidenziare la natura mutevole e multiforme dell'antisemitismo[51]. Marr, scrive l'autrice, nel 1879 popolarizzò il termine «Antisemitismus» come specifica forma di opposizione agli ebrei fondata sulla razza piuttosto che sulla religione, diversamente dunque dallo «Judenhass» [odio degli ebrei, giudeofobia] della tradizione cristiana.

Questo esempio viene utilizzato da Illouz per dimostrare che, al giorno d'oggi, l'antisionismo si rivela come una forma ulteriormente reinventata dell'antisemitismo. Anzitutto per ciò che definisce «inversione accusatoria», ovvero la trasformazione dell'odio razziale verso gli ebrei in odio economico-politico: attaccando Israele si rimette in discussione il "focolare ebraico" e dunque si nega una nazionalità agli ebrei, sostiene la sociologa. L'antisionismo rappresenterebbe inoltre un «programma di negazione» dell'antisemitismo,

48 Brazzoduro, *Una storia di Stato?,* cit., pp. 418-423; vedi anche id., *L'ombra lunga della guerra. La riabilitazione del passato coloniale in Francia*, in «Zapruder. Rivista di storia del conflitto sociale», 2007, n. 12, pp. 114-121.

49 D. Vidal, *Antisionisme = antisémitisme? Réponse à Emmanuel Macron*, Éditions Libertalia, Paris 2019.

50 *Attaque terroriste de Bondi Beach, en Australie: le nouveau bain de sang de l'antisémitisme* (editoriale), in «Le Monde», 15 dicembre 2025.

51 E. Illouz, *Eva Illouz, sociologue: «L'antisémitisme global a fait du monde entier un lieu où les juifs ne sont pas les bienvenus»*, in «Le Monde», 18 dicembre 2025.

recuperando invece pregiudizi e tropi di origine antisemita e prestando il fianco ai tentativi di strumentalizzazione. Lo slogan «Globalize the Intifada», per esempio, sottintende per Illouz un richiamo esplicito agli oltre mille civili israeliani morti durante la seconda intifada nei primi anni Duemila. In maniera significativa, infine, tutti gli attivisti occidentali solidali con la causa palestinese sono indistintamente giudicati appartenenti a «una nuova forma di coscienza politica che privilegia la denuncia di ingiustizie situate in luoghi o epoche lontane», un tema che oltretutto ricorre molto spesso anche all'interno dei dibattiti sulla *cancel culture*.

L'intervento della sociologa provocò la reazione di un gruppo di accademici, artisti e militanti ebrei che, pochi giorni dopo, sempre dalle pagine di «Le Monde», risposero collettivamente invocando «una critica necessaria del sionismo»[52]. A partire dalla legge israeliana del 19 luglio 2018, che definisce Israele «stato-nazione del popolo ebraico», i firmatari dell'articolo, oltre a criticare il governo di estrema destra di Netanyahu, articolano la loro posizione in un triplo rifiuto verso diffuse asserzioni sioniste. Rifiuto dell'idea per cui il destino degli ebrei è rappresentato dall'emigrazione in Israele; rifiuto della loro assimilazione all'interno dello Stato; rifiuto del suo carattere etnico-religioso.

Il testo termina rimettendo in questione i due elementi cardine del dibattito su antisemitismo e antisionismo: lo Stato-nazione e l'unicità della questione ebraica.

> Per noi, ebree ed ebrei, il combattere l'antisemitismo non passa attraverso un'approvazione del sionismo ma al contrario attraverso il riconoscimento di uguali diritti imprescrittibili per tutti gli esseri umani, delle lotte universali per i diritti di tutte e tutti e, di conseguenza, per quelli dei palestinesi.

In Italia, il dibattito su questi temi si è sviluppato in particolare intorno ai dispositivi normativi e giuridici che lo Stato ha adottato, o si propone di adottare, all'indomani della grande ondata di proteste politiche che ha attraversato il paese a partire dalla fine del 2023.

Nell'agosto e nel novembre 2025 sono stati presentati due disegni di legge, rispettivamente da Maurizio Gasparri di Fratelli d'Italia e Graziano Delrio del Partito democratico, relativi alle forme di contrasto all'antisemitismo. Entrambe le proposte prevedono l'adozione della definizione operativa di antisemitismo formulata nel 2016 dall'International Holocaust remembrance alliance (Ihra), un'organizzazione internazionale che riunisce governi e istituzioni pubbliche nella promozione della memoria dell'Olocausto e delle politiche di contrasto all'antisemitismo[53].

Nella sua formulazione breve, l'antisemitismo viene descritto dall'Ihra come «una certa percezione degli ebrei che può essere espressa come odio per gli ebrei. Manifestazioni di antisemitismo verbali e fisiche sono dirette verso gli ebrei o i non ebrei e/o alle loro

[52] *«Combattre l'antisémitisme ne passe pas par une approbation du sionisme»: la réponse d'un collectif de personnalités juives à Eva Illouz,*, in «Le Monde», 23 dicembre 2025.

[53] International Holocaust Remembrance Alliance, *IHRA working definition of antisemitism*: <https://holocaustremembrance.com>. In reazione alla definizione Ihra, tra il 2020 e il 2021 è nata anche la *Jerusalem Declaration on Antisemitism*, promossa da un gruppo internazionale di studiosi sotto l'egida del Van Leer Institute di Gerusalemme (https://jerusalemdeclaration.org) e, in ambito statunitense, il *Nexus Document*, elaborato dal Nexus Project, un gruppo di studiosi e attivisti impegnati a chiarire il "nesso" tra antisemitismo, Israele e sionismo, <https://nexusproject.us> (ultima consultazione il 20 giugno 2026).

proprietà, verso istituzioni comunitarie ebraiche ed edifici utilizzati per il culto». Questa definizione generale, volutamente ampia, è accompagnata da una lista di esempi applicativi in cui la memoria del genocidio e la questione israeliana entrano in modo strutturale nella definizione di antisemitismo. Tra i casi indicati come potenzialmente antisemiti rientrano, per esempio, il negare al popolo ebraico il diritto all'autodeterminazione «sostenendo che l'esistenza dello Stato di Israele sia un'impresa razzista» oppure l'applicare a Israele un «doppio standard» rispetto ad altri Stati. Pur non essendo automaticamente qualificati come antisemiti, questi esempi producono uno slittamento semantico: la critica al sionismo e alle politiche israeliane tende a sovrapporsi, sul piano discorsivo, al fenomeno storico dell'antisemitismo.

Questa ambiguità strutturale spiega perché la definizione Ihra sia tuttora al centro di un ampio dibattito di livello europeo e internazionale. Da un lato, essa è stata adottata come strumento privilegiato di contrasto all'antisemitismo; dall'altro, numerosi studiosi, associazioni per i diritti civili e movimenti di solidarietà con la Palestina hanno denunciato il rischio che possa essere utilizzata per limitare la libertà di espressione e colpire selettivamente forme di dissenso politico[54]. La sua natura formalmente non vincolante non ne ha impedito l'uso quasi normativo; al contrario, proprio la configurazione "orientativa" ne ha favorito una circolazione ancora più capillare.

A livello europeo, questo processo si è tradotto in una progressiva istituzionalizzazione della definizione Ihra. Le dichiarazioni del Consiglio dell'Unione Europea sul contrasto all'antisemitismo del 2018 e del 2020 hanno invitato esplicitamente gli Stati membri a «sostenere» o «impiegare» la definizione come guida per le politiche pubbliche e per la raccolta dei dati sui crimini d'odio[55]. Così, una definizione priva di efficacia giuridica diretta è in grado di entrare nei regolamenti interni delle università, nei criteri di finanziamento pubblico, nelle linee guida delle amministrazioni e in quelle contro le discriminazioni[56]. In questa zona grigia in particolare si manifesta il carattere presentista del dispositivo: la memoria del genocidio degli ebrei, codificata in una definizione ampia di antisemitismo, viene mobilitata come risorsa regolativa del presente, producendo effetti molto concreti sui confini della libertà di espressione[57].

Nel dicembre 2025, il quotidiano «il manifesto» ha ospitato un ricco dibattito sui disegni di legge e la definizione Ihra che ha coinvolto personalità della comunità ebraica ita-

54 Si veda a titolo di esempio il report congiunto dello European legal support center e della British society for middle eastern studies (Brismes), *The Adverse Impact of the IHRA Definition of Antisemitism*, settembre 2023: <https://www.brismes.ac.uk> (ultima consultazione il 20 giugno 2026).

55 General Secretariat of the Council of the European Union, *Council Declaration on mainstreaming the fight against antisemitism across policy areas*, dicembre 2020: <https://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2020/12/02/antisemitism-council-declaration-on-fighting-antisemitism/> (ultima consultazione il 20 giugno 2026).

56 Si veda il rapporto di Amnesty International Italia che esprime «profonda preoccupazione» per i disegni di legge che prevedono l'adozione della definizione Ihra, *No all'adozione della definizione di antisemitismo dell'Ihra*, 18 dicembre 2025: <https://www.amnesty.it/no-alladozione-della-definizione-di-antisemitismo-dellihra/> (ultima consultazione il 20 giugno 2026).

57 Su questo argomento: D. Della Porta, *Guerra all'antisemitismo? Il panico morale come strumento di repressione politica*, Altraeconomia, Milano 2024.

liana, del mondo giuridico e accademico, e anche lo stesso Graziano Delrio in risposta a Roberto Della Seta[58]. La maggior parte degli interventi ha condiviso la preoccupazione che, attraverso l'adozione normativa della definizione di antisemitismo promossa dall'Ihra, le critiche a Israele in qualsivoglia ambito possano essere non soltanto considerate un atto antisemita ma anche legalmente perseguite.

Nicola Perugini, professore di politica internazionale all'Università di Edimburgo, mette in guardia sul fatto che in ambito universitario la questione palestinese diventerebbe un tabù, e interi campi disciplinari, come gli studi postcoloniali e decoloniali, «si ritroverebbero con una museruola»[59]. In un'intervista di Andrea Carugati, Anna Foa sostiene invece che non vi sia la necessità di una legge ad hoc per perseguire l'antisemitismo, ma che anzi, in nome del valore universale di questo fenomeno e dell'immane tragedia della Shoah, esso debba essere contrastato insieme al razzismo nel suo complesso, proprio per non rischiare di essere strumentalizzato con reali intenti antisemiti[60]. Commenta ulteriormente la giurista Alessandra Algostino:

> E allora arrivano il disciplinamento (i corsi di formazione del ddl Gasparri), la delazione (che sia la segnalazione prevista dal ddl Gasparri, pena sanzioni, o gli organi di vigilanza e monitoraggio del ddl Delrio), sino all'ennesima espressione di populismo penale (ddl Gasparri) e ad una panottica sorveglianza digitale, ampia come la definizione dell'Ihra (di nuovo il ddl Delrio), affidata (sic!) a futuri decreti legislativi del governo[61].

Questo dibattito nel suo complesso permette di visualizzare la problematica di fondo che Enzo Traverso individua nella trasformazione della memoria della Shoah in una religione civile e in un dispositivo disciplinante del passato. «Istituzionalizzata e neutralizzata, la memoria dell'Olocausto rischia così di diventare la garanzia etica di un ordine occidentale che perpetua l'oppressione e l'ingiustizia»[62].

Lo stesso autore, all'indomani dell'attacco a Gaza iniziato nell'ottobre 2023, aggiunge un ulteriore monito relativo alla religione civile: se la memoria così sacralizzata della Shoah viene utilizzata per sostenere in modo dogmatico lo Stato di Israele e per perseguire le voci critiche e i solidali della causa palestinese come antisemiti, alcuni presupposti fondamentali della coscienza politica europea – la distinzione tra oppressore e oppres-

58 R. Della Seta, *Criticare Israele è antisemitismo, se lo dice anche il Pd*, in «il manifesto», 4 dicembre 2025; *Delrio al manifesto: «Non vogliamo censurare i propal». La replica del direttore,* in «il manifesto», 5 dicembre 2025.

59 N. Perugini, *La Palestina, il ddl Delrio e la repressione del sapere*, in «il manifesto», 9 dicembre 2025. Proprio l'Università di Edimburgo ha avviato un processo di revisione delle proprie politiche interne mettendo in discussione l'adozione della definizione Ihra, vedi H. Sherwood, S. Carrell, *Edinburgh University could unadopt antisemitism definition after report into its colonial links*, in «The Guardian», 27 luglio 2025.

60 A. Carugati, *Anna Foa: «No a una legge per punire chi critica Israele»*, in «il manifesto», 9 gennaio 2026; vedi anche C. Sciuto, *Anna Foa: "La Shoah sia monito universale, non rivendicazione identitaria"*, in «MicroMega», 27 gennaio 2025: <https://www.micromega.net/anna-foa-la-shoah-sia-monito-universale-non-rivendicazione-identitaria> (ultima consultazione 20 giugno 2026).

61 A. Algostino, *Antisemitismo e Stato autoritario, il cortocircuito di Gasparri e Delrio,* in «il manifesto», 24 dicembre 2025.

62 Traverso, *La fine della modernità ebraica*, cit., p. 154.

so, vittima e carnefice, "bene" e "male" – rischiano di essere distorti fino a rovesciarsi[63]. L'antisemitismo reale, invece di essere combattuto più efficacemente, rischia di riemergere amplificato dal discredito generato da questi abusi, mentre la memoria del genocidio rischia di perdere drasticamente la sua funzione pedagogica. E infine, a questa confusione si aggiunge, come corollario, la torsione recente che vede gli eredi del fascismo antisemita diventare i più grandi paladini della lotta al presunto antisemitismo[64].

In questo senso, l'istituzionalizzazione della memoria della Shoah come religione civile e come dispositivo normativo non rappresenta una semplice risposta difensiva contro l'antisemitismo, ma un uso politico del passato che rischia di neutralizzarne la funzione critica. Quando la memoria diventa obbligo, sanzione e criterio di legittimità del discorso pubblico, essa smette di interrogare la storia e finisce per disciplinare il presente, producendo nuove rimozioni e nuovi silenzi.

63 Traverso, *Gaza davanti alla storia*, cit., pp. 54-55.

64 Ancora sulla conferenza per la lotta all'antisemitismo promossa da Netanyahu a Gerusalemme nel marzo 2025, significativamente intitolata «Ambassadors of Truth», vedi J. Frankel, L. Correa, *Israel's antisemitism conference draws Europe's far-right leaders to Jerusalem*, in «The Associated Press», 28 marzo 2025: <https://apnews.com/article/israel-antisemitism-conference-far-right-e4b22047b77d650a1e6d36490690dc5f> (ultima consultazione 20 giugno 2026).

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 51-63
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Alessandro Pes. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

Razza, razzismo, storia e *cancel culture* nel dibattito politico italiano

Alessandro Pes

La *cancel culture* non ha nulla a che fare con la storia. La *cancel culture* ha molto a che fare con la storia. Queste due affermazioni, apparentemente antitetiche, sintetizzano in maniera efficace i due estremi che delineano lo spazio all'interno del quale si è sviluppato negli ultimi anni il dibattito sulla *cancel culture* e sul suo rapporto con la storia. La distanza di senso esistente tra questi due estremi motiva a indagare le ragioni per le quali la *cancel culture* si rivela così controversa da generare un dibattito quasi esclusivamente oppositivo.

Il primo elemento da prendere in considerazione riguarda la natura stessa della *cancel culture*: si tratta di un'ideologia, di un progetto politico, di un'istanza identitaria, di una pratica? Ognuna di queste definizioni è stata utilizzata per descrivere il fenomeno, nessuna di queste definizioni è stata accettata universalmente. Come è stato recentemente constatato, si tratta di «un concetto attorno al quale la varietà di interpretazioni possibili genera costante contesa attorno al significato reale del termine, una contesa che non è semplicemente risolvibile, ma è anzi *essenziale*»[1].

Che cosa sia, o non sia, la *cancel culture* rimane quindi argomento di dibattito. Alcune delle definizioni inquadrano il fenomeno in uno specifico contesto storico e geografico, ne delineano i caratteri principali, individuano gli attori e indicano lo spazio digitale come l'ambito precipuo nel quale la *cancel culture* opererebbe[2]. Nonostante l'esistenza di tali descrizioni, è evidente che l'utilizzo del concetto di *cancel culture* abbia ampiamente travali-

[1] S. Sacco, S. Pirisi, G. Giraudo, L. Bazzano, *Cancel culture? Lo spazio pubblico tra resistenze e rimozioni*, in «Cambio», vol. 13, 2023, n. 25, p. 22. La considerazione di Sacco, Pirisi, Giraudo e Bazzano prende spunto dalla riflessione sulla natura della *cancel culture* elaborata da Claudio Novelli, *Cancel Culture: An Essentially Contested Concept?*, in «Athena», vol. 3, 2023, n.1, pp. I-X.

[2] Tra le tante studiose e studiosi che negli ultimi anni hanno cercato di definire il fenomeno, tra le più accreditate scientificamente si ricordano le riflessioni di: Meredith D. Clark, Eve Ng, Pippa Norris, Lisa Nakamura. In nessuna delle definizioni elaborate da queste studiose la Storia compare come elemento primario del fenomeno *cancel culture*.

cato gli stretti confini delle sue definizioni per essere utilizzata per descrivere dinamiche politiche, sociali e culturali che poco o nulla hanno a che vedere con le caratteristiche che, da definizione, il fenomeno dovrebbe possedere.

Un'indagine condotta dal Pew Research Center nel settembre 2020 ha cercato di dare un significato al fenomeno cercando la risposta nella popolazione statunitense. *Americans and 'Cancel Culture'* è infatti una ricerca condotta su un campione di 10093 cittadini statunitensi, svolta con l'obiettivo di fare emergere quali significati gli intervistati diano al fenomeno[3]. Il questionario somministrato si articolava in tre domande con risposte aperte: la prima domanda chiedeva se la *cancel culture* fosse una pratica che responsabilizzasse le persone, la seconda se fosse una punizione per le persone, e la terza se gli intervistati avessero sentito parlare del fenomeno per un numero discreto di volte. Secondo i risultati dell'indagine il 38% degli intervistati non aveva fino ad allora sentito parlare per nulla della *cancel culture* e il 18% ne aveva sentito parlare molto poco con una significativa variabilità rispetto all'età degli intervistati; nella fascia d'età con meno di 30 anni il 64% ha risposto di aver sentito molto parlare del fenomeno mentre tra gli intervistati con età sopra i 50 anni la percentuale raggiungeva il 34%. Insieme all'età, genere e livello d'istruzione risultavano fattori rilevanti per la percezione del fenomeno. La *cancel culture* risultava più familiare agli intervistati uomini che alle donne e ai partecipanti con un titolo di studio più elevato. Chiamati a definire il fenomeno, il 49% degli intervistati ha identificato la *cancel culture* con un mezzo per responsabilizzare le persone, il 14% come un atto di censura della libertà di parola o della storia. Per quest'ultima rilevazione risulta particolarmente interessante il ruolo giocato dal differente orientamento politico dei rispondenti; tra gli intervistati con orientamento repubblicano il 26% definisce la *cancel culture* una censura a fronte di una percentuale del 5% tra i partecipanti con idee politiche vicine ai democratici.

I risultati dell'indagine realizzata dal Pew Research Center appaiono interessanti perché forniscono un quadro, per quanto estremamente parziale, di un fenomeno che si potrebbe definire quello della trasformazione di senso della *cancel culture* nel momento di passaggio da pratica a oggetto di dibattito pubblico e politico. È in questa fase che la storia inizia a essere messa in relazione con la *cancel culture* fino a identificare in quest'ultima un tentativo di cancellazione della storia da parte dei contemporanei[4].

Nella sua accezione più tecnica e stringente la *cancel culture* fa riferimento a una pratica molto specifica: quella di togliere supporto o anche cercare di eliminare dal dibattito pubblico persone o enti rei di avere agito in maniera non accettabile. In circostanze di questo tipo, quella che da alcuni è stata definita *cancel culture* si rivelerebbe un atto di boicottaggio che, utilizzando prevalentemente piattaforme digitali, andrebbe a colpire la persona, spesso con un elevato grado di popolarità, che avrebbe messo in atto il comportamento non consono. Una pratica quindi che si caratterizzerebbe per una azione dal basso che

[3] <https://www.pewresearch.org/internet/2021/05/19/americans-and-cancel-culture-where-some-see-calls-for-accountability-others-see-censorship-punishment/>. Tutti i link citati si intendono consultati l'ultima volta il 23 gennaio 2026.

[4] Si veda M. Flores, *La cancel culture e il senso della storia*, in «Cambio», vol. 13, 2023, n. 25, pp. 89-100.

agisce attraverso la forza dell'azione collettiva espressa nello spazio digitale; inizialmente soprattutto la piattaforma Twitter, nata nel 2006, è risultata quella più utilizzata per questo tipo di azioni di boicottaggio, con le prime campagne tese a sanzionare pubblicamente comportamenti considerati razzisti, sessisti o più in generale offensivi[5].

A dispetto di radici così specifiche e stringenti, nel dibattito pubblico, e nell'uso comune che si fa della categoria, la *cancel culture* non sembra tenere traccia di quel boicottaggio che avviene attraverso l'uso delle piattaforme digitali ed è teso a sanzionare comportamenti razzisti, sessisti o in altro modo discriminatori verso specifici gruppi sociali. Spesso strumentalmente, la *cancel culture* è diventata un concetto ombrello, utilizzato nel dibattito pubblico per riferirsi a ideologie e pratiche non necessariamente collegate alla tecnica del boicottaggio digitale.

Senza inoltrarsi all'interno del dibattito sull'esistenza o meno della *cancel culture*, una discussione ricca e rilevante, Adrian Daub[6] ha messo in rilievo come il concetto di *disproportionality*, elaborato da Erich Goode e Nachman Ben-Yehuda nel loro studio sulle genesi dei fenomeni di panico morale, sia funzionale a spiegare la rilevanza che la *cancel culture* ha acquisito nello spazio del dibattito pubblico e politico[7]. Caratterizzati da elevato potenziale sociale correlato a un numero modesto di casi concreti, nei fenomeni di panico morale si rileva una progressiva sproporzione: nella fase di diffusione del panico, i casi reali diminuiscono sempre di più, mentre aumenta a dismisura lo spazio mediatico dedicato al fenomeno[8]. La grande sproporzione tra numero di casi concreti e attenzione mediatica[9] è una dinamica già messa in evidenza che caratterizza la *cancel culture*, e che necessita di un tentativo di spiegazione.

L'oggetto d'analisi del saggio riguarda prevalentemente l'accezione allargata di *cancel culture*, che prende in considerazione il fenomeno non tanto come una pratica di boicottaggio, ma più nella sua manipolazione e degenerazione presente nel dibattito pubblico e politico. In questi spazi la *cancel culture* è stata infatti evocata come strumento di censura e tra i suoi primari obiettivi è stato indicato quello della cancellazione della storia. Questo saggio, introducendo una possibile traiettoria seguita dal concetto di *cancel culture* nel suo percorso dagli Stati Uniti d'America all'Italia, cerca di rintracciare e fare emergere le principali caratteristiche con le quali esso viene utilizzato nello specifico del dibattito politico italiano. Per compiere tale analisi si prenderanno in considerazione alcune interrogazioni parlamentari effettuate tra il 2019 e il 2025; tale analisi permetterà di individuare le tematiche in relazione alle quali la *cancel culture* viene chiamata in causa nel dibattito politico italiano e di individuare, se esistenti, differenti utilizzi della categoria in relazione ai diversi posizionamenti politici e partitici. In particolare, si cercherà di comprendere se

5 A questo proposito: M. Cangiano, *Guerre culturali e neoliberismo*, nottetempo, Milano 2024.

6 A. Daub, *The Cancel Culture Panic. How An American Obsession Went Global*, Stanford University Press, Redwood City 2024.

7 E. Goode, N. Ben-Yehuda, *Moral Panics. The Social Construction of Deviance*, John Wiley & Sons, Hoboken 2009.

8 Cfr. Daub, *The Cancel Culture Panic*, cit., p. 18.

9 Per una breve ma significativa ricognizione quantitativa sulla sproporzione tra casi concreti ed eco mediatica in ambito internazionale si veda ancora Daub, *The Cancel Culture Panic*, cit., pp. 21-27.

l'utilizzo della categoria di *cancel culture* nel dibattito politico italiano possa essere messa in relazione con le istanze politiche e sociali di specifici gruppi sociali razzializzati e, nel caso, se essa possa essere stata utilizzata per etichettare quelle richieste di cambiamento sociale sostenute dai gruppi marginalizzati.

La cancel culture *tra le due sponde dell'Atlantico*

Da una prospettiva diacronica possiamo collegare la nascita della *cancel culture* alle pratiche di inizio anni Duemila di *call out culture*, ma il momento in cui la *cancel culture* prende forma è nel decennio successivo con le prime campagne lanciate con l'hashtag #BlackTwitter e la nascita di Black Lives Matter che utilizza ampiamente la tecnica del boicottaggio e del *public shame* via social per sanzionare comportamenti razzisti da parte di persone o enti.

La relazione tra *cancel culture* e lotta antirazzista è quindi un legame originario che caratterizza la *cancel culture* dalle sue origini; in questo senso possiamo interpretare la *cancel culture* come una tecnica che alcuni gruppi razzializzati hanno iniziato a utilizzare per mettere al bando pubblicamente coloro che perpetrano comportamenti razzisti (non necessariamente personaggi pubblici ma anche persone comuni, si pensi ai video che ritraggono le tante "Karen" statunitensi)[10] e denunciare il persistente razzismo strutturale.

Nel contesto statunitense si imputa alla *cancel culture*, nella sua accezione più ampia e soprattutto da ambienti ideologicamente legati al pensiero conservatore e di destra estrema, la responsabilità di voler cancellare la storia e le radici culturali del paese. Questo passaggio è particolarmente evidente nelle reazioni che ha suscitato la nascita e la diffusione negli Stati Uniti del *The 1619 project*.

Lanciato dal «New York Times Magazine» il 14 agosto 2019, in occasione del quattrocentesimo anniversario dell'arrivo dei primi schiavi in Virginia, e diretto dalla giornalista Nikole Hannah-Jones vincitrice del premio Pulitzer, il progetto si proponeva, in maniera provocatoria, di cambiare la prospettiva sulla storia degli Stati Uniti d'America. Utilizzando la data del 1619 al posto del 1620, anno dell'attracco sulle coste del Massachusets del Mayflower con a bordo i primi puritani separatisti inglesi partiti da Plymouth, il progetto di riscrittura della storia degli Stati Uniti poneva come momento fondativo l'arrivo del primo carico di schiavi sulle coste nordamericane, rimarcando quindi la centralità dello schiavismo e del razzismo nella costruzione degli Stati Uniti d'America[11].

[10] Il dizionario Merriam-Webster definisce "Karen" un termine gergale usato per denigrare una donna bianca di mezza età, stereotipicamente appartenente alla classe media, che rimprovera o denuncia gli altri in manifestazioni pubbliche di rabbia, a volte razziste. Più in generale, è un insulto per chiunque, pur essendo tipicamente una donna, mostri un comportamento arrogante, soprattutto sotto forma di lamentele esplicite o critiche invadenti. A seconda del contesto, può essere considerato sessista. Cfr. <https://www.merriam-webster.com/slang/karen>.

[11] <https://www.nytimes.com/interactive/2019/08/14/magazine/1619-america-slavery.html>. Si veda anche N. Hannah-Jones, The New York Times Magazine, *The 1619 Project. A New American Origin Story*, Oneworld, Londra 2021.

Il progetto rispondeva a una delle esigenze che più emergono nell'analisi della relazione tra razzismo, storia e società contemporanee: la necessità per i gruppi sociali razzializzati di stare dentro le storie nazionali, e quindi l'occupazione dello spazio pubblico anche attraverso una diversa prospettiva adottata nel ricercare e scrivere la storia. Attraverso il cambio di prospettiva sulla fondazione degli Stati Uniti il progetto tende infatti a fare risaltare il ruolo giocato dagli afroamericani nella costruzione del paese e allo stesso tempo a evidenziare la continuità del razzismo sistemico nelle istituzioni e nella società statunitense.

Dalla sua pubblicazione, il *1619 project* ha suscitato reazioni molto varie: è stato criticato per la scarsa cura metodologica prestata alla ricostruzione storica di alcuni avvenimenti (di conseguenza il testo finale è stato modificato per accogliere tali critiche), ma anche di piegare la ricerca storica alle dinamiche della cosiddetta *cancel culture*[12]. Nell'agosto del 2021, con la nascita del podcast e del blog *History Reclaimed*, realizzato da storici di professione afferenti soprattutto alle accademie anglosassoni, un gruppo di storici si è posto come obiettivo principale quello di «riequilibrare» la situazione rispetto a quelle che vengono considerate le storture storiche prodotte dalla *cancel culture*[13]. Il risultato di *History Reclaimed* è stato però la diffusione di una storia che ha come unica funzione quella di contestare alcune letture critiche del passato e di cercare di riabilitare alcune figure del passato legate al fenomeno della tratta.

In Italia uno dei momenti chiave dell'affermazione di una relazione tra *cancel culture*, razzismo, antirazzismo e storia è coinciso con le proteste, prima statunitensi e poi internazionali, contro l'uccisione di George Floyd il 25 maggio 2020. Le proteste si sono velocemente diffuse da Minneapolis al resto degli Stati Uniti e contemporaneamente si sono internazionalizzate, coinvolgendo contesti sociali anche molto diversi da quello originario.

È stato messo in rilievo come, nel compimento di questa traiettoria, le proteste si siano sempre più caratterizzate per la messa in discussione dello spazio pubblico e dei simboli valoriali che lo occupano, individuando in questi ultimi i segni tangibili della persistenza di un'eredità coloniale legata al razzismo che continua a informare e definire il presente[14]. In prospettiva si può interpretare questa modalità di protesta utilizzata nel 2020 in continuità con alcune campagne precedenti come la *Rhodes Must Fall*, originata nel 2015 con le proteste all'Università di Cape Town e successivamente allargatasi all'Università di Oxford, e, ancora più a ritroso nel tempo, la campagna per l'abolizione del Columbus Day le cui prime attività risalgono alla fine degli anni Settanta del Novecento.

In Italia quelle proteste hanno coinvolto una parte consistente delle così dette seconde generazioni, e si sono materializzate attraverso la denuncia del razzismo strutturale persistente nel Paese. Le manifestazioni in Italia si concentrarono nei mesi di giugno e luglio ma le proteste più diffuse e consistenti, che maggiormente catalizzarono il dibattito pub-

[12] Cfr. S. Wilentz, *The 1619 Project and Living in Truth*, in «Opera Historica», vol. 22, 2021, n. 1, pp. 87-101.

[13] <https://historyreclaimed.co.uk/>.

[14] Si veda V. Deplano, *A proposito delle statue e dell'urgenza di decolonizzare l'Europa*, in «Storie in movimento», <http://storieinmovimento.org/2020/06/13/doveva-accadere/>.

blico, furono le prime, quelle che si svolsero nelle giornate del 6 e 7 giugno, in concomitanza con la marcia antirazzista di Washington del 6 giugno.

Nella penisola la distribuzione geografica delle manifestazioni restituì una mappa omogenea della protesta, localizzata prevalentemente in contesti urbani. Secondo Della Porta, Lavizzari e Reiter, a favorire la diffusione delle proteste in Italia è stata la concomitanza di tre dinamiche storiche e sociali in atto: il contesto pandemico, un clima politico di affermazione delle destre e i cambiamenti interni al movimento antirazzista[15]. Nei due mesi di maggiore mobilitazione sono state registrate in Italia oltre 150 proteste riconducibili all'uccisione di George Floyd; nei documenti di spiegazione e chiamata di tali manifestazioni Della Porta, Lavizzari e Reiter hanno riscontrato una peculiarità italiana, quella del costante ricorso alla sovrapposizione tra denuncia del razzismo strutturale e critica delle politiche di controllo delle migrazioni[16].

Uno dei punti di maggiore interesse circa le tematiche della mobilitazione riguarda il fatto che a sostegno di tali proteste sia stato elaborato un quadro d'analisi diacronico che dal razzismo coloniale italiano porta a quello contemporaneo. In questo senso la storia del razzismo coloniale italiano è stata collegata all'istanza di cambiamento del sistema di conferimento della cittadinanza. Il collegamento tra storia, razzismo e colonialismo compiuto dalle proteste ha avuto tra i suoi risultati materiali il moltiplicarsi di percorsi urbani di spiegazione/risignificazione del corredo coloniale, odonomastica e monumenti, del quale le città italiane sono dotate[17].

Uno degli esempi di questo processo è stata la nascita a Padova, nel giugno 2020, di *Decolonize Your Eyes*, un collettivo nato nel quartiere Palestro, uno dei quartieri patavini caratterizzati maggiormente dall'odonomastica coloniale[18]. Le azioni del collettivo sono iniziate con delle passeggiate durante le quali venivano ricostruite le vicende del colonialismo italiano legate ai nomi delle vie. Il lavoro del collettivo si è poi concentrato sulla realizzazione di un documentario con lo scopo di «far emergere e dare spazio pubblico alle storie di oppressione e razzismo nascoste dietro i nomi delle strade del quartiere»[19].

Prima ancora di *Decolonize Your Eyes* era stata *Resistenze in Cirenaica*, nel 2015 a Bologna, a lanciare un programma di guerriglia odonomastica, organizzare incontri pubblici e pubblicare i *Quaderni di Cirene*, con l'obiettivo di risignificare le parti di città ancora segnate da riferimenti coloniali e più in generale di suscitare la riflessione sulla permanenza della mentalità coloniale nella società italiana contemporanea[20]. A partire dal 2020 la rete

15 Cfr. D. Della Porta, A. Lavizzari, H. Reiter, *The Spreading of The Black Lives Matter Movement Campaign: The Italian Case In Cross-National Perspective*, in «Sociological Forum», Vol. 37, 2022, n. 3, pp. 704-705.

16 Ivi, pp. 707-708.

17 Cfr. G. Ballatori, *Pratiche di decolonizzazione della città. Sulle tracce del colonialismo per contrastare il rimosso coloniale*, in D. Lembo, M. Semboloni, A. Cellai, M. Crulli (a cura di), *Post. Sguardi sul cambiamento*, Mimesis, Milano 2023, pp. 107-118.

18 <https://www.youtube.com/watch?v=qAjpkqe3-ko>. Si veda anche: A. Frisina, *Contro l'ignoranza bianca. Prove di decolonizzazione dello spazio urbano*, in «Zapruder», 2022, n. 59, pp. 127-134.

19 Frisina, *Contro l'ignoranza bianca*, cit., p. 129.

20 <https://resistenzeincirenaica.com/>. Per i Quaderni di Cirene si veda: F. Casales, *«I Quaderni di Cirene»: una rivista con il culo in strada*, in «Zapruder», 2022, n. 59, pp. 172-179.

Yekatit 12-19 febbraio che prende il nome dalla data della strage di etiopici compiuta dagli italiani ad Addis Abeba e poi a Debra Libanòs per reazione all'attentato al governatore dell'impero dell'Africa orientale italiana, Rodolfo Graziani, è molto attiva nelle attività di diffusione della conoscenza sul colonialismo italiano e sulla risignificazione dei luoghi del paese che ancora propongono una lettura agiografica di quel passato.

Queste tre esperienze, ognuna con le proprie peculiarità, presentano un elemento di fondo comune che riguarda il loro rapporto con la storia; quest'ultima è oggetto di analisi critica e di ri-scrittura attraverso l'utilizzo di uno sguardo "altro" rispetto a quello eurocentrico e italocentrico ma, soprattutto, in tutti e tre i casi la storia viene ri-scritta per collegarla al presente, in particolare al razzismo nel tempo presente.

Se questi casi possono essere considerati delle esperienze dal basso, spesso collettive, che propongono letture critiche del passato differenti rispetto a quello che si può definire il senso comune di quella storia, bisogna sottolineare che in tutte e tre le esperienze il legame con la condizione presente dei gruppi sociali razzializzati viene sempre messo in evidenza. La storia in questi casi non è soltanto un esercizio di ricerca ma diventa una pratica politica essenziale per denunciare il razzismo nel presente, non soltanto nel passato. Tanto nel caso di *Resistenze in Cirenaica* e del collettivo *Decolonize your eyes* quanto in quello della rete *Yekatit 12-19 febbraio* l'obiettivo non è quello di cancellare la storia ma di scriverne e diffonderne una che tenga in considerazione tutti i soggetti in causa. Un approccio che in alcuni casi viene però accusato di voler cancellare il passato; in particolar modo, nel caso italiano, è nel dibattito politico e parlamentare che spesso la categoria *cancel culture* viene utilizzata, in maniera *tranchant*, per delegittimare alcune forme di riflessione sulla storia e la cultura italiana. In questo senso è rilevante guardare a come le istituzioni e la politica italiana maneggino la categoria *cancel culture*, di quali contenuti la riempiano e in quale relazione la pongano con il razzismo, l'antirazzismo e con la Storia.

Regolare la cancel culture*? Le interrogazioni parlamentari e l'istituzionalizzazione del fenomeno*

Un esempio di come all'interno delle istituzioni la categoria di *cancel culture* venga riempita a piacimento di vari contenuti e si cerchi di regolarla è il recente lavoro della settima Commissione permanente (Cultura e patrimonio culturale, istruzione pubblica) che l'11 gennaio 2024 ha presentato in Senato lo schema di decreto contenente disposizioni integrative e correttive del decreto legislativo 8 novembre 2021, n. 208, sul testo unico dei servizi di media audiovisivi in considerazione dell'evoluzione del mercato e in attuazione della direttiva UE 2018/1808. Il presidente della commissione, il senatore Roberto Marti del gruppo Lega Salvini Premier – Partito Sardo d'Azione, aveva il compito di illustrare il lavoro svolto e la bozza presentata per l'approvazione.

Lo schema di decreto si compone di quattro articoli. Per quanto concerne gli ambiti di competenza della Commissione, Marti segnalava, innanzitutto, le disposizioni che inter-

vengono sui princìpi generali del sistema dei servizi di media audiovisivi e della radiofonia a garanzia degli utenti e in materia di servizi di media in ambito locale, di cui all'articolo 4 del decreto legislativo n. 208. In particolare, la commissione aveva aggiunto, tra i princìpi enunciati, la finalità di contrastare la tendenza odierna a distruggere o ridimensionare i simboli della storia e della tradizione della nazione (cosiddetta *cancel culture*), ritenendo un valore la conservazione della memoria del passato e della cultura storica (articolo 1, comma 4)[21].

L'approccio utilizzato dalla settima commissione permanente sembra rappresentare la *cancel culture* (e chi la pratica) come un agente distruttivo, il cui obiettivo è quello di «distruggere o ridimensionare i simboli della storia e della tradizione della Nazione»; di conseguenza, il compito delle istituzioni non può che essere quello di preservare «la conservazione della memoria del passato e della cultura storica». Le motivazioni addotte per l'introduzione del comma 4 dell'articolo 1 durante la revisione del decreto legislativo sono un esempio dell'utilizzo strumentale che nella dialettica politica si è fatto e si fa della *cancel culture* ma sono anche rivelatrici di uno specifico modo di guardare alla storia. Una storia che si mischia alla tradizione, che deve essere universale, incontestabile, e i cui simboli non possono essere messi in discussione. Una visione piuttosto conservativa della storia, più vicina all'idea di un oggetto da preservare che a quella di una materia viva in continua sollecitazione. Liquidandole come distruttive, le istanze dietro le supposte pratiche di *cancel culture* vengono insomma completamente cancellate dal dibattito istituzionale.

Oltre allo schema di decreto, in anni recenti diverse interrogazioni parlamentari hanno avuto per oggetto la *cancel culture*; una loro analisi può essere d'aiuto per comprendere le modalità secondo le quali la *cancel culture* è entrata non soltanto nel dibattito politico ma anche nel discorso istituzionale. Questa analisi permette inoltre di fare emergere in relazione a quali tematiche la *cancel culture* abbia fatto il suo ingresso nel dibattito politico italiano.

Uno dei richiami più significativi al fenomeno si è avuto il 12 ottobre 2023 quando la senatrice Lavinia Mennuni, del gruppo Fratelli d'Italia, ha presentato un'interrogazione sulla necessità di rafforzare lo studio della storia nei programmi scolastici. La data dell'interrogazione, quella dell'arrivo di Cristoforo Colombo sul continente americano, dava lo spunto alla senatrice per strutturare la sua interrogazione al ministro dell'Istruzione e del merito Giuseppe Valditara centrandola sulla relazione tra istruzione, storia e *cancel culture*.

Partendo dalla ricorrenza la senatrice aveva posto un quesito diretto al ministro: «oggi è il 12 ottobre, una data importantissima per la storia del mondo occidentale: il 12 ottobre 1492 fu scoperta l'America. Io mi chiedo e le chiedo: secondo lei, oggi in Italia quanti bambini in quarta elementare conoscono questa importante data?»[22]. La senatrice continuava

[21] Senato della Repubblica, XIX Legislatura, N. 109, Atto del governo sottoposto a parere parlamentare, *Schema di decreto legislativo recante disposizioni integrative e correttive del decreto legislativo 8 novembre 2021, n. 208, recante il testo unico dei servizi di media audiovisivi in considerazione dell'evoluzione delle realtà del mercato, in attuazione della direttiva (UE) 2018/1808 di modifica della direttiva 2010/13/UE*, trasmesso alla Presidenza del Senato il 22 dicembre 2023, p. 3.

[22] Legislatura XIX, Aula del Senato della Repubblica, Resoconto stenografico della seduta n. 113 del 12/10/2023, <https://www.senato.it/show-doc?tipodoc=Resaula&leg=19&id=1390483&part=doc_dc-ressten_rs>.

rimarcando la centralità di quell'evento storico sottolineando come il 12 ottobre fosse «una data importantissima, perché con quelle tre caravelle, condotte da Cristoforo Colombo e che portavano con sé le radici greco-romane della nostra cultura, noi abbiamo costruito quell'asse che poi ha congiunto l'Europa con l'America, creando quel mondo occidentale che, a volte, ci sembra quasi in pericolo e che ci sembra noi dovremmo difendere»[23].

La centralità di quella data risiedeva soprattutto, nelle parole di Mennuni, nel processo che era direttamente scaturito da quell'avvenimento: la creazione del mondo occidentale. Un mondo che, secondo la senatrice, veniva messo in pericolo dalla *cancel culture*, identificata come fonte della messa a repentaglio del sistema culturale nato il 12 ottobre 1492. Di fronte a questa minaccia la senatrice chiedeva al ministro di non «rimanere inerti dinanzi alla *cancel culture*, che tende a far sì che i nostri bambini dedichino magari tutta la terza elementare allo studio dei famigerati dinosauri; in quarta elementare abbiano un'infarinatura su fenici e babilonesi; in quinta velocemente e fugacemente studino l'antica Roma, per poi andare avanti alle medie»[24].

La soluzione, secondo la senatrice, andava trovata nel passato, in un ritorno ai programmi scolastici pre-riforma e in un sistema scolastico che «restituisca ai nostri bambini la possibilità di sedimentare, di conoscere entro la quinta elementare la periodizzazione della storia; che gli [...] consenta di conoscere quelli che sono gli eventi storici fondamentali; che gli [...] restituisca la conoscenza di quelle radici greco-romane che richiamavo prima, che caratterizzano la nostra cultura»[25].

Il pericolo individuato da Mennuni assumeva quindi le sembianze di una rarefazione dell'identità scaturita dalla progressiva perdita di rilievo delle radici greco-romane nei programmi di insegnamento. La senatrice esplicitava questa convinzione affermando che: «noi rischiamo di avere un impoverimento culturale, che va anche a ledere e a indebolire l'identità e la conoscenza profonda che il nostro popolo ha e che deve continuare ad avere»[26].

Nella risposta all'interrogazione, il ministro dell'istruzione e del merito, Valditara, spiegava che la scuola dovrebbe sviluppare nelle studentesse e negli studenti un pensiero critico con cui affrontare la complessità del nostro tempo in un mondo in continuo cambiamento. Allo stesso tempo sottolineava l'importanza dei riferimenti alla storia greca e a quella romana e annunciava la costituzione di un gruppo di lavoro sulle discipline umanistiche volto proprio ad approfondire quelle istanze di rinnovamento nella didattica delle materie storiche[27].

Non meno rilevante è stata l'interrogazione ai ministri degli affari esteri e della cooperazione internazionale e dell'interno presentata il 27 aprile 2021 dal senatore Enrico Aimi, del gruppo Forza Italia-Berlusconi Presidente, nella quale si chiedeva il ritiro dal

[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*.
[27] Il risultato del lavoro delle commissioni avrebbe poi preso la forma del documento *Indicazioni Nazionali per il curricolo Scuola dell'infanzia e Scuole del primo ciclo di istruzione*, emanato l'11 giugno 2025.

commercio del libro curato da Sarah Bessey, *A Rhythm of Prayer. A Collection of Meditations for Renewal*, poiché al suo interno conteneva il saggio *Prayer of a weary black woman* della teologa protestante Chanequa Walker-Barnes[28].

Secondo il senatore, il libro era diventato un best seller negli Stati Uniti e Aimi spiegava al ministro e ai colleghi che: «uno dei capitoli di questo libro comincia con una preghiera: Caro Dio, per favore, aiutami a odiare i bianchi… Almeno, voglio smetterla di preoccuparmi di loro, individualmente e collettivamente. Voglio smetterla di preoccuparmi delle loro anime fuorviate e razziste, smetterla di credere che possano essere migliori, che possano smettere di essere razzisti»[29]. Per il senatore, da molte settimane era in atto attorno al libro un'accesa polemica e il testo portava con sé «un pericolosissimo messaggio di violenza e di odio, volto a criminalizzare i bianchi e la stessa cultura occidentale»[30]. Agli occhi di Aimi, il testo appariva come «un'ulteriore testimonianza della *cancel culture*, che sta dilagando negli Stati Uniti e sta degenerando in una vera e propria criminalizzazione dell'uomo bianco». A parere dell'interrogante, occorrevano così iniziative tempestive, la censura del libro appunto, da attuare anche sul piano diplomatico e internazionale, che potessero portare al ritiro dal commercio di tale testo.

Nella sua risposta, il sottosegretario di Stato per gli affari esteri Benedetto Della Vedova ridimensionava la questione contestualizzando sia i contenuti del libro che le polemiche suscitate in un quadro politico e sociale fortemente caratterizzato dalle proteste per l'uccisione di George Floyd. Della Vedova sottolineava, inoltre, che: «le istanze di cambiamento, giustizia e inclusione sociale alla base delle proteste continuano ad indirizzare il dibattito politico negli Usa. Le espressioni radicali dei movimenti associati a queste prospettive arrivano a proporre l'abbattimento delle strutture culturali e legali vigenti, in quanto ritenute emanazioni del suprematismo bianco (cosiddetta *cancel culture*)»[31]. L'interrogazione sollevata dal senatore Aimi risulta particolarmente interessante perché propone la censura come strumento di limitazione alla diffusione di quella che definisce *cancel culture*; il fenomeno, additato dai suoi detrattori come moderno strumento di censura diventa, nei propositi dell'interrogante, una pratica da censurare.

Un'attitudine che il 3 marzo 2022 si può riscontrare anche nella discussione alla Camera della proposta di legge a firma Andrea Orlando e Dario Franceschini, *Disposizioni in materia di reati contro il patrimonio culturale*, che dava l'occasione al deputato Federico Mollicone (FdI) di prendere parola per condividere in aula le sue riflessioni sul disegno di legge. Dopo aver annunciato il suo voto favorevole, il deputato si soffermava sui collegamenti che il disegno di legge aveva con le tensioni sociali nel paese: «penso poi alla dimensione inquietante della cancel culture […] questa è il frutto di un'azione di assurdo revisionismo storico, di quel "cancellazionismo" – per usare un brutto neologismo italia-

[28] S. Bessey, *A Rhythm of Prayer. A Collection of Meditations for Renewal*, Convergent Books, New York 2021.

[29] Legislatura XVIII, Aula del Senato della Repubblica, Resoconto stenografico della seduta n. 320 del 27/04/2021, <https://www.senato.it/show-doc?id=1295352&leg=18&tipodoc=Resaula&part=doc_dc-ressten_rs>.

[30] *Ibidem*.

[31] *Ibidem*.

no ma che rende l'idea – che si rivolge sia contro l'Italia, che contro l'Europa ed è figlio del pensiero unico, che va assolutamente contrastato»[32]. Il deputato sottolineava inoltre che

> in Italia sono molti i monumenti contestati, già da prima che arrivasse la *cancel culture*. In base al secondo *think tank* milanese *The Square*, che identifica vari monumenti nell'Europa occidentale dei quali è stata chiesta la rimozione, ai primi di ottobre da noi ne risultavano presenti 19, più che nel Regno Unito e nel Belgio. Anche per questo abbiamo presentato una proposta di legge – quella a cui facevo riferimento prima, a prima firma Giorgia Meloni, di riforma degli articoli 635, 639 e 733 del codice penale, proprio con la finalità di inasprire le sanzioni contro chi deturpi, vandalizzi o distrugga immobili o beni riconosciuti di valore artistico o culturale, ovunque siano collocati.

Per il deputato Mollicone il valore dei monumenti andava oltre il mero valore del patrimonio culturale perché «le opere di un uomo sono ciò che rimane della grandezza di un personaggio, di una generazione, di una cultura, di un'epoca, di una civiltà, anche della sua tragicità e dei suoi errori»[33]. Per il deputato, quella nei confronti della *cancel culture* assumeva le sembianze di una vera e propria guerra che affermava di avere iniziato alcuni anni prima rispetto alla discussione in aula:

> la nostra battaglia contro la *cancel culture* risale sino ai primi attacchi a Colombo nel 2017. L'Italia deve quindi impegnarsi a tutelare qualsiasi bene nel mondo contro la furia iconoclasta di questa cancellazione, perché noi siamo la patria dell'arte, della bellezza e della memoria. Il nostro patrimonio artistico, qui in Italia, rappresenta l'arte in tutto il mondo e, grazie a questo, dobbiamo essere gli alfieri di questo concetto e di questa difesa, ovunque si creino e si arrechino crimini contro l'arte pubblica o privata[34].

Non sono però soltanto monumenti e programmi scolastici a dover essere difesi dalla minaccia della *cancel culture*. Anche il calendario civile del paese rientra tra i meccanismi di costruzione dell'identità considerati sotto attacco. Il 3 maggio 2023 in Senato la discussione riguardava la deliberazione sulla richiesta di adozione della procedura abbreviata in ordine al disegno di legge «Celebrazioni per il centesimo anniversario della morte di Giacomo Matteotti». Tra le senatrici e i senatori che presero la parola, Massimiliano Romeo, del gruppo Lega Salvini Premier – Partito Sardo d'Azione, dopo aver espresso l'approvazione personale alla richiesta di procedura abbreviata e aver sottolineato il sacrificio estremo di Matteotti in difesa della libertà, aggiungeva una precisazione «su quello che sta succedendo oggi, su chi sostanzialmente minaccia la nostra libertà e la nostra democrazia». Oltre ai nemici esterni quali Russia e Cina, il senatore metteva in guardia rispetto a una minaccia interna «che si chiama "politicamente corretto" o "pensiero unico e dominante" e sapete perché? Se si parla di libertà, dobbiamo parlare anche di questo. Queste nuove forme di totalitarismo si servono della cosiddetta *cancel culture*, ossia della strategia

[32] Camera dei Deputati, Atti Parlamentari, Camera dei Deputati, XVIII Legislatura, Resoconto stenografico della seduta n. 650 del 3 marzo 2022, pp. 12, <https://www.camera.it/leg18/410?idSeduta=0650&tipo=stenografico#sed0650.stenografico.tit00030.sub00070.int00120>.

[33] Ivi, p. 13.

[34] Ivi, p. 14.

tipica dei regimi totalitari, che consiste nel cancellare la storia, riscrivendola a partire dalle nuove generazioni»[35].

Conclusioni

Le dinamiche italiane relative all'utilizzo della categoria *cancel culture* nel dibattito politico rivelano aspetti per certi versi simili a quelle rilevate in altri contesti, come per esempio quello statunitense. In questo senso sembra confermarsi la tesi di Adrian Daub che, nella sua analisi transnazionale del fenomeno, ha messo in evidenza alcune similitudini tra Stati Uniti, Francia, Germania e Gran Bretagna nelle dinamiche di produzione della sproporzione tra un esiguo numero di casi concreti di *cancel culture* e un ampio spazio del dibattito pubblico e politico occupato dal fenomeno.

Partendo dalle definizioni di *cancel culture* illustrate sopra, nel caso italiano appare evidente che la categoria è utilizzata nel dibattito politico in maniera fuorviante e imprecisa. In nessuna delle interrogazioni parlamentari analizzate la *cancel culture* viene richiamata per indicare casi di boicottaggio; nella quasi totalità dei casi l'evocazione del fenomeno avviene per denunciare una supposta "cancellazione della storia". Come emerge dall'analisi dei testi delle interrogazioni esaminate, e in particolare da quella della senatrice Lavinia Mennuni, la *cancel culture* assume un significato negativo e va a identificarsi in un processo di cambiamento radicale della storia; nello specifico, la si associa a un tentativo di progressiva cancellazione della storia e delle radici storiche e culturali della società italiana. Un significato che è di gran lunga differente rispetto alla definizione di *cancel culture* come pratica di sabotaggio agita dal basso nei confronti di una persona o un ente. Questa discrepanza è di grande interesse perché non soltanto modifica il significato del concetto rispetto alla definizione originaria, ma ne altera radicalmente anche il piano di utilizzo, una dinamica che allinea il caso italiano agli altri contesti internazionali.

Il piano nel quale il discorso politico utilizza il concetto di *cancel culture* è quello di un supposto assedio della cultura italiana e di quelle occidentali da parte di culture altre. È in questo campo che il concetto esteso di *cancel culture* viene utilizzato, ed è all'interno di tale narrazione che le istanze da parte dei gruppi sociali razzializzati vengono accusate di avere come obiettivo la cancellazione della storia e la perdita delle "radici occidentali".

Se è innegabile che il conflitto esista, e che alcuni gruppi sociali reclamino il loro posto nella storia, il concetto di *cancel culture* non sembra il più adatto per riferirsi a tali istanze. Questi gruppi sociali puntano il dito contro una storia "bianca", che non li riconosce, non li nomina, non li vede o se li vede li racconta come privi di soggettività. La storia è diventata uno dei principali terreni di questo scontro, una storia da riscrivere per una parte e una storia da preservare per l'altra parte. Analizzando le pratiche di lotta, nel caso italiano

[35] Legislatura XIX, Aula del Senato della Repubblica, Resoconto stenografico della seduta n. 064 del 03/05/2023. <http://www.senato.it/show-doc?tipodoc=Resaula&leg=19&id=1375757&part=doc_dc&rif=0>.

appare evidente che l'intento dei gruppi razzializzati non sia quello di cancellare la storia, anzi, ma quello di riscriverla, prendendo in considerazione tutti i soggetti coinvolti. Un loro riconoscimento nella storia che da alcuni può essere interpretato come una minaccia perché potrebbe significare una loro riconoscibilità anche nel presente del Paese.

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 65-82
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Beatrice Falcucci. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

Memoria del colonialismo e *cancel culture*: tra narrazioni mediatiche e patrimoni

Beatrice Falcucci

Memoria conflittuale, iconoclastia, cancel culture

Negli ultimi anni, il termine *cancel culture* è entrato nel lessico pubblico e accademico per indicare un insieme eterogeneo di pratiche e discorsi legati alla contestazione pubblica di figure, simboli o narrazioni percepite come problematiche rispetto a dei "valori" contemporanei[1]. In ambito patrimoniale, tale espressione è stata impiegata per descrivere fenomeni che investono monumenti, denominazioni toponomastiche e collezioni museali, spesso in relazione a contesti coloniali, di imperialismo informale o schiavismo. Le discussioni sul rapporto tra la cosiddetta *cancel culture* e il patrimonio culturale si sono sviluppate in parallelo ai dibattiti internazionali sulla memoria pubblica, sulla decolonizzazione dei musei e sulla rilettura critica dei processi di costruzione del canone, coinvolgendo questioni di natura giuridica, etica e istituzionale. La tutela dei beni culturali (anche di quelli cosiddetti "difficili"), la partecipazione delle comunità e la responsabilità delle istituzioni nella gestione del patrimonio contestato sono stati dunque chiamati in causa: temi su cui la storiografia ha, del resto, molto riflettuto negli ultimi decenni[2].

[1] P. Norris, *Cancel culture: Myth or Reality?*, in «Political Studies», 2023, n. 71, pp. 145-174; M. Mellino, *Cancel culture o decolonizzazione dei saperi e della cultura?*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 2023, n. 25, pp. 45-57.

[2] J. Assmann, J. Czaplicka, *Collective Memory and Cultural Identity*, in «New German Critique», 1995, n. 65, pp. 125-133; J. E. Tunbridge, G. J. Ashworth, *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*, John Wiley & Sons, Chichester 1996; L. Smith, *Uses of Heritage*, Routledge, Londra 2006; S. Macdonald, *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, Routledge, Londra 2009; W. Logan, K. Reeves (a cura di), *Places of Pain and Shame: Dealing with 'Difficult Heritage'*, Routledge, Londra 2009; H. Silverman, *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, Springer, New York 2011; S. Macdonald, *Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today*, Routledge, Londra 2013; W. Kaiser, S. Krankenhagen, K. Poehls (a cura di), *Exhibiting Europe in Museums: Networks, Collections, Narratives and Representations*, Berghahn, Oxford 2014.

Il termine è quindi ampiamente utilizzato nel dibattito pubblico e mediatico relativo alle *culture wars*, con accezioni variabili a seconda dei contesti nazionali[3]. Dal punto di vista terminologico, non vi è un consenso univoco sull'uso dell'espressione *cancel culture* nel campo dello studio del patrimonio: in ambito accademico, essa è talvolta affiancata da concetti come "memoria conflittuale", "patrimonio controverso" o "*heritage dissonance*", che ne sottolineano la dimensione dialogica e la pluralità di interpretazioni possibili.

Claudio Novelli, d'altro canto, ha evidenziato come la *cancel culture* si possa considerare come un «essentially contested concept», vale a dire come un concetto essenzialmente controverso, caratterizzato da una pluralità di significati e da un uso instabile[4]. In questa prospettiva, la cosiddetta *cancel culture* non rimanda a un fenomeno unitario né a un insieme coerente di pratiche, ma a un campo discorsivo in apparente disordine, in cui è impossibile individuare un'interpretazione prevalente o un consenso condiviso. Il termine viene impiegato infatti in contesti differenti e con valenze variabili, talora positive in quanto espressione di giustizia simbolica, e talora negative quando viene evocato come sinonimo di censura, revisionismo o "riscrittura" della storia.

Nel quadro dei dibattiti contemporanei sul patrimonio le riflessioni sulla *cancel culture* si sono intrecciate frequentemente con quelle sull'iconoclastia, termine storicamente impiegato per descrivere la distruzione intenzionale di immagini o monumenti investiti di valore simbolico[5]. Sebbene i due concetti appartengano a tradizioni analitiche differenti, entrambi rimandano a processi di negoziazione del visibile e del rappresentabile nello spazio pubblico e nelle pratiche di memoria collettiva nei «regimi di storicità»[6]. L'iconoclastia, nella sua accezione moderna, è stata oggetto di ampie analisi in relazione ai mutamenti politici, religiosi e ideologici che hanno accompagnato la trasformazione dei

[3] D. M. Clark, *Drag Them: a brief etymology of so-called "cancel culture"*, in «Communication and the Public», 2020, n. 5, pp. 88-92; M. Cangiano, *Guerre culturali e neoliberismo*, nottetempo, Milano 2024.

[4] C. Novelli, *Cancel Culture: an Essentially Contested Concept?*, in «Athena», 2023, n. 3. La definizione di «essentially contested concept» venne proposta nel 1956 dal sociologo e politologo Walter Bryce Gallie: W. B. Gallie, *Essentially contested concepts*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 1956, n. 56, pp. 167-198.

[5] M. Baioni, *Demolire il littorio. Tragitti della simbologia fascista nell'Italia repubblicana*, in «Memoria e Ricerca», 2020, n. 63 (1), pp. 181-194; A. Iuso, *Cancellare, riscrivere. Cancel culture, riscrittura della storia e difficult heritage*, in «Rivista di antropologia contemporanea», 2021, n. 2, pp. 197-212; B. Timm Knudsen, J. Oldfield, E. Buettner, E. Zabunyan (a cura di), *Decolonizing Colonial Heritage*, Routledge, New York 2022; G. Maifreda, *Immagini contese: Storia politica delle figure dal Rinascimento alla cancel culture*, Feltrinelli, Milano 2022; L. Parola, *Giù i monumenti? Una questione aperta*, Einaudi, Torino 2022; G. Ruocco, *Muovere, rimuovere. Gli usi "difficili" del passato (coloniale e razzista), tra memoria e storia*, in «Scienza & Politica», 2023, n. 68, pp. 161-176; P. Persano (a cura di), *Diritto e rovescio della cancel culture*, in «Storia del pensiero politico», 2023, n. 2, pp. 333-344; B. Carlson, T. Farrelly (a cura di), *The Palgrave Handbook on Rethinking Colonial Commemorations*, Springer Nature, Cham 2023; T. Macsotay, N. El-Mecky (a cura di), *Toppling Things as Memorial Contestation: Spectacle and Affect of Monument Removal*, Brill, Leida 2024; S. Gensburger, J. Wüstenberg (a cura di), *De-Commemoration: Removing Statues and Renaming Places*, Berghahn Books, New York 2024; M. Ridolfi et alii, *Luoghi di memoria, monumenti e odonomastica nelle narrazioni della storia pubblica*, in «Memoria e Ricerca», 2024, n. 32 (2), pp. 327-366; M. Zoppi (a cura di), *Contested Heritage in Europe and Africa*, Routledge, Londra 2024; T. Montanari, *Le statue giuste*, Laterza, Roma-Bari 2024; D. Hicks, *Every Monument Will Fall, a Story of Remembering and Forgetting*, Penguin Books, Londra 2025; R. Rao, *The Psychic Lives of Statues: Reckoning with the Rubble of Empire*, Pluto Press, Londra 2025; M. Grever, *Contested Public Monuments. Global Perspectives on Landscape of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge 2025.

[6] F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Parigi 2003.

regimi di visibilità e dei dispositivi di potere. Nel campo del patrimonio, in particolare, essa è stata interpretata come una forma di intervento sul passato materiale, capace di rivelare i meccanismi attraverso cui le società ridefiniscono i propri riferimenti simbolici e i propri confini identitari[7]. Il recente uso del termine *cancel culture* in ambito patrimoniale, dunque, ha riattivato in chiave contemporanea alcuni dei temi tradizionalmente associati all'iconoclastia: le pratiche di rimozione, ricontestualizzazione o trasformazione di monumenti, statue e toponimi vengono spesso descritte in termini di "nuova iconoclastia", soprattutto nel discorso mediatico[8].

D'altra parte, il carattere transnazionale e mediato della rete Internet ha radicalmente influenzato le modalità mediante le quali la *cancel culture* è stata discussa, provocata e criticata negli ultimi anni[9]. In questo contesto, la rete, con le sue piattaforme di social media, forum, blog e siti di informazione, funge da "arena pubblica estesa" in cui si generano e amplificano pratiche di chiamata in causa (*call-out*), ostracismo digitale e dibattito su responsabilità, colpa e visibilità[10]. Innanzitutto, il mezzo digitale consente una diffusione di massa e quasi istantanea dei processi di critica pubblica: secondo i dati del Pew research center gran parte degli statunitensi che hanno familiarità con il termine *cancel culture* indicano i social media come il contesto principale in cui esso viene osservato[11]. In questa prospettiva, Internet non è soltanto veicolo di diffusione, ma anche fattore costitutivo del fenomeno: la logica della "viralità" e dell'aggregazione contribuiscono a trasformare episodi isolati in fenomeni pubblici più ampi[12]. In secondo luogo, la struttura tecnica e sociale delle piattaforme digitali favorisce dinamiche peculiari: la facilità di "taggare" un individuo o un'organizzazione, la potenza delle reti di condivisione, la presenza di algoritmi che privilegiano contenuti polarizzanti e l'anonimato relativo degli utenti concorrono a rendere più "visibili" le richieste di sanzione o boicottaggio. In tal senso, alcuni studi segnalano

7 D. Freedberg, *Iconoclasts and their Motives*, Schwartz, Maarssen 1985; D. Gamboni, *The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*, Reaktion Books, Londra 1997; S. Boldrick, L. Brubaker, R. Clay (a cura di), *Striking Images, Iconoclasms Past and Present*, Ashgate, Farnham 2012; E. Fureix (a cura di), *Iconoclasme et révolution. De 1789 à nos jours*, Ceyzérieu, Champ Vallon 2014.

8 Ad esempio: S. Settis, *Tramandare la cancellazione delle immagini*, in «il manifesto», 28 agosto 2022; G. Caravale, *La ruota della Cancel Culture. La rimozione delle statue è un'arte antica, ma l'iconoclastia di oggi è diversa*, in «Il Foglio», 7 agosto 2023.

9 E. Ng, *No Grand Pronouncements Here: Reflections on Cancel culture and Digital Media Participation*, in «Television & New Media», 2020, n. 21 (6), pp. 621-627.

10 K. M. Bridges, *Language on the Move: Cancel Culture, Critical Race Theory, and the Digital Public Sphere*, in «The Yale Law Journal Forum», 2022: <https://www.yalelawjournal.org/forum/language-on-the-move> (ultima consultazione 18 giugno 2026); F. Faloppa, *Breve storia di una strumentalizzazione. Alle origini dell'espressione "politically correct"*, in *Non si può più dire niente? 14 punti di vista su politicamente corretto e cancel culture*, UTET, Milano 2022, pp. 69-88.

11 *Americans and 'Cancel Culture': Where Some See Calls for Accountability, Others See Censorship, Punishment*, 19 maggio 2021: <https://www.pewresearch.org/internet/2021/05/19/americans-and-cancel-culture-where-some-see-calls-for-accountability-others-see-censorship-punishment/> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

12 J. Berger, K. L. Milkman, *What Makes Online Content Viral?*, in «Journal of Marketing Research», 2012, n. 49, pp. 192-205.

come l'ambiente online possa esacerbare le modalità binarie del discorso ("noi vs. loro", "giusto vs. sbagliato") e ridurre lo spazio per ambiguità o discussione[13].

Un terzo elemento consiste nel fatto che Internet offre simultaneamente un'arena sia per la produzione sia per la critica della *cancel culture*[14]. Da un lato, comunità online attivano campagne di *calling out*, documentano trasgressioni reali o percepite, mobilitando la responsabilità collettiva. Dall'altro, il discorso contro la *cancel culture*, che la considera una forma di censura, di intolleranza o di vittimizzazione inversa, utilizza anch'esso la rete per articolare narrazioni critiche, montare boicottaggi, promuovere movimenti online e hashtag come #CancelCancelCulture[15].

L'analisi dei fenomeni riconducibili alla *cancel culture* nel campo del patrimonio culturale implica quindi un approccio multidisciplinare e capace di considerare le diverse scale (locali, nazionali e transnazionali) entro cui si articolano le pratiche di contestazione, rimozione, risemantizzazione o riconfigurazione dei beni.

In questo perimetro metodologico e storiografico si inserisce dunque la presente analisi, dedicata allo studio della discussione sui media (e in particolare online) della *cancel culture* nel contesto italiano, con attenzione al modo in cui essa si articola in relazione al patrimonio connesso al passato coloniale e alle figure "italiane" (o percepite come tali) che a esso rimandano.

Verranno dunque analizzati diversi casi di studio, dal 2020 ad oggi. L'obiettivo è osservare come il discorso mediatico e digitale rifletta, e al tempo stesso contribuisca a costruire, il rapporto tra memoria pubblica, identità nazionale e storia. La *cancel culture* sarà dunque considerata non come ideologia o posizione normativa, bensì come pratica discorsiva tanto istituzionale quanto "dal basso", che si manifesta attraverso modalità spesso informali di negoziazione simbolica e di critica del patrimonio. In questo quadro, si vedrà come la *cancel culture* emerga frequentemente come costruzione polemica, rappresentata come una minaccia esterna da cui difendere la "storia italiana" e la sua presunta integrità, delegittimando istanze di rilettura critica o di contestualizzazione del passato coloniale e inquadrandole come tentativi di "cancellazione" o di imposizione ideologica[16]. Tale dinamica rivela dunque come il dibattito sulla *cancel culture* (anche) in Italia non riguardi soltanto la gestione del patrimonio contestato, ma diventi anche un terreno di definizione identitaria, in cui si confrontano visioni divergenti della nazione, della memoria e del ruolo del passato nello spazio pubblico.

In questa analisi ci si concentrerà, dunque, su alcuni esempi emblematici relativi alla discussione sin qui tratteggiata: le statue di Colombo tra Stati Uniti e Italia, la statua di Vit-

[13] L. Picarella, *Intersections in the Digital Society: Cancel Culture, Fake News, and Contemporary Public Discourse*, in «Frontiers in sociology», 2024, n. 9, pp. 1-6.

[14] M. Cannito, E. Mercuri, F. Tomatis, *La creazione mediatica della paura: lo spettro della censura tra cancel culture e politicamente corretto*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 2023, n. 25, pp. 29-43.

[15] <https://letscancelcancelculture.com/> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

[16] Sulla questione della delegittimazione politica: F. Cammarano, S. Cavazza (a cura di), *Il nemico in politica. La delegittimazione dell'avversario nell'Europa contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2010.

torio Bottego a Parma e infine la mostra *Africa. Le collezioni dimenticate*, tenutasi ai Musei Reali di Torino.

«Contrastare ogni forma di cancel culture»: Colombo e il suo patrimonio tra Stati Uniti e Italia

Negli ultimi anni la figura di Cristoforo Colombo è diventata uno dei casi più discussi all'interno del dibattito sulla *cancel culture*, soprattutto nel contesto americano, ma con ricadute anche in Italia e in altri paesi europei[17]. La controversia ruota attorno alla rappresentazione storica di Colombo come "scopritore" delle Americhe e alle conseguenze di violenza, schiavitù e colonizzazione per le popolazioni indigene. In questo quadro, la *cancel culture* emerge come pratica discorsiva e partecipativa in cui gruppi della società civile e comunità online mettono in discussione la memoria pubblica, le celebrazioni, le intitolazioni e i monumenti dedicati a Colombo. Il dibattito riguarda sia il patrimonio materiale (statue, piazze, edifici pubblici) sia quello simbolico, e in particolare le narrazioni scolastiche e mediatiche che lo celebrano come eroe nazionale o internazionale[18]. Questa tensione ha trovato espressione nella contestualizzazione avvenuta negli ultimi decenni del *Columbus Day*, affiancato in molte città dall'*Indigenous Peoples' Day*, e nelle contestazioni, vandalizzazioni e rimozioni di numerose statue che raffigurano il navigatore genovese[19].

In Italia, sebbene il dibattito su Colombo non abbia la stessa intensità che negli Stati Uniti, la sua figura è talvolta inclusa in discussioni più ampie sulla memoria del colonialismo e sul ruolo delle celebrazioni storiche. In particolare, la figura di Colombo è stata recentemente mobilitata in un discorso politico e culturale legato alla percezione della *cancel culture*: il 17 aprile 2025, in occasione del ricordo della stipula delle Capitolazioni di Santa Fe del 1492, Giorgia Meloni, in visita di Stato a Washington, ha sottolineato davanti alle telecamere i presunti legami "italiani" con gli Stati Uniti e ha richiamato la lotta contro «l'ideologia woke che vorrebbe cancellare la nostra storia». Il riferimento a Colombo assume qui una funzione simbolica: il navigatore genovese diventa emblema di continuità storica e culturale, nonché strumento retorico per contrastare la percezione di una minaccia alla memoria nazionale avanzata dalle correnti culturali progressiste[20].

[17] Si veda M. Ridolfi (a cura di), *Colombo conteso. Immagini, rappresentazioni e rivisitazioni: Europa e Americhe*, dossier monografico di «Memoria e Ricerca», 2026, n. 1.

[18] *"Basta insegnare che Colombo ha scoperto l'America". Ecco cosa accade con la cancel culture al potere (nel paese di David Hume)*, in «Il Foglio», 25 settembre 2021.

[19] T. Kubal, *Cultural Movements and Collective Memory: Christopher Columbus and the Rewriting of the National Origin Myth*, Palgrave Macmillan, New York 2008; A. Lorini, *Le statue bugiarde. Immaginari razziali e coloniali nell'America contemporanea*, Carocci, Roma 2023, pp. 59-81; A. Testi, *I fastidi della storia. Quale America raccontano i monumenti*, Il Mulino, Bologna 2023, pp. 210-216. A riguardo si veda anche il documentario *Stonebreakers* di Valerio Ciriaci e Isaak Liptzin e B. Falcucci (a cura di), *Distruggere Colombo. Identità ed eredità materiali: una riflessione intorno a "Stonebreakers" (2022)*, «Memoria e Ricerca», 2026, n. 1, pp. 127-136.

[20] Il dialogo tra Meloni e Trump è disponibile sul canale YouTube de «Il Sole 24 Ore».

Pochi giorni dopo, il 2 maggio, Meloni ha ulteriormente ribadito il legame simbolico tra Italia e Stati Uniti, lodando l'iniziativa di Trump di "ripristinare" il *Columbus Day* (sebbene mai ufficialmente abolito) e descrivendo l'attacco ideologico subito dalla celebrazione come un effetto della *cancel culture*[21]. Già nel corso di una visita a New York nel settembre 2023, Giorgia Meloni aveva deposto una corona di fiori ai piedi della contestata statua di Colombo a Columbus Circle, dichiarando che «ci batteremo contro la *cancel culture*»[22]. Il 23 marzo 2026 è stato il turno del ministro della Cultura Alessandro Giuli, negli Stati Uniti in visita istituzionale, di deporre una corona di fiori al già ricordato monumento dedicato a Cristoforo Colombo a Columbus Circle, rivendicando l'italianità di Colombo e presentandolo come «un frammento di identità indiscutibile al punto che nessuna *cancel culture* è riuscita a dissolvere»[23].

Anche il quotidiano online di ispirazione cattolica *La nuova bussola quotidiana* è più volte intervenuto sul patrimonio colombiano negli Stati Uniti, nel 2022 e nel 2023, indicando nella sua "cancellazione" una questione che dovrebbe riguardare profondamente non solo gli italo-americani ma gli italiani tutti, presentati come «all'origine di tutta la civiltà americana» e ritenendo «una sconfitta culturale battersi per i diritti di una minoranza e non per quelli universali della scoperta dell'America e dell'apporto della civiltà cristiana»[24]. In questo contesto, la figura di Colombo è rivendicata come simbolo positivo, incarnazione dei presunti legami storici tra le due nazioni e della capacità italiana di incidere sulla storia globale.

Del resto, anche a livello locale il patrimonio culturale colombiano costituisce un terreno privilegiato per l'osservazione delle dinamiche legate alla percezione della minaccia nei confronti della memoria storica. Un caso significativo è rappresentato dal Comune di Genova, città natale di Colombo, dove la figura del navigatore è da tempo elemento centrale dell'identità civica e del patrimonio urbano: nel Consiglio comunale del 14 ottobre 2025, il gruppo consiliare della Lega ha presentato un ordine del giorno straordinario intitolato

[21] Il 12 ottobre 2025 Matteo Salvini ha pubblicato sul suo profilo Facebook un messaggio che celebrava il Columbus Day, "ripristinato" da Trump, rivendicando l'italianità di Colombo: «Oggi (e domani negli Stati Uniti, per volere del Presidente Trump che ha ripristinato il "Columbus Day") celebriamo, nel nome di Cristoforo Colombo, il coraggio, l'ingegno e la visione di un grande italiano che ha cambiato la storia del mondo. Nessuna ideologia, narrazione o estremismo woke potrà mai cancellare il significato storico di questa impresa»: <www.facebook.com/photo/?fbid=1372729571087955&set=a.480835423610712> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

[22] A. Signore, *Ci batteremo contro la cancel culture. La Meloni porta i fiori alla statua di Cristoforo Colombo*, in «Il Giornale», 20 settembre 2023.

[23] <https://www.ilfattoquotidiano.it/2026/03/24/il-ministro-giuli-a-new-york-si-mette-in-posa-davanti-alla-statua-di-colombo-frammento-di-identita-la-cancel-culture-non-riuscira-a-dissolverlo/8334409/> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

[24] S. Magni, *Italiani contro cancel culture: giù le mani da Colombo*, in «La nuova bussola quotidiana», 20 settembre 2023: <https://lanuovabq.it/it/italiani-contro-cancel-culture-giu-le-mani-da-colombo>. Sul giornale è intervenuto anche Giampaolo Crepaldi, vescovo di Trieste, stigmatizzando «la *Cancel culture*, che demolisce le statue di Cristoforo Colombo, dei Missionari che hanno evangelizzato le Americhe, di ogni Padre fondatore qualsiasi esso sia e qualsiasi cosa egli abbia fondato, e si estende a voler cancellare tutta la cultura occidentale, la metafisica greca, il diritto romano, la cultura cristiana». G. Crepaldi, *La cancel culture frutto dello gnosticismo eterno*, in «La nuova bussola quotidiana», 1° luglio 2022: <https://lanuovabq.it/it/la-cancel-culture-frutto-dello-gnosticismo-eterno> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

Celebrazione e promozione della figura di Cristoforo Colombo nel mondo – valorizzazione del legame storico con la Città di Genova, sostegno al ripristino del Columbus Day, rilancio del gemellaggio con la Città di Columbus (Ohio) e tutela dei luoghi colombiani di Genova[25]. Il documento, pur presentandosi come iniziativa di valorizzazione culturale e turistica, si inserisce in un più ampio quadro discorsivo in cui la difesa del patrimonio è letta anche come risposta a un presunto attacco ideologico mosso dalla *cancel culture*: Colombo è presentato come «una delle figure più illustri della storia mondiale e il simbolo universale dell'audacia, del coraggio e della vocazione marinara della nostra Città» e «una componente fondante dell'identità storica di Genova e della sua vocazione internazionale». Si sottolinea che «negli Stati Uniti d'America si sta assistendo a un rinnovato riconoscimento della figura di Cristoforo Colombo, con iniziative volte al ripristino del *Columbus Day* come giornata di orgoglio per le comunità italo-americane e di memoria della scoperta del Nuovo Mondo; Genova è gemellata, sin dal 1955, con la Città di Columbus (Ohio, USA), legame nato proprio in virtù del comune legame con la figura del navigatore genovese»; si fa dunque riferimento al Museo del Mare, che presenta un rinnovato allestimento dedicato all'esploratore, e alla «statua di Cristoforo Colombo in Piazza Acquaverde, simbolo della città e della sua tradizione marinara», la quale «versa attualmente in condizioni di degrado e abbandono che ne compromettono il decoro e la dignità monumentale»[26].

Il patrimonio colombiano della città, secondo il gruppo consiliare leghista, va protetto dalla «cosiddetta "cancel culture" [che] attraverso semplificazioni e distorsioni ideologiche, rischia di cancellare figure e momenti fondamentali della storia occidentale»; si chiede dunque alla giunta di «valorizzare e riqualificare il monumento dedicato a Cristoforo Colombo in Piazza Acquaverde, mediante interventi di restauro, manutenzione e valorizzazione turistica, restituendole il ruolo centrale che merita nel panorama monumentale cittadino; di valorizzare e riqualificare i luoghi colombiani di Genova» e «contrastare ogni forma di "cancel culture" che porta ad atteggiamenti meramente ideologici che causano la distorsione e l'oblio della memoria storica». Il documento ben testimonia la percezione diffusa di una minaccia nei confronti della memoria nazionale: la proposta di tutela dei luoghi colombiani di Genova si configura infatti come una risposta difensiva rispetto a una presunta offensiva culturale attribuita alla *cancel culture*.

In questo quadro, la riaffermazione del legame tra la città e la figura di Colombo assume un valore che trascende la dimensione commemorativa, diventando un atto di salvaguardia identitaria e di riaffermazione della continuità storica. Tale dinamica, inoltre, permette di evidenziare come le retoriche sulla *cancel culture*, pur originate in contesti internazionali, trovino eco anche a livello locale di reazione a processi percepiti come "esogeni" di revisione o cancellazione del passato.

25 <https://www.genovatoday.it/politica/piciocchi-cristoforo-colombo-cancel-culture.html> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

26 Al "Galata Museo del Mare" è stata aperta nel dicembre 2025 una nuova sala dedicata a Colombo e alle conseguenze storiche e culturali dell'incontro «tra l'Europa e il Mondo Altro», come recitava la comunicazione dell'evento.

Cancellare il colonialismo italiano? Giornali, riviste, blog e le eredità coloniali

Se la figura di Cristoforo Colombo costituisce oggi uno dei nodi più visibili del dibattito sulla *cancel culture* tra le due sponde dell'Atlantico, essa rappresenta al contempo un prisma attraverso cui leggere dinamiche più ampie che coinvolgono il patrimonio culturale nel suo insieme. Le reazioni suscitate dalla contestazione di monumenti, intitolazioni o celebrazioni pubbliche non riguardano solo la rivalutazione critica di singole figure storiche, ma toccano la funzione stessa del patrimonio come luogo di memoria e di identificazione collettiva. Più in generale, il patrimonio (materiale e immateriale) diventa campo di tensione in cui si misurano paure, fratture e resistenze rispetto ai processi di ridefinizione del passato: è il caso, ad esempio, delle contestazioni alla statua di Indro Montanelli, posta negli omonimi giardini milanesi, susseguitesi negli ultimi anni[27].

Nel contesto mediatico italiano i principali quotidiani nazionali hanno ampiamente contribuito alla costruzione discorsiva della *cancel culture*, dedicando ampio spazio alla presunta violenza e ai "pericoli" associati a tale fenomeno[28]. Tra il 2020 e il 2021 il giornale di orientamento liberale e atlantista «Il Foglio», ad esempio, ha pubblicato 97 articoli dedicati al tema, nella maggior parte dei casi adottando letture fortemente critiche nei confronti della *cancel culture*, interpretandola come un fenomeno lesivo per la libertà di espressione e per l'integrità della tradizione culturale "occidentale"[29]. In molti casi, del resto, il richiamo stesso dell'espressione *cancel culture* è stato impiegato come dispositivo retorico capace di evocare un senso di minaccia diffusa, esterna e totalizzante, amplificando il carattere polemico del dibattito[30]. La parola "*cancel*", percepita come simbolo di censura, intolleranza e delegittimazione, è stata spesso utilizzata per descrivere un (presunto) clima di ostilità verso la tradizione culturale e la libertà di espressione, più che per analizzare in modo critico le dinamiche sociali e comunicative sottese al fenomeno.

Il 30 marzo 2023 il quotidiano di ispirazione cattolica «Avvenire» è intervenuto nel dibattito sulla "cancellazione" delle eredità materiali del colonialismo, notando come

[27] Z. Dazzi, *Via la statua di Montanelli da Milano, è stato un razzista*, in «la Repubblica», 11 giugno 2020: <https://milano.repubblica.it/cronaca/2020/06/11/news/statua_montanelli_sentinelli_milano-258873542/> (ultima consultazione 18 giugno 2026). A riguardo: J. Foot, *Fratture d'Italia*, Rizzoli, Milano 2009.

[28] Alcuni esempi: G. Belardelli, *La cancel culture in Italia è semplice ignoranza del passato*, in «Il Foglio», 18 dicembre 2021: <https://www.ilfoglio.it/cultura/2021/12/18/news/la-cancel-culture-in-italia-e-semplice-ignoranza-del-passato-3471290/>; L. Mascheroni, *La cultura non si cancella*, in «Il Giornale», 26 luglio 2022: https://www.ilgiornale.it/news/spettacoli/cultura-non-si-cancella-2053972; C. Rizzacasa D'Orsogna, *Cancel culture: il politicamente corretto ucciderà la letteratura?*, in «Corriere della Sera», 12 settembre 2022: <https://www.corriere.it/sette/cultura-societa/22_settembre_12/cancel-culture-politicamente-corretto-uccidera-letteratura>; S. Maffettone, *Cancel culture e mondo digitale, i pericoli*, in «Corriere della Sera», 11 febbraio 2024: <https:www.corriere.it/opinioni/24_febbraio_11/cancel-culture-mondo-digitale-pericoli>; E. Franceschini, *La "cancel culture" secondo Cambridge: messa al bando la parola "anglossassone"*, in «la Repubblica», 14 maggio 2024: <https:www.repubblica.it/esteri/2024/05/14/news/cambridge_cancella_parola_anglosassone-422958121/> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

[29] Cannito, Mercuri, Tomatis, *La creazione mediatica della paura*, cit., p. 35.

[30] B. Massumi, *The Politics of Everyday Fear*, University of Minnesota, Minneapolis 1993; F. Furedi, *Politics of Fear*, Continuum, Londra 2005.

«l'Italia pullula di vie e piazze con nomi esotici quali Amba Aradam, Massaua, Adua, Tripoli, che non sono un tributo alla bellezza dell'Africa, bensì le tracce celebrative del colonialismo fascista, create proprio negli anni in cui nasceva l'Impero, e sopravvissute fino a noi»[31]. A questa nota seguiva una riflessione sulla discussione intorno alla cosiddetta *cancel culture*, di cui si sottolineava che

> È un'etichetta orecchiabile, che però viene sistematicamente travisata e sfruttata ai fini del dibattito politico di alto e basso livello, per difese ideologiche spesso intransigenti [...] Noi trasmettiamo la memoria attraverso racconti che trovano spazio in luoghi fisici e in forme estetiche: una stele, una colonna, un palazzo, un tempio, un affresco, un monumento, una piazza. Luoghi che diventano "sacri", poiché diventano l'oggetto stesso della memoria, anzi della commemorazione. Lì colpisce la nemesi della *cancel culture*: i luoghi, le parole, i simboli, le interpretazioni. E prima di derubricarla ad atto di ignoranza, faremmo bene a riflettere su di essa[32].

Nonostante non siano mancati dunque approcci più riflessivi e analitici al tema, come nel caso di «Avvenire» appena ricordato, nel dibattito pubblico l'attenzione alle eredità materiali del colonialismo tende spesso a tradursi in narrazioni fortemente polarizzate. Quando la *cancel culture* viene evocata in relazione a monumenti, musei o figure storiche, prevalgono generalmente toni allarmistici o difensivi, che estremizzano il contrasto tra chi "difende la storia" e chi sarebbe intenzionato a "cancellarla".

La rivista digitale e cartacea bimestrale nata nel 2019 «CulturaIdentità» – che descrive tra i propri scopi «la difesa, la promozione e la diffusione dell'Identità italiana e la valorizzazione del nostro patrimonio culturale e artistico. Siamo operatori culturali, artisti, giornalisti, intellettuali e imprenditori che in un mondo globalizzato vogliono riscoprire il valore della nostra italianità» –, ha affrontato a più riprese il tema della "cancellazione" del patrimonio coloniale italiano[33].

Il 22 ottobre del 2023, ad esempio, la rivista ha ospitato un articolo di Emanuele Mastrangelo dal titolo *La cancel culture in Italia se la prende con il colonialismo.* Nell'articolo Mastrangelo, redattore capo del mensile «Storia in Rete», che nel 2020 aveva già firmato per Eclettica Edizioni *Iconoclastia. La pazzia contagiosa della Cancel Culture che sta distruggendo la nostra storia*, mette in guardia contro l'«auto-genocidio culturale», secondo lui in corso[34]. Nel testo, i richiami al patrimonio materiale del colonialismo nazionale sono molteplici:

[31] G. Bosticco, *Serve riflettere sulla cancel culture per recuperare il senso della memoria*, in «Avvenire», 30 marzo 2023: <https://www.avvenire.it/economia/economia-civile/serve-riflettere-sulla-cancel-culture-per-recuperare-il-senso-della-memoria_66239> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

[32] *Ibidem*.

[33] Alla rivista, fondata da Edoardo Sylos Labini, attore e collaboratore di Forza Italia, hanno contribuito nomi di rilievo del panorama culturale nazionale come Vittorio Sgarbi e Franco Cardini, ed è ospitata con una propria sezione su il Giornale.it: culturaidentita.it/chi-siamo. La pagina della rivista su Facebook conta oltre 35.200 followers.

[34] E. Mastrangelo, *La cancel culture in Italia se la prende con il colonialismo*, 22 ottobre 2023: <https://culturaidentita.it/cancel-culture-colonialismo/>. Eclettica Edizioni è una casa editrice di Massa attiva dal 2009 e dedita alla pubblicazione di testi afferenti alla galassia delle destre «contro il pensiero unico» (ultima consultazione 18 giugno 2026).

> Certo, la storia coloniale italiana è costellata anche di episodi spiacevoli per la nostra peculiare sensibilità da XXI secolo. Sono su quelli che si appunta la narrazione piagnona e il "penitenziagite!" della sinistra wokeista. Ma si tratta della solita inversione valoriale tipica dei social justice warrior, quegli stessi che pretendono di trattare un gigante come Cristoforo Colombo da "genocida" o "schiavista" e buttar giù le sue statue, come quella dell'esploratore Vittorio Bottego, pregevole opera di Ettore Ximenes a Padova [sic] (una vicenda esemplare, raccontata da Enrico Petrucci). Quelli che erano per l'appunto episodi vengono trasformati nel paradigma di un'intera epoca, da cui consegue che siccome l'episodio è condannabile allora tutta la vicenda storica che gira loro attorno va buttata via: bambino e acqua sporca. Ma non siamo noi a poter giudicare la Storia. È la Storia che ci giudica[35].

L'articolo di Mastrangelo costituisce in effetti un esempio paradigmatico della retorica difensiva che caratterizza una parte del discorso pubblico italiano in merito al passato coloniale e alle pratiche di revisione critica della memoria storica. La narrazione si fonda su una strategia discorsiva di delegittimazione, attraverso cui ogni tentativo di problematizzare la storia coloniale viene ridotto a «narrazione piagnona» o a manifestazione di un presunto moralismo «wokeista». Tale impostazione rientra in quella che Michael Billig ha definito la logica del *banal nationalism*, in cui la difesa del passato diviene un esercizio di riaffermazione identitaria[36]. L'uso di espressioni caricaturali come «social justice warrior» o il riferimento alle statue «buttate giù» funge da dispositivo retorico volto a ridicolizzare le istanze critiche, semplificando posizioni complesse in stereotipi facilmente attaccabili; d'altro canto l'ammissione iniziale di «episodi spiacevoli» rappresenta una tipica concessione retorica, funzionale a relativizzare la portata sistemica della violenza coloniale e a ridurla a deviazione accidentale[37].

Ne consegue una visione del passato in cui la violenza viene neutralizzata attraverso il richiamo alla «peculiare sensibilità del XXI secolo», suggerendo implicitamente che il giudizio storico debba attenersi a parametri di contesto e non possa produrre una valutazione etica. Significativo, in questo senso, è l'accostamento delle figure di Cristoforo Colombo e Vittorio Bottego, poste entrambe a simbolo di una memoria "da difendere" contro la presunta minaccia della *cancel culture*. L'errore fattuale del giornalista, che colloca la statua di Bottego a Padova anziché a Parma, appare secondario rispetto alla funzione discorsiva di tale riferimento: ciò che conta non è l'esattezza storica, ma la costruzione di un fronte simbolico comune tra esploratori, navigatori e "eroi nazionali" ingiustamente vilipesi. Colombo e Bottego diventano così figure interscambiabili di un pantheon identitario in cui il valore patriottico prevale sulla complessità delle vicende storiche[38]. L'affermazione finale «non siamo noi a poter giudicare la Storia, è la Storia che ci giudica» chiude il discorso inscrivendolo in una dimensione quasi sacrale, in cui la storia (con la S

35 *Ibidem*.

36 M. Billig, *Banal Nationalism*, Sage, London 1995.

37 A riguardo: C. Fogu, *Italiani brava gente: The Legacy of Fascist Historical Culture on Italian Politics of Memory*, in R. N. Lebow, W. Kansteiner, C. Fogu (a cura di), *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Duke University Press, Durham 2006, pp. 147-176; F. Focardi, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Laterza, Roma-Bari 2013.

38 Su Bottego: L. Taddei, A. Bui (a cura di), *L'esploratore perso nell'oblio. Vittorio Bottego tra mito, storia e rimosso coloniale*, Pgreco, Sesto San Giovanni 2022.

maiuscola) è elevata a entità autonoma e intangibile, sottraendola al campo della critica e della responsabilità collettiva.

Anche l'immagine che accompagna l'articolo riveste un ruolo significativo nella costruzione del discorso, pur non essendo menzionata esplicitamente nel testo: essa ritrae infatti il Monumento ai Caduti d'Africa di Siracusa. La scelta di tale immagine non è neutra: il monumento, pensato per celebrare la memoria dei caduti delle guerre coloniali, continua a veicolare una narrazione eroica dell'esperienza imperiale italiana, priva di qualunque riferimento alla violenza o alla subordinazione che ne costituirono il presupposto. D'altra parte, l'immagine del Monumento ai Caduti d'Africa di Siracusa testimonia proprio il contrario del fenomeno della *cancel culture* evocato dall'articolo: pur essendo concepito durante il periodo imperiale, il monumento fu inaugurato solo nel 1968, decenni dopo la fine della stagione coloniale italiana. Un elemento che mette in evidenza come la memoria del colonialismo non sia mai stata automaticamente cancellata o repressa, ma abbia subito processi complessi di reinterpretazione pubblica. L'opera di Siracusa, dunque, non rappresenta un esempio di "cancellazione" della storia, bensì di continuità e conservazione della memoria coloniale all'interno del contesto urbano e culturale postbellico, suggerendo anzi come la ricezione del patrimonio coloniale sia stata mediata da scelte politiche, culturali e sociali che trascendono la retorica contemporanea della *cancel culture*[39].

Ancora dedicato alla presunta cancellazione del patrimonio culturale legato al colonialismo è l'articolo di Mastrangelo *Allarme woke* nel tredicesimo speciale cartaceo di *Storia in Rete* del 2022 dedicato al *Colonialismo all'italiana*. Qui Mastrangelo definisce la *cancel culture* «come l'acqua di un'infiltrazione» che colpisce l'Italia, incontrando scarsa resistenza a causa della «nostra tradizionale tendenza all'autodenigrazione»[40].

Nell'articolo, riccamente illustrato, Mastrangelo parla nuovamente della statua di Vittorio Bottego a Parma, dichiarando che essa è «contestata dagli attivisti *woke* per la personificazione dei fiumi Omo e Giuba, i cui corsi furono esplorati da Bottego, rappresentati come guerriglieri indigeni sconfitti», per concentrarsi poi sulle restituzioni, a suo parere frutto di «genuflessioni nei confronti dei paesi ex coloniali», della stele di Axum «donata al popolo italiano dallo stesso Hailé Selassié» e della Venere di Cirene «oggi dispersa, distrutta dagli iconoclasti islamisti o più verosimilmente finita intera o a pezzi nel mercato nero delle opere d'arte che i suddetti iconoclasti praticano alquanto poco coerentemente con la loro fede»[41]. L'autore ritiene, ricorrendo a un immaginario vittimista e marcatamente apocalittico, che inevitabilmente le statue, come quella di Bottego a Parma o di Rubattino a Genova (anch'essa contestata), «cadranno» davanti «all'indifferenza di ciò che resta di una cultura millenaria»[42].

[39] A riguardo: B. Falcucci, *Ricordare l'impero nella Repubblica: luoghi di memoria per i soldati caduti nelle colonie dagli anni Cinquanta a oggi*, in «Qualestoria. Rivista di storia contemporanea», 2024, n.1, pp. 21-45.

[40] E. Mastrangelo, *Allarme woke*, in «Storia in Rete», 2022, n. 13, p. 127.

[41] Ivi, p. 130.

[42] *Ibidem*. Circa le contestazioni alla statua di Rubattino si legge in un post del giugno 2021 sul blog di Giuseppe Murolo, responsabile regionale di Fratelli d'Italia in Liguria: «mettere in discussione la sua figura è come quando in Sud America le dittature di estrema sinistra che sono anti democratiche e vogliono statalizzare tutto, buttavano giù

L'eredità del colonialismo italiano "sotto attacco" è al centro soprattutto della trilogia di Alberto Alpozzi, anch'essa edita da Eclettica Edizioni tra il 2021 e il 2023, dal titolo *Bugie Coloniali*, il cui secondo volume è dedicato proprio a *Il colonialismo italiano tra cancel culture, censure e falsi miti.* Al netto di un'irrilevanza scientifica e di un metodo di indagine che ben poco ha a che vedere con la ricerca storica, la trilogia, che si propone di svelare false narrazioni sul colonialismo italiano, è spesso presentata e discussa all'interno della programmazione culturale di associazioni e circoli della destra identitaria di tutta Italia, ma anche di incontri promossi a livello di amministrazioni comunali e provinciali, con il sostegno di associazioni come l'Associazione nazionale reduci e rimpatriati d'Africa (Anrra)[43].

Nel profilo di Alpozzi dal titolo *Bugie Coloniali: la guerra di Alberto Alpozzi alla cancel culture* tratteggiato da «L'IndYgesto», «giornale online di informazione indipendente», l'autore è descritto come «Torinese, classe '79, giornalista e fotoreporter, Alpozzi ha una lunga esperienza nelle aree di crisi: dai Balcani, al Medio Oriente al nostro Corno d'Africa, non c'è zona a rischio che non abbia affrontato armato di macchina fotografica e taccuino»[44].

Alpozzi è soprattutto il direttore del blog «L'Italia coloniale», piattaforma con oltre dieci anni di vita che ospita migliaia di articoli apologetici e nostalgici del colonialismo italiano, tramite la quale vengono anche pubblicizzati e venduti i libri del suo fondatore. «L'Italia coloniale» si autodefinisce «un blog di storici, giornalisti, scrittori, collezionisti e semplici appassionati di storia coloniale italiana accomunati dalla passione per la storia d'Italia»[45]. Il blog presenta un'elevata visibilità online, grazie a un'ottima indicizzazione nei motori di ricerca: ad esempio, inserendo la parola chiave «Italia coloniale» su Google, esso compare come primo risultato organico, superando in rilevanza anche la voce corrispondente di Wikipedia. Nel luglio 2023 il blog aveva annunciato la fine delle pubblicazioni, poi non effettivamente avvenuta, incolpando «il grande reset progressista». In quell'occasione Alpozzi parlava di «più di 2 milioni di click sul sito web per 963 articoli»[46].

All'interno de «L'Italia coloniale» la paura della *cancel culture*, che mirerebbe secondo il suo creatore a cancellare e distorcere la realtà del colonialismo italiano, è onnipresente. Nel blog il colonialismo italiano è rappresentato attraverso una prospettiva fortemente revisionista e apologetica, che si propone esplicitamente di contrastare quella che l'autore definisce una narrazione dominante, ideologica e influenzata proprio dalla *cancel culture*.

la testa del nostro Cristoforo Colombo», <https://www.murolo.it/statua-rubattino-che-scandalo-le-proteste-dei-centri-sociali/> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

43 L'Anrra è un'associazione fondata nel 1961 a Milano, che si occupa di ricordare e onorare i militari e i civili italiani che hanno servito o vissuto in Africa, in particolare i caduti in guerra e i reduci. Sul ruolo politico dell'associazione e le sue ritualità nei luoghi di memoria del colonialismo. A riguardo si veda G. Mancosu, *Rituals of Colonial Memory: Crafting Imperial Nostalgia in Republican Italy*, in «Journal of Contemporary History», 2024, n. 59, pp. 660-685.

44 S. Palletta, *Bugie Coloniali: la guerra di Alberto Alpozzi alla cancel culture*, 1° ottobre 2024: <https://www.indygesto.com/indybooks/13317-bugie-coloniali-la-guerra-di-alberto-alpozzi-alla-cancel-culture> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

45 <https://italiacoloniale.com/redazione> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

46 <https://italiacoloniale.com/2023/07/25/italia-coloniale-interrompe-le-pubblicazioni/> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

In questa cornice, l'esperienza coloniale viene descritta non principalmente come sistema di violenza, sfruttamento e razzializzazione, ma come progetto di modernizzazione, sviluppo infrastrutturale e progresso civile. Grande enfasi viene posta sulle opere pubbliche (strade, ferrovie, ospedali, bonifiche) e sull'azione amministrativa italiana in Africa, mentre le brutalità dell'occupazione, l'uso della violenza militare, dei gas chimici, dei campi di concentramento e delle politiche razziali tendono a essere ridimensionati, contestualizzati o presentati come aspetti secondari rispetto ai presunti meriti civilizzatori.

Su «L'IndYgesto» si dà conto della «guerra» di Alpozzi contro la cultura della cancellazione e, in particolare, contro il suo supposto precursore Angelo Del Boca, ritenuto autore di una narrazione «condizionata dai veleni faziosi»:

> Alpozzi vs Del Boca: gli opposti mal d'Africa di due piemontesi. La differenza più vistosa tra il cuneese Del Boca e il torinese Alpozzi emerge più nel metodo che negli orientamenti. Infatti, mentre Del Boca cerca di superare la narrazione giornalistica per approdare alla storiografia (e non sempre ci riesce), Alpozzi fa l'esatto contrario: cerca di riportare il discorso storico sul piano giornalistico. Al metodo, va da sé, corrisponde la classica dichiarazione d'intenti. E cioè incidere nel senso comune, e quindi rovesciare gli stereotipi di certa *cancel culture* (di cui Del Boca è in parte precursore) fin troppo radicata[47].

L'opera di Alpozzi è dunque celebrata, in questa galassia di riviste e blog dai contenuti nostalgici che si presentano come «indipendenti», come necessaria a controbilanciare la narrazione ritenuta "parziale" di Del Boca[48]. «L'IndYgesto» lamenta infatti come, in un contesto in cui «tra tutte le ex potenze coloniali, l'Italia è l'unica ad aver rimosso in maniera quasi brutale il proprio passato in Africa», ci si trova costretti a «chiedere scusa di essere italiani, dopo aver rappresentato l'aspetto più umano e costruttivo dell'Occidente»[49].

La questione coloniale non è qui presentata come un nodo irrisolto della memoria nazionale, ma come un torto subito dal paese, ritenuto l'"unico" a essere ingiustamente accusato o costretto a dimenticare: una rappresentazione che, come osservato proprio da Angelo Del Boca, riflette il mito persistente del "colonialismo buono" e la difficoltà italiana ad affrontare criticamente la propria storia imperiale[50].

Anche nel caso dell'articolo *Bugie Coloniali: la guerra di Alberto Alpozzi alla cancel culture* si riscontra un uso strumentale di immagini del patrimonio, impiegate come supporto retorico per rafforzare il discorso identitario e difensivo. Le opere architettoniche realizzate in Africa durante il periodo coloniale sono presentate senza indicazione della fonte né del contesto storico e cronologico di riferimento, decontestualizzate e quindi rese funzionali a una narrazione estetizzante e autocelebrativa dell'esperienza coloniale italiana: il patrimonio coloniale di Asmara e Mogadiscio è così reinscritto nel presente come segno

47 Palletta, *Bugie Coloniali*, cit.

48 Sulle accuse di questo tipo rivolte a Del Boca, sin dai suoi primi lavori sul colonialismo italiano, si veda: N. Labanca, *Angelo Del Boca e lo studio storico del colonialismo italiano*, in Id. (a cura di), *Una diversa narrazione del passato coloniale*, FrancoAngeli, Milano 2024, pp. 133-162.

49 Palletta, *Bugie Coloniali*, cit.

50 Sono precisamente questi i dispositivi di memoria e *myth-making* analizzati da Angelo Del Boca in *Italiani brava gente. Un mito duro a morire*, Neri Pozza, Vicenza 2005.

di orgoglio nazionale, piuttosto che come oggetto di riflessione sulle eredità materiali del colonialismo.

Tuttavia, l'elogio ad Alpozzi su «L'IndYgesto» non riguarda soltanto la sua opera di scrittore: si ricorda infatti il suo ruolo nella polemica legata alla mostra *Africa. Le collezioni dimenticate*, tenutasi ai Musei Reali di Torino dal 23 ottobre 2023 al 25 febbraio 2024; una vicenda assai rilevante per la fenomenologia delle discussioni mediatiche intorno alla *cancel culture* relativa ai patrimoni coloniali, che si analizzerà in dettaglio.

Un caso di studio tra fact-checking, wokeismo e (paure di) cancel culture: la mostra "Africa. Le collezioni dimenticate"

La mostra, curata dai Musei Reali di Torino in collaborazione con la Direzione regionale musei Piemonte e il Maet (Museo di antropologia ed etnografia dell'Università di Torino), intendeva documentare le relazioni tra Torino, il Piemonte e in senso più ampio l'Italia, e alcuni paesi africani (principalmente il Congo e i paesi del Corno d'Africa) attraverso oltre 150 oggetti e fotografie storiche.

La mostra si apriva con una sezione dedicata a "Italiani in Africa: esploratori, avventurieri e consoli", dedicata alle raccolte torinesi fra il 1857 e il 1890 legate a figure come Giacomo Antonio Brun Rollet, Vincenzo Filonardi e Giuseppe Corona; la seconda sezione "Le vie dello sfruttamento: ingegneri in Congo" era invece focalizzata sugli ingegneri e tecnici torinesi impegnati nella costruzione di infrastrutture coloniali nel Congo, con una selezione di armi e oggetti d'uso quotidiano. La terza sezione "Conquistare la montagna: il Rwenzori" era dedicata alla spedizione del Duca degli Abruzzi e di Vittorio Sella sul massiccio al confine tra Uganda e Repubblica Democratica del Congo, documentata da una vasta serie di immagini fotografiche. La quarta sezione, più specificamente dedicata al colonialismo italiano e intitolata "Dalla spartizione dell'Africa all'aggressione coloniale" raccoglieva oggetti provenienti da Eritrea, Cirenaica, Tripolitania, Somalia ed Etiopia: in particolare doni diplomatici e manufatti accumulati o depredati nel corso delle guerre coloniali italiane. Il percorso terminava con un'installazione site-specific dal titolo *The Smoking Table* dell'artista etiope Bekele Mekonnen.

Nel saggio di apertura del catalogo della mostra dal titolo *Contro l'oblio. Le collezioni dimenticate*, le curatrici Elena De Filippis, Enrica Pagella e Cecilia Pennacini suggerivano un doppio livello di rimozione che aveva riguardato gli oggetti esposti: da un lato quella materiale e istituzionale, il "dimenticare" gli oggetti nei depositi dei musei mai o raramente esposti, mal conservati e non adeguatamente studiati, e dall'altro quella simbolica, legata all'oblio della storia coloniale italiana e del suo lascito nel patrimonio culturale nazionale[51].

[51] E. De Filippis, E. Pagella, C. Pennacini, *Contro l'oblio. Le collezioni dimenticate*, in *Africa. Le collezioni dimenticate*, Editris, Torino 2023, pp. 10-13.

A pochi giorni dall'inaugurazione della mostra Alberto Alpozzi interveniva su «Torino Cronaca» pubblicando un articolo dal titolo *Ai Musei Reali di Torino la mostra "Africa. Le collezioni dimenticate". Errori grossolani, dimenticanze volute e omissioni colpevoli* in cui si dichiarava che «Non le collezioni dimenticate ma una mostra da dimenticare. Da chiudere. Da rifare»[52]. Come sottolineava poi «L'IndYgesto»: «Questa polemica, che poi ha ispirato Bugie Coloniali III, riguardava gli svarioni e le falsità contenuti nei pannelli della mostra. I quali, tanto per cambiare, ripetevano i classici luoghi comuni sugli italiani violenti, massacratori e schiavisti nelle proprie colonie, in particolare la Somalia»[53].

La riflessione di Alpozzi su «Torino Cronaca» veniva poi ripresa da «Il Giornale» del 7 novembre, in un articolo dal titolo *L'Italia coloniale in mostra è una collezione di errori*, che evidenziava come «in un'epoca in cui l'Italia è al centro dell'emergenza migratoria può apparire una singolare coincidenza la mostra appena inaugurata ai Musei Reali»[54]. Tra gli "errori" individuati da Alpozzi il fatto che l'Italia venisse «indebitamente coinvolta nella barbarie belga in Congo», o relativamente alla spedizione del Duca degli Abruzzi sul massiccio del Rwenzori, tra Uganda e Congo: «la spedizione, spiega il pannello, violò simbolicamente la sommità del massiccio, protetta da un tabù, per l'alterigia del Savoia-Aosta: "insomma, finora un colonialismo puramente simbolico"»[55].

L'aspetto centrale della polemica, tuttavia, riguardava Cesare Maria De Vecchi di Val Cismon, governatore della Somalia, con un pannello ritenuto da Alpozzi «al limite della calunnia»:

> La notizia arriva anche ai famigliari di Cesare Maria De Vecchi di Val Cismon, governatore della Somalia che prendono subito contatti con la direzione dei Musei per il pannello dedicato alla Somalia. La didascalia chiude così «l'impianto di Genale di Cesare Maria De Vecchi, gestito ricorrendo a soprusi come le punizioni corporali e il lavoro coatto». Peccato che le concessioni agricole di Genale fossero governative, cioè statali, e non «di Cesare Maria De Vecchi»[56].

Come riportato da «Il Giornale», davanti alle pressioni della famiglia De Vecchi il museo si è effettivamente scusato, definendo «una svista» l'accaduto, e procedendo a modificare il pannello incriminato[57]: una notizia ripresa anche dall'Ufficio stampa del Senato

52 A. Alpozzi, *"La mostra sull'Africa coloniale non rispetta la verità dei fatti". Errori grossolani, dimenticanze volute e omissioni colpevoli*, in «Torino Cronaca», 1° novembre 2023: <https://torinocronaca.it/news/torino/307274/la-mostra-sullafrica-coloniale-non-rispetta-la-verita-dei-fatti.html>. La notizia è poi stata ripresa da giornali online e blog come Destra.it: <https://www.destra.it/home/a-torino-una-mostra-sul-colonialismo-italiano-con-troppi-errori-molte-bugie-e-tanta-faziosita/> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

53 Palletta, *Bugie Coloniali*, cit.

54 M. Di Marzio, *L'Italia coloniale in mostra è una collezione di errori*, in «Il Giornale», 7 novembre 2023: <https://www.ilgiornale.it/news/litalia-coloniale-mostra-collezione-errori-2237454> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

55 *Ibidem*.

56 A. Alpozzi, *Musei Reali Torino: il giusto riconoscimento degli errori sulla storia coloniale italiana*, 4 novembre 2024: <https://italiacoloniale.com/2024/11/04/colonialismo-un-anno-fa-la-figuraccia-dei-musei-reali-di-torino-prima-le-bugie-poi-le-scuse>. La mostra veniva qui definita «uno spartiacque nella storia della colonizzazione italiana dell'Africa» (anche se, probabilmente, Alpozzi intendeva "memoria") (ultima consultazione 18 giugno 2026).

57 M. Di Marzio, *Il museo si scusa con la famiglia del gerarca per le bugie sul colonialismo in Somalia*, in «il

con il comunicato, poi rimosso, *Il Museo si scusa con la famiglia del gerarca per le bugie sul colonialismo in Somalia*. Le scuse, benché circostanziate, hanno alimentato ulteriormente il dibattito, finendo per legittimare (agli occhi degli autori della polemica) non solo una critica complessiva alla mostra, ma persino una messa in discussione dell'intera opera di Angelo Del Boca[58].

Riguardo alla vicenda, Mastrangelo scriveva l'articolo *La mostra sul colonialismo: una mossa strategica del wokeismo* su «Storia in Rete» rilevando come l'evento torinese rappresentasse soltanto un aspetto superficiale del fenomeno e che, qualora non si fosse corsi ai ripari, «la *cancel culture* farà breccia per avviare la sua guerra culturale di sterminio contro l'identità nazionale italiana»[59].

Proprio per correggere in profondità le lacune e mancanze dell'esposizione, Alpozzi, come riportato da «La Stampa», si rendeva «disponibile a visitare la mostra insieme alle tre curatrici per portare la più ampia bibliografia sulla storia del colonialismo italiano» evidenziando come «in Somalia gli italiani non hanno mai perpetrato lo schiavismo, ma anzi lo hanno debellato»[60]. Un'opera di "*fact-checking*", quella di Alpozzi, premiata con il Premio Mameli patrocinato dal comune di Forlì, per «aver smascherato le mistificazioni della mostra "Africa le Collezioni dimenticate"»[61], e il plauso dell'Anrra, che aveva espresso anch'essa numerose critiche, definendo la mostra «superficiale, ingenua e manipolatoria», e denunciando «imprecisioni, omissioni e manipolazioni» nei testi espositivi[62].

Il caso di studio della mostra torinese permette infatti di evidenziare come, all'interno delle cosiddette *culture wars* il *fact-checking*, nato in contesti giornalistici e accademici come strumento critico volto a contrastare la disinformazione e percepito come una pratica di matrice progressista (o, per i detrattori, *woke*)[63], sia stato recentemente ripreso da

Giornale», 15 novembre 2023: <https://www.ilgiornale.it/news/politica/museo-si-scusa-famiglia-gerarca-bugie-sul-colonialismo-22413> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

58 A. Parodi, *"In Somalia italiani schiavisti e violenti": scoppia la polemica tra gli storici sugli studi di Angelo Del Boca*, in «La Stampa», 15 novembre 2023. Una delle curatrici, Cecilia Pennacini, ha difeso con una lettera a «La Stampa» le scelte compiute con la mostra, rivendicando l'eredità intellettuale di Del Boca: «*L'attacco a Del Boca? Niente di nuovo, è la solita nostalgia del colonialismo*», in «La Stampa», 15 novembre 2023.

59 E. Mastrangelo, *La mostra sul colonialismo: una mossa strategica del wokeismo*, 3 novembre 2023: <https://storiainrete.com/mostra-torino-colonialismo-cancel-culture> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

60 *Ibidem*. Sulla schiavitù nella Somalia coloniale: F. Grassi, *Le origini dell'imperialismo italiano. Il caso somalo 1896-1915*, Milella, Lecce 1980; I. M. Lewis, *A Modern History of the Somali. Nation and State in the Horn of Africa*, James Currey, Oxford 2002; Del Boca, *Italiani brava gente?*, cit., pp. 163-168; F. Declich, *Emancipazione degli schiavi nella Somalia del sud: fonti scritte e fonti orali tra mito e realtà*, in «L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo», 2022, n. 7: <https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/view/17858> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

61 L. Moretti, *Il Premio Mameli ad Alberto Alpozzi: Ha smascherato le mistificazioni della mostra "Africa le Collezioni dimenticate"*, in «Torino Cronaca», 6 dicembre 2024: <https://torinocronaca.it/news/tempo-libero/422319/il-premio-mameli-ad-alberto-alpozzi-ha-smascherato-le-mistificazioni-della-mostra-africa-le-collezioni-dimenticate> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

62 <https://agenparl.eu/2024/02/25/torino-mostra-africa-morera-presidente-ass-rimpatriati-dafrica-lavoro-superficiale-ingenuo-e-manipolatorio> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

63 L. Graves, *Deciding What's True: The Rise of Political Fact-Checking in American Journalism*, Columbia University Press, New York 2016; J. Beaudreau, *Historical Shifts and Present Tensions: Reconfiguring the Fact-Checking Field Between Political Accountability and Debunking Online*, in «InMedia», 2025, n. 10. Per il contesto italiano si veda C. Greppi, G.

soggetti di destra e nostalgici ribaltandone il meccanismo di funzionamento[64]. Esso diventa dunque uno strumento per delegittimare gli avversari e ridefinire la verità pubblica a favore del proprio consenso: non più solo come strumento di verifica, ma come arma retorica e leva strategica per controllare il discorso pubblico. Presentando la polemica seguita alla mostra *Africa. Le collezioni dimenticate* come una "rettifica" necessaria a fronte di presunte "falsità" e "luoghi comuni" sugli italiani "violenti" e "schiavisti", il piano dell'analisi storica è ribaltato e trasformato in un terreno di contesa identitaria[65].

La discussione non verte più, dunque, sulla correttezza storiografica o sulla complessità dei processi coloniali, ma sulla tutela dell'onore nazionale e sull'affermazione di una memoria selettiva e autoassolutoria, come dimostrano termini quali «bugie coloniali» o «narrazione anti-italiana». In tale contesto, il riferimento alle "scuse" rivolte agli eredi di De Vecchi, figura di primo piano nel colonialismo fascista, sottolinea ulteriormente questa dinamica di personalizzazione e nazionalizzazione della memoria, in cui la storia si intreccia con un sentimento di appartenenza e rivendicazione.

Conclusioni: il patrimonio come campo di battaglia

L'analisi che si è condotta, dalle narrazioni mediatiche sul *wokeism* alla discussione pubblica intorno a figure simboliche come Cristoforo Colombo e Vittorio Bottego sino alle recenti controversie museali, mostra come, nel contesto italiano, il dibattito sulla memoria del colonialismo si configuri come un terreno di conflitto identitario, più che come uno spazio di confronto critico. La *cancel culture*, evocata come minaccia esterna e ideologia censoriale, diventa in realtà uno strumento retorico attraverso cui riaffermare una visione selettiva e consolatoria della storia nazionale, come nel caso del *fact-checking* a cui è stata sottoposta la mostra torinese. L'evento torinese, dunque, diventa occasione per evidenziare i pericoli che la storia del nostro paese, letteralmente assediata dagli «orchi» della *cancel culture*, correrebbe:

> Una mostra di propaganda antinazionale e antistorica. Gli orchi premono contro le mura del Fosso di Helm. Se qualche Bianco cavaliere, che aveva promesso d'apparire all'orizzonte all'alba, non si farà vedere con la sua cavalleria, l'Italia entrerà nel novero delle ex-nazioni dove il patrimonio storico-culturale è stato mandato al compattatore dell'indifferenziato[66].

Falanga, E. Gobetti, *The Italian Historiographical Debate and the Fact Checkers movement*, in «Modern Italy», 2023, n. 28, pp. 344-362.

64 Per un esempio dal contesto statunitense si veda il comunicato della Casa Bianca *Restoring Freedom Of Speech And Ending Federal Censorship*, 20 gennaio 2025: <www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/restoring-freedom-of-speech-and-ending-federal-censorship/> (ultima consultazione 18 giugno 2026). A riguardo: S. Lewandowsky, *Free speech, fact checking, and the right to accurate information*, in «Science», 2025, n. 387.

65 A riguardo si veda A. Del Boca (a cura di), *La storia negata. Il revisionismo e il suo uso politico*, Neri Pozza, Vicenza 2009.

66 Mastrangelo, *La mostra sul colonialismo*, cit. Circa i riferimenti all'opera di Tolkien si veda: T. Hof, *Of Hobbits and Tigers: Right-wing extremism and terrorism in Italy since the mid-1970s*, in J. Dafinger, M. Florin (a cura di), *A*

La percezione di un pericolo per la "memoria italiana" negli ultimi anni si è tradotta, come si è visto, in un'intensa attività di difesa (soprattutto online) del patrimonio simbolico e materiale, nel quale monumenti, oggetti e immagini del passato coloniale vengono reinvestiti di valore politico e affettivo.

Non stupisce, dunque, che Alpozzi lamenti che alla mostra di Torino non sia presente «nulla ad esempio sulle splendide architetture italiane di Asmara sito Unesco»[67], una rimostranza a cui fa eco Mastrangelo sottolineando che «nulla delle realizzazioni italiane in Africa viene esibito. Nemmeno le architetture di Asmara, dichiarate dall'Onu (eh, dall'Onu, non dal Circolo Reduci dell'Amba Alagi) "patrimonio dell'umanità"»[68]. Una narrazione, quella legata all'italianità del patrimonio Unesco di Asmara, penetrata del resto in profondità nella coscienza italiana, e non solo di matrice nostalgica[69].

In questo senso, dunque, appare evidente come il patrimonio culturale (inteso variamente come statue, edifici, oggetti) non operi solo come deposito di memoria, ma come dispositivo di costruzione e legittimazione del presente: la sua reinterpretazione (o la paura della sua messa in discussione) diventa parte integrante del discorso pubblico contemporaneo italiano, che si inserisce in uno scenario globale con caratteristiche simili[70].

Al contempo, l'osservazione delle dinamiche mediatiche e digitali conferma il ruolo della rete come arena pubblica estesa (e transnazionale), dove si formano e si amplificano le retoriche della perdita, dell'offesa e della difesa identitaria. In questo spazio, le categorie di "memoria", "patrimonio" e "storia" si intrecciano con quelle di "orgoglio nazionale" e "tradizione", generando narrazioni polarizzate che riducono la complessità storica a conflitto simbolico. In conclusione, l'analisi della retorica della *cancel culture* in Italia non sembra rivelare tanto una cancellazione della storia, quanto piuttosto una sua persistente contesa in cui il patrimonio è parte del campo di battaglia: un campo di negoziazione in cui si ridefiniscono continuamente i confini tra memoria, identità e potere.

Transnational History of Right-wing Terrorism. Political Violence and the Far Right in Eastern and Western Europe since 1900, Routledge, Londra 2022, pp. 174-196.

67 A. Alpozzi, *Italia e Africa: a Torino una mostra faziosa ricca di approssimazioni ed errori*, 3 novembre 2023: <https://storiainrete.com/italia-e-africa-a-torino-una-mostra-faziosa-ricca-di-errori-e-approssimazioni> (ultima consultazione 18 giugno 2026).

68 Mastrangelo, *La mostra sul colonialismo*, cit.

69 *Asmara, la piccola Roma di provincia, nel patrimonio Unesco*, in «la Repubblica», 8 luglio 2017: <https://www.repubblica.it/viaggi/2017/07/08/news/asmara_la_piccola_roma_modernista_africana_nel_patrimonio_unesco-170294563/> (ultima consultazione 18 giugno 2026). A riguardo: P. Volgger, S. Graf (a cura di), *Architecture in Asmara. Colonial origin and Postcolonial Experiences*, Dom, Berlino 2017.

70 Ad esempio: F. Furedi, *The War Against the Past. Why the West Must Fight for Its History*, Polity Press, Cambridge 2024.

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 83-102
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Anna Nasser. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

Memoria del colonialismo e (non)memoria della decolonizzazione nella Francia contemporanea

Anna Nasser

L'Africa ha un passato? L'Africa ha una storia? Esaminando i manuali e i programmi in uso nei diversi ordini dell'insegnamento, che sia in Francia o negli ex territori dell'Africa Nera, potremmo porci questa domanda. […] Prima: è l'oscurità, la barbarie dei "Re sanguinari" (è il termine utilizzato), i sacrifici umani e l'antropofagia. Dopo: la civilizzazione, il benessere e la prosperità grazie alla "pace francese," ospedali e scuole "anche sotto l'Equatore," precisa il manuale. Ammirate, signori, anche sotto l'Equatore![1]

Una nebulosa di termini

L'8 dicembre 2025, durante una lunga intervista sul canale *La Chaîne Info* (Lci), l'ex primo ministro francese e futuro candidato alle elezioni presidenziali del 2027, Édouard Philippe, ha risposto candidamente alla domanda del giornalista Jean-Michel Apathie: «No, il colonialismo non è un crimine»[2]. L'intervista è diventata in breve tempo virale, suscitando indignazione sui social network, con una diffusione minore sui quotidiani nazionali, ad eccezione di «L'Humanité» e «Libération». La questione della veridicità dell'affermazione del futuro candidato presidenziale, in netto contrasto con la celebre intervista preelettorale del 2017 in cui Emmanuel Macron definiva il colonialismo un

[1] J.-S. Canale, *Le passé de l'Afrique: mythologie coloniale et réalité historique*, bozza per Radio Guinée, circa 1968, Archives du Parti Communiste Français (Pcf), Archives Départementales de la Seine-Saint-Denis, Fonds Jean-Suret Canale, 229 J 8.Questa, come le successive traduzioni dall'inglese e dal francese, sono dell'autrice.

[2] «Objectif 2027»: Édouard Philippe,invitato a LCI, minuto 02.38.30-02.38.45, 8 dicembre 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=9iXMAUnUMwA>, pubblicata il 12 dicembre 2025 e T. Legrand, *Pour Édouard Philippe la colonisation n'est pas un crime*, in «Libération», 10 dicembre 2025.

crimine[3], eccede il tema di questo saggio. Tuttavia, l'affermazione di Philippe mostra come il passato coloniale sia un tema ancora scottante in Francia e invita a riflettere su come la memoria di tale passato sia stata discussa, in particolare in relazione a quello "spettro" che si è aggirato in Europa e nel mondo negli ultimi anni, lo spettro della *cancel culture*[4]. Nel contesto francese, queste questioni assumono specificità che è bene sottolineare, pur non essendo foriere di alcuna eccezione nazionale. Negli ultimi anni, l'accusa di *cancel culture* nel dibattito pubblico francese si è collegata ad altre due questioni: la memoria del colonialismo, compresa la schiavitù, e il presunto «islamo-gauchisme» delle istituzioni scolastiche e universitarie francesi. Il legame che tiene insieme questo trittico è dato dal modo in cui elementi differenti – la libertà d'insegnamento, la storia e la rappresentazione della nazione francese – sono stati discussi negli ultimi decenni, e ancor di più negli ultimi mesi, in relazione alla cancellazione di un convegno organizzato dal *Collège de France* su «La Palestina e l'Europa» previsto per novembre 2025. In seguito al convegno, tenutosi infine online, il ministero della Ricerca francese ha proposto pubblicamente la creazione di una commissione sull'antisemitismo nell'insegnamento superiore e nella ricerca. Questo avvenimento ha richiamato alla memoria di alcuni il comitato d'inchiesta sulle «derive islamo-gauchiste nell'università»[5], proposto nel 2021 dall'allora ministra Frédérique Vidal. Nel contesto francese, infatti, l'uso del termine *cancel culture*, spesso definito con l'anglicismo *wokisme* o con traduzioni che ne sottolineano il portato distruttivo – come *culture de l'effacement*, *de l'annulation* o *de banissement* –, è strettamente intrecciato a quello di *islamo-gauchisme*. Promosso a partire dagli anni Duemila come termine reazionario negli ambienti dell'estrema destra francese, è stato poi ripreso da alcuni esponenti del centrodestra ed ex socialisti francesi, diventando estremamente popolarizzato nel 2021[6]. Il legame tra *cancel culture* e *islamo-gauchisme* non è evidente solo nei confini concettuali fumosi di entrambi i termini[7], che hanno portato il *Centre national de la recherche scientifique* (Cnrs) a definire l'*islamo-gauchisme* un'invenzione[8], ma anche nella dinamica di accusa e controaccusa con cui sono stati utilizzati in Francia e altrove. Nel calderone delle discipline

3 A. Brazzoduro, *Towards a Postmodern National Narrative? The Algerian War Memorial and Contemporary French Landscapes of Memory*, in «Memory Studies», 2022, n. 4, p. 858.

4 A. Daub, *The Cancel Culture Panic. How an American Obsession Went Global*, Stanford University Press, Stanford 2024.

5 S. Le Nevé, *Frédérique Vidal lance une enquête sur 'l'islamo-gauchisme' à l'université*, in «Le Monde», 16 febbraio 2021.

6 A. Hajjat, *The French Invention of the 'Islamo-leftist' Peril: Origins and First Uses of a Reactionary Category of Thought*, in «Ethnic and Racial Studies», 2025, n. 3, pp. 543-563. Uno dei maggiori proponenti del termine è il filosofo Pierre-André Taguieff. P.-A. Taguieff, *Liaisons dangereuses: Islamo-nazisme, islamo-gauchisme*, Hermann, Paris 2021. Per una critica dell'islamo-gauchisme si veda anche U. Gaudino, *"Islamo-leftism" or the Mainstreaming of Conspiracy Theories and Islamophobia in French Politics*, in «Patterns of Prejudice», 2025, n. 59, pp. 27-51.

7 Sui confini concettuali non precisati della *cancel culture* si veda la tavola rotonda curata da F. Casales e M. Cento: V. Deplano, G. Orsina, D. Paci, S. Patriarca, *Il passato al tempo delle guerre culturali. Tavola rotonda su storia e «cancel culture»*, in «Ricerche di storia politica», 2026, n. 1, pp. 67-76.

8 Communiqué de presse du Cnrs, *L'Islamogauchisme n'est pas une réalité scientifique*, 17 février 2021, <https://www.cnrs.fr/fr/presse/l-islamogauchisme-nest-pas-une-realite-scientifique>, pubblicato il 12 dicembre 2025.Sul dibattito del 2021 si veda F. Jobard et alii, *Excès de pouvoir et pouvoir de nuire. Retour sur l'«enquête» sur l'«islamo-gauchisme»*, in «Communications», 2024, n. 114, pp. 173-183.

accusate di essere terreno fertile per l'*islamo-gauchisme* compaiono quelle scienze sociali considerate critiche: gli studi postcoloniali e decoloniali, di genere, sulla sessualità e sull'intersezionalità, e la *critical race theory*[9]. Come notato dal sociologo Michel Wieviorka, «si è costituito in Francia uno spazio semantico in cui "wokisme", "cancel culture", "decolonialismo", "postcolonialismo", etc. sono associati all'immagine di una distruzione islamo-gauchista della Repubblica e della sua *laïcité*»[10].

Tenendo conto dell'intreccio tra questi termini e fenomeni, questo saggio mira a esplorare la questione della *cancel culture* da un angolo specifico, ovvero quello del legame con la storia e la memoria coloniali nel contesto francese, ponendo al centro del problema sia il colonialismo sia la decolonizzazione. In primo luogo, il saggio si concentra sulle discussioni sulla memoria nazionale e coloniale a partire dagli anni Ottanta, per poi interrogarsi sulle azioni intraprese a livello statale e sul legame tra la memoria del colonialismo e quella della schiavitù e delle abolizioni. Secondariamente, il saggio interroga alcune forme memoriali proposte dalle istituzioni francesi nei primi anni Duemila, per mostrare il tentativo di pluralizzare la memoria nazionale, prima, e di pacificarla poi, in risposta ai movimenti definiti come fautori di *cancel culture*. Senza ambire a un'analisi onnicomprensiva di tematiche già approfondite dalla letteratura[11], l'obiettivo del saggio è piuttosto mettere a fuoco come la memoria del colonialismo e la *cancel culture*, nel contesto francese, siano intersecate a una (non)memoria della decolonizzazione come fenomeno storico, in quanto ferita ancora aperta e, con l'eccezione del caso algerino, costantemente rimossa dal panorama memoriale francese. Con (non)memoria della decolonizzazione intendo indicare il processo per cui, come risultato della frammentazione della memoria coloniale, la perdita dell'impero e la ridefinizione della Francia dentro i confini esagonali ed ultramarini delle *anciennes colonies* rimangono oscurate come oggetto di memoria pubblica. Più che una memoria differente da quella del colonialismo, o di una «memoria postcoloniale», per riprendere la definizione di Gerlov van Engelenhoven nel contesto olandese[12], la (non)memoria della decolonizzazione indica una mancanza all'interno delle memorie relative al passato coloniale francese, che è possibile interrogare solo ricostruendo le politiche memoriali portate avanti dal governo e le azioni dei movimenti accusati di *cancel culture*, osservando le tensioni e le frizioni tra una memoria di Stato e le domande di giustizia nel presente, e verso il futuro, che questi gruppi hanno messo

9 S. Dawes, *«Islamo-gauchisme»? The Fallacy and Function of an Empty Signifier*, in «French Cultural Studies», 2023, n. 34, pp. 227-233.

10 M. Wieviorka, *33 ans après la première affaire du foulard: où en est la laïcité en France?*, in «French Cultural Studies», 2023, n. 34, pp. 275-283.

11 Sui monumenti si veda J. Lalouette, *Les statues de la discorde*, Passés composés, Paris 2021 e J. Marquet et E. Sibeud, *Des statues pour mémoire? Colonialisme et espace public en France*, in «Mémoires en jeu. Memories at stake», 2024, n. 21. Per la memoria coloniale si veda C. Coquery-Vindrovitch, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Agone, Marseille 2009; B. Stora, *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, La Découverte, Paris 1991; A. Brazzoduro, *Soldati senza causa. Memorie della guerra d'Algeria*, Laterza, Roma-Bari 2012 e Id., *Towards a Postmodern National Narrative?*, cit.

12 G. van Engelenhoven, *Postcolonial Memory in the Netherlands. Meaningful Voices, Meaningful Silences*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2022.

in luce. L'assenza di una memoria specifica sulla decolonizzazione e la presenza di una memoria coloniale definiscono lo spazio in cui l'attivismo che è stato additato come *cancel culture* si è espresso in Francia a partire dal 2020, e indicano alcuni elementi che proprio le manifestazioni definite di *cancel culture* hanno messo in luce rispetto al presente.

Prima della cancel culture. *Memoria e leggi memoriali tra il XX e il XXI secolo*

Parlare di memoria e di colonialismo nel contesto francese evoca, ancora nel 2025, due riferimenti. Il primo è il lavoro di ricerca di Pierre Nora, che continua ad essere un riferimento centrale per due motivi. In primis, la pubblicazione di *Lieux de Mémoire* è praticamente coeva alle prime rivendicazioni di una memoria ufficiale dell'abolizione della schiavitù nei dipartimenti d'oltremare e alle grandi manifestazioni antirazziste in Francia metropolitana, come la *Marche pour l'égalité et contre le racisme* del 1983[13]. In secondo luogo, la letteratura francofona e anglofona continua a utilizzare i *Lieux*[14] per approfondire e, ancor di più, per contestare la prospettiva di ciò che il politologo Johann Michel ha definito un «regime memoriale repubblicano»[15]. Proprio a partire dalla presenza residua del mondo coloniale e imperiale francese nei *Lieux*[16], dalla fine degli anni ottanta si è sviluppata una letteratura specifica sul rapporto tra memoria e colonialismo, che coglie il contesto di istituzionalizzazione della memoria in quanto oggetto di ricerca storiografica[17], e in risposta a un più generale dibattito su immigrazione, multiculturalismo e razzismo in Francia[18]. In questa riflessione, il passato coloniale è diventato un'assenza spettrale nel *récit* nazionale e un silenzio inaccettabile, al punto che alcuni storici hanno considerato tale mancanza come la dimostrazione di una tensione permanente tra amnesia e nostalgia dell'impero[19].

[13] J. Michel, *Gouverner les mémoires. Les politiques mémorielles en France*, PUF, Paris 2010, pp. 123-124. Sulla *Marche* si veda L. De Cock, *Un siècle d'enseignement du 'fait colonial' dans le secondaire entre 1902 et aujourd'hui*, in «Histoire@Politique», 2012, n. 3, pp. 190-191, e P. J. Soulsby, *"History Takes its Time…": Anti-Racist Temporalities and Historical Memory Cultures in France, c. 1980-1998*, in «European Review of History», 2021, n. 4, pp. 555-556.

[14] Nora continua ad essere proposto, insieme a Henry Rousso e Maurice Halbwachs, come referente principale nella letteratura come S. Gensburger et S. Lefranc, *A quoi servent les politiques de mémoire?*, Presses de Sciences Po, Paris 2017, p. 16, e S. Gensburger, *On (not) Learning from the Past*, in A. Erll and W. Hirst (a cura di), *Cognition, Culture, and Political Momentum. Breaking Down the Silos in Collective Memory Research*, Oxford University Press, Oxford 2026, p. 423. Su Halbwachs, T. Hirsch, *Une vie posthume. Maurice Halbwachs et la sociologie française (1945-2015)*, in «Revue française de sociologie», 2016, n.1, pp. 71-96.

[15] Michel, *Gouverner les mémoires*, cit., p. 171.

[16] L'unica eccezione è C.-R. Ageron, *L'Exposition coloniale de 1931. Mythe républicain ou mythe impérial?*, in P. Nora (a cura di), *Les Lieux de mémoire.La République*, vol. 1, Gallimard, Paris 1984.

[17] Soulsby, *"History Takes its Time…"*, cit., p. 550.

[18] D. Oscherwitz, *Decolonizing the Past. Re-visions of History and Memory and the Evolution of a (Post)Colonial Heritage*, in A. G. Hargreaves (a cura di), *Memory, Empire,and Postcolonialism. Legacies of French Colonialism*, Lexington Books, Oxford 2005, p. 191. Si veda anche P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Gallimard, Paris 2005.

[19] Per una critica dell'assenza del colonialismo nel testo di Nora si veda R. Aldrich, *Vestiges of the Colonial Empire in France. Monuments, Museums and Colonial Memories*, Palgrave, New York 2004, p. 9. Per una più recente rilettura in

Questi e altri testi, in particolare quelli che hanno messo al centro spazi extraeuropei[20], hanno avuto il ruolo di mettere a critica il nazionalismo metodologico di Nora e l'immagine rassicurante e pacificata del passato francese e della costruzione nazionale, mostrando come l'espansione coloniale, il razzismo, lo sfruttamento, il lavoro forzato e la schiavitù fossero necessariamente parte di quella storia nazionale. Proprio la questione della schiavitù e delle sue abolizioni è diventata una dimensione decisiva nello studio e nella costruzione della memoria del colonialismo in Francia. Essi hanno trovato nuova linfa alla fine degli anni novanta in occasione della celebrazione del centocinquantesimo anniversario della seconda abolizione della schiavitù, in un contesto fortemente caratterizzato dagli scontri sul multiculturalismo, o meglio sul *communautarisme*, per utilizzare l'espressione francese recentemente riemersa, legata alla *cancel culture*, sulla *laïcité* e sui simboli religiosi, così come sull'immigrazione, sulla cittadinanza e sul razzismo[21].

Il secondo riferimento riguarda le leggi memoriali approvate tra la fine degli anni novanta e l'inizio degli anni Duemila, in particolare quelle del 2001 sulla schiavitù e del 2005 sui *bienfaits* del colonialismo. Guardate insieme queste due leggi mostrano il permanere di una pluralità di memorie sul lungo passato coloniale francese e la loro inquieta convivenza, permettendo sia di fare luce su alcune tensioni cruciali tra storia e memoria del passato coloniale francese, sia di interrogarsi su «quale memoria»[22] venga portata avanti da attori differenti. La «legge volta al riconoscimento della tratta e della schiavitù come crimini contro l'umanità»[23], nota come *loi Taubira* in virtù della deputata socialista della Guiana Christiane Taubira che gestì la proposta, venne discussa per la prima volta nel 1999[24]. Votata nel maggio del 2001 come legge memoriale[25], essa impone allo Stato francese il riconoscimento della tratta e della schiavitù come crimini contro l'umanità, predispone l'inserimento della storia della schiavitù nei programmi scolastici delle scuole medie e la definizione di una giornata nazionale in ricordo della tratta e delle abolizioni. Un'altra legge memoriale venne votata nel 2005 sulla «riconoscenza della nazione e il contributo nazionale in favore dei francesi rimpatriati»[26], scatenando una forte reazione nell'opinione pubblica francese a causa del suo articolo 4, che menzionava l'insegnamento del «ruolo positivo della presenza francese nell'oltremare»[27] nei programmi scolastici

chiave postcoloniale si veda E. Achille, C. Forsdick, L. Moudileno, *Postcolonializing Lieux de Mémoire*, in Ead. (a cura di), *Postcolonial Realms of Memory. Sites and Symbols in Modern France*, Liverpool University Press, Liverpool 2020.

20 Il primo tentativo è J.-P. Chrétien et J.-L. Triaud (a cura di), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, Paris 1999. Sull'Algeria si veda E. Alcaraz, *Les lieux de mémoire de la guerre d'indépendance algérienne*, Karthala, Paris 2017.

21 M. Wieviorka, *La Démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, La Découverte, Paris 1993.

22 Michel, *Gouverner les mémoires*, cit., p. 7.

23 Loi n. 2001-434 du 21 mai 2001.

24 Assemblée Nationale, rapport n. 1378, 16 février 1999, <https://www.assemblee-nationale.fr/11/rapports/r1378.asp>, 12 dicembre 2025.

25 G. Noiriel, *De l'histoire-mémoire aux 'lois mémorielles'. Note sur les usages publics de l'histoire en France*, in «Revue arménienne des questions contemporaines», 2012, n. 15, pp. 43-44. Si veda anche S. Ledoux et N. Castagnez, *Enjeux nationaux, globalisation et limites des lois mémorielles*, in «Parlement(s)», 2020, n. 3, pp. 179-195.

26 Loi n. 2005-158 du 23 février 2005.

27 *Ibidem*.

metropolitani e ultramarini. Se l'articolo 4 è stato al centro di molte critiche che hanno sottolineato la rinnovata centralità del «potere legislativo» nello stabilire «*come* insegnare la storia coloniale»[28], il resto della legge è altrettanto indicativo di un conflitto tra diverse memorie della colonizzazione e della decolonizzazione in Algeria, e del ruolo di diversi attori nel proporle[29]. Infatti, anche se meno contestato, lo stesso articolo 1 riconosce il ruolo positivo «alle donne e agli uomini che hanno partecipato all'opera portata avanti dalla Francia» nell'impero coloniale, e l'articolo 6 sancisce i termini del versamento di una rendita vitalizia per «ex *harkis*, *moghaznis* e personale delle varie formazioni sostitutive di stato civile e diritto locale»[30].

Gli anni duemila: la pluralizzazione della memoria

I principali effetti di queste leggi memoriali, e in particolare della *loi Taubira*, sono evidenti nella proliferazione di diversi progetti memoriali sia in Francia sia nell'oltremare, perseguiti da organismi statali, a partire dagli anni duemila. Tra essi, la questione della schiavitù e delle abolizioni è stata centrale. Nel 2004 venne istituito, per decreto, un *Comité national pour la mémoire et l'histoire de l'esclavage*[31]. Il compito originale del comitato era proporre al governo, nella persona del primo ministro, una data per la commemorazione in Francia esagonale della schiavitù, identificare possibili luoghi per erigere memoriali e, infine, proporre ai ministeri dell'Educazione nazionale e della Ricerca alcune misure volte ad approfondire la storia e la memoria della schiavitù in aula, in linea con la legge del 2001[32]. Il *Comité*, attivo fino al 2019, è stato poi sostituito dalla *Fondation pour la mémoire de l'esclavage* (Fme), su proposta del poeta martinicano Édouard Glissant nel 2007[33]. Uno degli obiettivi della Fme è «proporre la schiavitù coloniale come una delle questioni centrali della Storia della Francia»[34], attraverso l'organizzazione di progetti educativi, culturali e di ricerca, l'edizione di risorse sulla storia e sulla memoria della schiavitù e il supporto a ricercatori e ricercatrici tramite premi e fondi specifici[35]. Un

[28] C. Palmiste, *Le colonie e la legge sul "buon francese"*, in «Passato e Presente», 2006, p. 6, enfasi nell'originale. L'articolo è stato successivamente modificato nel febbraio del 2006, Décret n. 2006-160 du 15 février 2006.

[29] R. Bertrand, *Mémoires d'empire. La controverse autour du 'fait colonial'*, Éditions du Croquant, Broissieux 2006, pp. 93-121.

[30] Décret n. 2006-160. Sullo «statut civil de droit local», si veda A. Spire, *Semblables et pourtant différents. La citoyenneté paradoxale des "Français musulmans d'Algérie" en métropole*, in «Genèses», 2003, n. 4, pp. 48-68.

[31] Il nome originale del comitato è Comité pour la mémoire de l'esclavage.

[32] Décret n. 2004-11 du 5 janvier 2004.

[33] É. Glissant, *Mémoires des esclavages. La fondation d'un centre national pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions*, Gallimard, Paris 2007.

[34] Fondation pour la mémoire de l'esclavage, <https://memoire-esclavage.org/notre-projet>, 12 dicembre 2025.

[35] D. Rogers (a cura di), *Libre. Livre blanc de la recherche française sur les esclavages*, Avril 2025, <https://memoire-esclavage.org/sites/default/files/2025-05/LiBRE%20FME%20-%20Livre%20Blanc%20de%20la%20Recherche%20franc%CC%A7aise%20sur%20les%20Esclavages%2030.04.2025.pdf>, (ultima consultazione: 2 ottobre 2026).

secondo obiettivo è coordinare e sostenere progetti relativi alla memoria della schiavitù, e partecipare al dibattito pubblico sul tema. A titolo d'esempio, nel 2025 la Fme ha preso parola sulla questione delle riparazioni e del debito di Haiti con la Francia, sollecitata dal duecentesimo anniversario dell'imposizione del debito, sostenendo la necessità di riconoscere «l'ingiustizia unica» di questa storia e invitando a immaginare un «atto riparatore»[36].

Se questi sono i risultati della *loi Taubira* in Francia esagonale, essa ha avuto effetti anche nell'oltremare. Il 10 maggio 2015 è stato inaugurato a Pointe-à-Pitre, in Guadalupe, il *Centre caribéen d'expressions et de mémoire de la traite et de l'esclavage* (*Mémorial ACTe*), come istituto pubblico di cooperazione culturale a copartecipazione statale. Memoriale, museo e monumento insieme, il sito ha suscitato divisioni. Secondo alcuni, il memoriale-museo è un esempio di «*marronage* culturale»[37], ovvero della capacità della popolazione locale di aggirare le pratiche memoriali stabilite per crearne di nuove, rovesciando la narrazione che mette al centro della tratta e della schiavitù la Francia. Per altri, il memoriale e la parte museale sono imprecisi e invitano il visitatore ad adottare un punto di vista «coloniale e/o europeo»[38], piegando la storia al servizio della memoria, un chiaro effetto di una storia imposta per legge e decreto dall'alto, come paventato da alcuni storici proprio in relazione all'istituzione delle *lois mémorielles*[39]. Come mostra il caso di Mémorial ACTe, il rapporto tra memoria e storia rimane un terreno conflittuale di scontro politico e di tensione, anche nelle tradizioni memoriali, come quella della schiavitù, più formalizzate rispetto ad altre.

Tuttavia, la schiavitù e le abolizioni restano uno spazio privilegiato della memoria del colonialismo. La storia e la memoria del colonialismo nelle sue forme non schiavili, e l'istituzionalizzazione della seconda nello spazio pubblico mostrano un percorso meno lineare. Alcune politiche museali recenti in Francia esagonale evidenziano una difficile conciliazione, così come i tentativi, spesso riusciti, di trasporre la discussione sul colonialismo e la sua fine a questioni ad esso connesse, ma contigue. Difatti, sebbene alcune istituzioni museali statali siano state create, esse mostrano il complesso intreccio di memoria e silenzi legato all'espansione coloniale, così come l'elemento selettivo di ciò che viene richiamato alla memoria. La creazione del *Musée national de l'histoire de l'immigration* nel *Palais de la Porte Dorée*, museo-monumento statale inaugurato nel 2007, è un esempio di questo intreccio[40]. Esso è gestito da un consiglio d'amministrazione il cui direttore generale è nominato per decreto dal primo ministro, mentre gli altri membri

[36] Notes de la FME, n. 4, Mars 2025, *La double dette d'Haïti* (1825-2025), <https://memoire-esclavage.org/sites/default/files/2025-04/Note%20FME%204%20Ha%C3%AFti%202025%20web.pdf>, 29 aprile 2026.

[37] F. Viala, *The Memorial ACTe*, in E. Achille, C. Forsdick, L. Moudileno, *Postcolonial Realms of Memory*, cit., p. 190.

[38] S. Mulot, *Le Mémorial Acte de Guadeloupe: où la mémoire occulte l'histoire*, in «Cahiers des Anneaux de la Mémoire», 2018, p. 297.

[39] Sulla critica alle *lois mémorielles* si veda A. Brazzoduro, *Una storia di Stato? Leggi memoriali, religione civile, conflitto*, in «Studi Storici», 2006, n. 2, pp. 418-422.

[40] P. Crowley, *Musée National de l'Histoire de l'Immigration*, in E. Achille, C. Forsdick, L. Moudileno, *Postcolonial Realms of Memory*, cit., pp. 206-208.

sono principalmente funzionari statali e rappresentanti di altre istituzioni[41] e vari esperti partecipano all'organizzazione di progetti specifici. Sebbene sia stato considerato da alcuni uno spazio cruciale per la memoria del colonialismo, in quanto situato nell'ex *Palais des Colonies*, costruito per l'esposizione coloniale del 1931 e che ha ospitato prima il *Musée des Colonies* e poi il *Musée de la France d'Outre-mer*[42], la storia coloniale entra solo parzialmente nelle collezioni del museo. L'obiettivo principale del museo è conciliare la memoria e la storia delle migrazioni, tra cui quelle legate al colonialismo[43]. Già nel 2007, lo storico dell'arte Dominique Jarrassé chiariva il problema:

> Significa forse che la Francia, attraverso questa testimonianza insostituibile della macchina onirica dell'Esposizione Coloniale Internazionale del 1931, assumerebbe quest'altro passato "che non se ne andrà", il suo passato coloniale? No, la riassegnazione del palazzo, trattato più come un edificio che come il sito sacro del fatto coloniale francese, tende a occultarne il significato, volendo sostituirlo con un'altra memoria, quella delle migrazioni dei lavoratori che hanno contribuito alla costruzione della Francia[44].

Ed è proprio nello scivolamento e nell'ambiguità concettuale tra le varie figure della colonizzazione, della decolonizzazione e della mobilità – le popolazioni locali dell'impero, i migranti europei e postcoloniali, i francesi nelle colonie – che la prima e l'ultima quasi scompaiono.

Tuttavia, un altro progetto è stato al centro del dibattito sulla possibile musealizzazione del passato coloniale francese: il Memoriale Nazionale della Francia d'Oltremare, un progetto discusso e poi abbandonato. L'idea di tale sito, discussa veementemente sempre all'inizio degli anni duemila e in linea con le politiche di museificazione e di pluralizzazione della memoria portate avanti dal governo Chirac, riprendeva una proposta degli anni Ottanta, dovuta all'allora sindaco di Marsiglia, Gaston Defferre. Defferre aveva un passato legato alla tarda politica imperiale francese e alla decolonizzazione, in quanto ex ministro della Francia d'Oltremare e figura centrale nelle riforme del tardo colonialismo[45]. La questione, poi abbandonata, riemerse all'inizio degli anni duemila, e divenne quasi realtà nel contesto delle discussioni sulla *loi mémorielle* del 2005, come progetto volto a ricordare gli effetti positivi della colonizzazione[46]. Aspramente criticato, venne cancellato. Come sottolineava il titolo di un articolo di «Libération» del tempo, «Troppa memoria uccide il memoriale»[47]. Al suo posto, venne istituito a Marsiglia il *Musée des civilisations de l'Europe*

41 Article 10, Décret n° 2006-1388 du 16 novembre 2006 relatif à l'Etablissement public du palais de la porte Dorée, modifié par Décret n°2025-858 du 27 août 2025, art. 8 (V). Version à jour sur <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000272458/2026-05-11>, 11 maggio 2026.

42 L. Gruson, *Le musée national de l'Histoire de l'immigration. Genèse d'un musée*, Musées-Mondes, Paris 2017.

43 G. Noiriel, *The Historian in the Cité: How to Reconcile History and Memory of Immigration*, in «Museum International», 2007, n. 1-2, pp. 13-17.

44 D. Jarrassé, *The former Palace of the Colonies: the Burden of Heritage*, in «Museum International», 2007, n. 1-2, pp. 56-57.

45 Loi n. 56-619 du 23 juin 1956, conosciuta anche come *loi-cadre* o *loi Defferre*.

46 N. Bancel et P. Blanchard, *Une impossible politique muséale pour l'histoire coloniale?*, in P. Blanchard, N. Bancel, D. Thomas (a cura di), *Vers la guerre des identités? De la fracture coloniale à la révolution ultranationale*, La Découverte, Paris 2016, p. 148.

47 V. Simonet, *Trop de mémoires tue le mémorial*, in «Libération», 29 Septembre 2007.

et de la Méditerranée (Mucem). La mancata costruzione di un museo-memoriale sul passato coloniale e le diverse posizioni in campo – dai nostalgici dell'impero e della missione civilizzatrice a chi avrebbe voluto mettere al centro le violenze e i soprusi coloniali, fino alle associazioni dei *rapatriés* – mostrano il conflitto in atto sulla memoria coloniale e imperiale, e quindi anche nazionale, su chi debba costruirla e portarla avanti, e su cosa essa debba concentrarsi[48]. Più in generale, la politica memoriale e museale relativa al colonialismo dei primi anni Duemila sembra essere andata in una direzione chiara: quella di pluralizzare le varie memorie che compongono la storia nazionale, pur tenendole separate tra loro. Questa lottizzazione non ha soltanto toccato gli spazi memoriali o museali, ma si è anche espressa in iniziative di ridefinizione toponomastica e nell'integrazione di alcuni personaggi originari dell'oltremare nel Panthéon nazionale[49]. Questa prudente politica dell'inclusione nella nazione di figure eccezionali appartenenti a minoranze o all'oltremare sembra essere stata spazzata via dalle proteste della primavera del 2020, che hanno scoperchiato il vaso di Pandora della memoria del colonialismo e della sua permanenza nel presente.

Il 2020: cancel culture *e statue rovesciate*

Come in Gran Bretagna e negli Stati Uniti[50], le proteste considerate dai suoi detrattori come atti di *cancel culture* hanno messo al centro il rapporto tra il passato coloniale e un presente fatto di razzismo, violenza e disuguaglianza. Ancor di più, sono state etichettate come *cancel culture* quelle forme di mobilitazione che hanno direttamente preso di mira la rappresentazione del passato coloniale nello spazio pubblico, attraverso pratiche di *urban fallism*, iconoclastia e *déboullonnage*. Se certamente l'omicidio di George Floyd e le ondate di manifestazioni del movimento Black Lives Matter hanno contribuito a dare forma alle contestazioni nel contesto francese, gli episodi più esemplificativi di *cancel culture* sono il risultato dell'intreccio di processi di più lungo periodo, come appunto la schiavitù e il colonialismo, in quanto istituzioni e processi connessi al problema del razzismo. Difatti, i primi a cadere sono stati i monumenti a personaggi chiave della storia coloniale francese.

Inoltre, se i commentatori contemporanei francesi hanno parlato di un ritardo nazionale rispetto al «virus» della *cancel culture*, al fine di sottolinearne il carattere

48 Si veda la critica di Benjamin Stora, citato in K. Kleppinger, *Marseille*, in Achille, Forsdick, Moudileno, *Postcolonial Realms of Memory*, cit., p. 120.

49 C. Forsdick, *The Panthéon's Empty Plinth: Commemorating Slavery in Contemporary France*, in «Atlantic Studies» 2012, n. 3, p. 283, o più recentemente l'entrata al Panthéon di Josephine Baker, <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2021/11/30/josephine-baker-entre-au-pantheon>.

50 Per gli Stati Uniti si veda A. Testi, *I fastidi della storia. Quale America raccontano i documenti*, Il Mulino, Bologna 2023. Per la Gran Bretagna, M. Thatcher, *Populism and Cultural Heritage Policies: Public Statues in Europe*, in «Journal of European Public Policy», 2024, n. 5, pp. 1134-1138, e per altri contesti, si veda S. Gensburger and J. Wüstenberg, *De-Commemoration: Removing Statues and Renaming Places*, Berghahn Books, New York 2023.

estraneo e definirla una dottrina d'importazione americana[51], una serie di avvenimenti precedenti all'ondata globale di mobilitazioni del giugno 2020 sembra contraddire questa tesi[52]. Se la storia francese, come altre storie nazionali d'altronde[53], è costellata di momenti di iconoclastia e di risignificazione memoriale dal chiaro obiettivo politico[54], è nell'aprile del 2019 che ha luogo uno dei primi dibattiti che richiama gli elementi della *cancel culture*. In una tribuna pubblica sul settimanale «Nouvel Obs», gli scrittori Mame-Fatou Niang e Julien Suaudeau sfoderarono le penne per denunciare un'opera dell'artista Hervé di Rosa, *1794 – L'abolition de l'an II*, dipinta nel 1991 in uno dei saloni dell'Assemblea Nazionale. Secondo gli autori, l'affresco riproduceva un immaginario razzista tra «Banania e Tintin in Congo»[55], riferendosi sia alla pubblicità di una bevanda al cacao in polvere raffigurante un sorridente soldato senegalese accompagnato dalla scritta «Y'a bon» sia al fumetto di Tintin per sottolineare la visione infantilizzante proposta nella rappresentazione in questione[56]. La risposta dell'artista non si fece attendere: rigettò l'accusa di razzismo e accusò i due scrittori di censura[57]. La diatriba venne ripresa da Louis Nadau, sul settimanale *Marianne*, che denunciò con tono stizzito come i due scrittori «vedessero del razzismo ovunque», chiaro esempio della «paranoia degli antirazzisti»[58]. In questa breve polemica vi sono già alcuni elementi che riemergono fortemente nel 2020: lo screditamento dell'antirazzismo, la menzione della censura e il problema della rappresentazione della schiavitù e della sua abolizione. Infatti, l'affresco in questione raffigura due uomini neri dai tratti fumettistici, con enormi labbra rosse, uniti tra loro da una catena spezzata. Sullo sfondo, la data della prima abolizione, 1794. Oltre a una rappresentazione stereotipata, ciò che salta agli occhi è l'assenza di alcun riferimento alla re-istituzione della schiavitù del 1802, o alla seconda abolizione del 1848. Il riferimento al 1794 e ad un'abolizione per decreto ripropone una visione benevola della Francia rivoluzionaria e una rappresentazione dell'abolizione come concessione a schiavi passivi, pazientemente in attesa di un atto statale che rompa le loro catene.

51 G. Silhol et M. Maheudeau, *En rangs et en tribunes: une analyse d'interventions intellectuelles sur le 'wokisme' en France (2020-2023)*, in «Mots. Les langages du politique», 2024, n. 136, p. 55.

52 Sulle contestazioni precedenti al 2020 si veda Lalouette, *Les statues de la discorde*, cit., p. 175.

53 Si veda S. Slyomovics, *Monuments Decolonized: Algeria's French Colonial Heritage*, Stanford University Press, Stanford 2024 per l'Algeria e Testi, *I fastidi della storia*, cit., p. 212 per gli abbattimenti di statue che hanno contraddistinto il contesto statunitense fin dal 1776.

54 Ad esempio, la demolizione della colonna Vendôme durante la Comune e alla manifestazione del 26 agosto 1970 davanti all'Arc de Triomphe, del *Mouvement de Libération des Femmes* per ricordare la «moglie del milite ignoto».

55 M-F Niang et J. Suaudeau, *Tribune. Banalisation du racisme à l'Assemblée nationale: ouvrons les yeux*, in «Nouvel Obs», 4 avril 2019.

56 Su Banania si veda K. N'Guessan and M. Späth, *Y'a Bon? Popularizing the Tirailleurs as Heroes of (Anti-) Colonialism*, in B. Korte, S. Wendt, N. Falkenhayner (a cura di), *Heroism as a Global Phenomenon in Contemporary Culture*, Routledge, New York 2019, pp. 39-40.Per Tintin, P. Dine, *The French Colonial Empire in Juvenile Fiction: from Jules Verne to Tintin*, in «Historical reflections», 1997, n. 2, pp. 177-203.

57 E. Jardonnet, *Taxé de racisme, l'artiste Hervé Di Rosa dénonce des 'censeurs'*, in «Le Monde», 8 aprile 2019.

58 L. Nadau, *Ils voient du racisme partout: des antiracistes s'en prennent à une fresque de l'Assemblée nationale!*, in «Marianne», 8 avril 2019, <https://www.marianne.net/societe/ils-voient-du-racisme-partout-des-antiracistes-s-en-prennent-une-fresque-de-l-assemblee>, 12 dicembre 2025.

Le critiche a questa narrazione vittimistica degli schiavi e a una rappresentazione dei grandi abolizionisti in chiave paternalista, così come a un'emancipazione donata e non rivendicata, non sono nuove. Già nel 1952, in un passaggio di *Peau noire, masques blancs*, Frantz Fanon descriveva il problema, riprendendo l'incipit del decreto del 1848:

> *Nessuna terra francese deve più avere schiavi*. Il Nero è stato agito. Valori che non hanno avuto origine dalla sua azione, valori che non derivano dalla salita sistolica del suo sangue, sono venuti a danzargli intorno con la loro ronda colorata. Il rovesciamento non ha differenziato il negro [sic]. Egli è passato da un modo di vivere a un altro, ma non da una vita a un'altra. Così come può accadere che, quando si annuncia a un malato che sta migliorando che uscirà tra pochi giorni dall'istituto psichiatrico, si verifichi una ricaduta, allo stesso modo la notizia della liberazione degli schiavi neri determinò psicosi e morti improvvise. In una vita non si apprende due volte questa stessa notizia. Il Nero si è accontentato di ringraziare il Bianco, e la prova più brutale di questo fatto si trova nell'imponente numero di statue disseminate in Francia e nelle colonie, che rappresentano la Francia bianca mentre accarezza la capigliatura crespa di quel bravo negro [sic] al quale sono state appena spezzate le catene[59].

Quello che Fanon rigettava era la dinamica che rappresenta gli ex schiavi succubi del potere decisionale francese. Un simile rifiuto è quello che ha animato i movimenti che hanno abbattuto o imbrattato le statue rappresentanti una narrazione gloriosa del passato schiavista e coloniale in Francia, mettendo in crisi la memoria repubblicana e attaccando i simboli apparentemente bipartisan della storia dell'abolizionismo.

Due casi sono emblematici. Il primo è l'abbattimento di due statue di Victor Schœlcher a Fort-de-France, in Martinica, il 22 maggio 2020. Nel giugno 2020, altre tre statue verranno abbattute nell'oltremare francese[60]. La data dell'evento è indicativa: se la data ufficiale del decreto della seconda abolizione è il 10 maggio e in tale giorno viene commemorato in Francia metropolitana, in Martinica l'abolizione è commemorata il 22 maggio 1848, come un'abolizione ottenuta dagli schiavi stessi, in virtù della rivolta che ebbe luogo tra la firma del decreto di abolizione (il 27 aprile 1848) e la sua presunta entrata in vigore formale con l'arrivo delle copie del decreto (a inizio giugno)[61]. È durante le manifestazioni di quella giornata che le due statue di Schœlcher vengono abbattute. Un comunicato nei giorni successivi spiega le motivazioni di questo gesto:

> Ci raccontano ancora che è Victor Schœlcher, firmatario dell'abolizione della schiavitù francese, il salvatore del popolo nero della Martinica. No, Schœlcher non è il nostro salvatore. No, non vogliamo più essere abituati a cancellare continuamente la memoria dei nostri antenati a profitto dei loro torturatori[62].

Il secondo evento, o meglio una serie di eventi, avviene poche settimane dopo, nel giugno 2020. In Francia si tengono alcune manifestazioni antirazziste, promosse dal *Comité Vérité et Justice pour Adama*, creato in seguito alla morte di Adama Traoré, 24 anni, avvenuta in un commissariato di polizia nella *banlieue* parigina nel giugno 2016. All'inizio

59 F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris1952, p. 178. Enfasi nell'originale.

60 Lalouette, *Les statues de la discorde*, cit., p. 45.

61 Y. Benoit, *Les deux abolitions de l'esclavage*, in J.-J. Becker et G. Candar (a cura di), *Histoire des gauches en France, Vol. 1*, La Découverte, Paris 1997, p. 265.

62 Lalouette, *Les statues de la discorde*, cit., p. 51.

del mese si tengono le prime mobilitazioni. Il 14 giugno, a Parigi, circa 15.000 persone sfilano per le strade della città, altre centinaia a Marsiglia, Bordeaux, Lione e Nantes[63]. Già nei giorni precedenti alla manifestazione, alcune statue di Charles de Gaulle nella periferia parigina vengono imbrattate. Su una di esse viene scritta la parola «schiavista»[64]. Durante una delle varie manifestazioni, un attivista del collettivo *Brigade Anti-Négrophobie* fa un intervento pubblico, attaccando il razzismo dello Stato francese in quanto eredità della schiavitù, in particolare del *Code noir* di fine Seicento:

> La Francia non ci ama e, quando dico "ci", parlo dei Neri. Parlo dei Neri e ve lo provo. Là, noi siamo qui, là c'è la polizia… Ma là, in fondo, c'è l'Assemblea Nazionale, e davanti all'Assemblea Nazionale c'è la statua di Colbert, quel grande figlio di […] che ha scritto il *Code noir.* Il *Code noir* che ha stabilito che i Neri non erano degli esseri umani[65].

Pochi giorni dopo, la statua di Jean-Baptiste Colbert, ministro di Luigi XIV e iniziatore del *Code noir*, viene imbrattata con vernice rossa da un membro del collettivo *Brigade*. L'allora presidente dell'Assemblea Nazionale, Richard Ferrand (*République en Marche*), commentando l'atto, ha accusato i manifestanti di «rivisitare la storia»[66]. Eppure, più che rivisitare la storia, il gesto degli attivisti mira, in questo caso, a far riemergere una storia che è sempre stata presente, per quanto nascosta. Perché se il cosiddetto *Code noir* è successivo di due anni alla morte di Colbert (1683), è innegabile che il ministro di Luigi XIV abbia avuto un ruolo centrale nell'istituzionalizzare la schiavitù nelle *anciennes colonies* e nell'iniziare la codificazione delle pene per quegli uomini e quelle donne che costantemente rifiutavano di essere schiavi[67], fuggendo, ribellandosi o disobbedendo ai loro padroni. Meno evidente, come ha notato lo storico Frédéric Régent, è che Colbert sia diventato uno dei simboli della *République*, in quanto figura monarchica e non repubblicana, se non per proporre una narrazione paradossale volta a tracciare un *fil rouge* tra lo Stato francese seicentesco e la *République* post-rivoluzionaria e contemporanea[68].

Nonostante gli elementi paradossali che svelano la stratificazione e l'uso politico della storia e della memoria pubblica nel contesto francese, la risposta politica data ai gruppi scesi in piazza nel giugno 2020 è stata principalmente una negazione delle istanze che portavano avanti, tacciandoli di radicalismo. Le accuse di *cancel culture* e *wokisme* a questi movimenti,

63 P. Bouvier, L. Couvelaire et H. Seckel, *Des milliers de manifestants à Paris ont répondu à l'appel du Comité Adama*, in «Le Monde», 14 giugno 2020, <https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/06/14/a-paris-des-milliers-de-personnes-dans-la-rue-pour-denoncer-la-violence-policiere-la-violence-sociale-la-violence-raciale_6042782_3224.html>, 12 dicembre 2025.

64 Database del progetto di ricerca *Cast in Stone* dell'Università di Exeter, Regno Unito, <https://castinstone.exeter.ac.uk/database/s/en/item/3964>, 12 dicembre 2025.

65 Brigade Anti-Négrophobie in Lalouette, *Les statues de la discorde*, cit., p. 70.

66 Richard Ferrand citato in *La statue de Colbert vandalisée devant l'Assemblée nationale*, in «Le Monde», 24 giugno 2020.

67 C. Vidal, *Des empires esclavagistes*, in Déborah Cohen (a cura di), *État, pouvoirs et contestations dans les monarchies française et britannique et dans leurs colonies américaines (vers 1640-vers 1780)*, Ellipses, Paris 2018, p. 94.

68 M. Boscher, *Déboullonage de statues. Entretien avec Frédéric Régent*, in «France Info», 22 giugno 2020, <https://la1ere.franceinfo.fr/deboulonnage-statues-republique-suffisamment-symboles-forts-elle-n-pas-besoin-colbert-estime-historien-frederic-regent-841712.html>, 12 dicembre 2025.

così come alle discipline critiche nelle università, si mescolano in modo contorto e sono chiaramente legate al timore della perdita, o meglio della cancellazione, di una cultura che deve essere difesa e mantenuta, possibilmente immutata, al fine di «proteggere la libertà di spirito» e contro la «distruzione della civilizzazione e dell'antropologia occidentale»[69]. Toni da «scontro di civiltà»[70], legati al timore di una cancellazione della cultura e di un'identità francese che sembrano essere pensate come fintamente omogenee, a-storiche e tendenzialmente immutabili, oltre che sotto assedio.

Toni simili, tuttavia, non sono rimasti nelle pagine di giornali e riviste, ma hanno anche connotato le discussioni parlamentari. Ad esempio, in un dibattito parlamentare sulle «minacce del *wokisme* per l'università, per l'insegnamento superiore e per le libertà accademiche,» tenutosi in Senato nel febbraio del 2022, la questione della *cancel culture* si è intrecciata con quella dell'*islamo-gauchisme*, presentandosi, secondo il senatore dei Repubblicani Max Brisson, come un attacco «ai principi costitutivi della Repubblica.» Nonostante lo stesso senatore abbia sottolineato come il *wokisme* sia un elemento minoritario tra la popolazione francese, il rigetto è completo: il *wokisme* è definito come un «oppio degli intellettuali, inadatto e inadattabile alle realtà» della Francia e una minaccia da combattere attraverso un'analisi del passato «senza sospetto»[71]. Come appare chiaro, anche in Francia, l'accusa di *cancel culture* – concetto dai confini teorici labili, imprecisi e mutevoli – si è profilata come un elemento di discredito da agitare nel dibattito pubblico, come un'invenzione spettrale che, nel contesto francese, si è unita ad altri spettri forse più consistenti e materiali, quelli del colonialismo e dei suoi strascichi.

Dopo il 2020

Nonostante la retorica impiegata da alcuni esponenti politici, i movimenti del 2020 hanno riportato la questione coloniale nel dibattito pubblico, dando vita a risultati differenti. D'altronde, più che cancellare il passato, l'obiettivo di tali movimenti è stato, per riprendere la definizione proposta da Laure Murat, «fare pressione popolare sulle sfere del potere»[72]. Nelle istituzioni accademiche e culturali sono stati avviati progetti per ripensare il passato coloniale e le sue permanenze. Ad esempio, nel 2021 l'Università di Aix-Marseille ha avviato un progetto intitolato *Mars Impérium*, per far luce sulla storia coloniale e postcoloniale della città, uno dei maggiori porti di collegamento con l'impero[73]. Inoltre, in molte città francesi si sono moltiplicate le associazioni e le istituzioni culturali

69 J.-L. Thiériotcitato in Silhol et Maheudeau, *En rangs et en tribunes*, cit., p. 49.

70 S. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996.

71 Sénat de la République Française, Compte-rendu analytique officiel du 1 février 2022, 52° séance de la session ordinaire, <https://www.senat.fr/cra/s20220201/s20220201.pdf>, 11 maggio 2026.

72 L. Murat, *Qui annule quoi?*, Seuil Libelle, Paris 2022.

73 Il progetto è il risultato di una intensa di attività di cooperazione tra l'Università di Marsiglia, il Cnrs, gli Archives Nationales d'Outre-Mer di Aix-en-Provence e il Comune di Marsiglia.

che propongono *balades* urbane per rintracciare e raccontare i vestigi coloniali, educare al passato coloniale e mettere a fuoco «l'impensato» coloniale nello spazio cittadino. Questo attivismo ha portato alla creazione di vere e proprie guide cittadine, pubblicate principalmente da case editrici militanti, come *Syllepse*. I movimenti di *déboullonnage* hanno catalizzato questo attivismo culturale. Difatti, se tra il 2018 e il 2020 si potevano contare solo tre guide di questo tipo (una su Parigi coloniale e le *banlieues*, 2018; una su Soissons, 2020 e infine una su Bordeaux, 2020), tra la fine del 2020 e il 2026 altre sette guide sono stampate su altrettante città: Marsiglia (2022), Périgueux (2023), Rouen (2023), Havre (2024), Toulon (2026), Strasburgo (2026), inclusa una versione aggiornata della guida Parigi «coloniale e anticoloniale», pubblicata da *Hémisphères Éditions* nel 2024. Queste guide sono il risultato di alcune riflessioni e pratiche di attivismo memoriale portate avanti da associazioni e individui attivi nel mondo della cultura[74], più che da storici professionisti. Eppure, questo attivismo memoriale ha avuto il ruolo di interrogare nuovamente storici e storiche sulla relazione tra colonialismo e storia nazionale. Il collettaneo del 2023, curato da Pierre Singaravélou e a cui hanno partecipato più di duecentocinquanta studiosi francesi e internazionali, propone la memoria del colonialismo come elemento cruciale della storia della Francia, tentando di superare la dicotomia tra storia nazionale e imperiale e tra colonialismo e schiavitù, richiamando fin dal titolo una molteplicità di storie che si intrecciano in una singola Storia – *Colonisations. Notre histoire*[75]. Lo stesso curatore annuncia nella prefazione il problema: la storia coloniale è imbrigliata da posizioni dicotomiche della memoria e, rispetto alla storia della schiavitù e delle «guerre di decolonizzazione», rimane ancora poco presente. L'invito è quindi proprio quello di «riconnettersi» con quella storia[76].

Se queste sono state alcune delle risposte provenienti dalla società civile e dalla comunità accademica, le azioni governative sono state più circoscritte e ambigue. Da un lato, Emmanuel Macron, accusando i manifestanti di operare «una riscrittura odiosa o falsa del passato»[77] attraverso la «vandalizzazione delle statue», ha riportato alla luce un altro fantasma del passato francese, quello del «*communautarisme*», sinonimo di fazioni, di frammentazione nazionale e di attacco all'unità indivisibile della Repubblica[78], rendendo chiaro che quello sulla memoria sia, alla fine, un conflitto sul potere[79]. Dall'altro, Macron stesso ha promosso una serie di commissioni di ricerca su crimini commessi durante il periodo coloniale francese, con un approccio principalmente simbolico e legato alle necessità politiche di rinsaldare il legame con le ex colonie più che a mettere in discussione la storia francese, lo Stato e la memoria del colonialismo. In questo processo, il ruolo

74 Sull'attivismo memoriale come oggetto di studio, si veda Y. Gutman and J. Wüstenberg (eds), *The Routledge Handbook of Memory Activism*, Routledge, New York 2023.

75 P. Singaravélou (a cura di), *Colonisations. Notre Histoire*, Seuil, Paris 2023.

76 Id., *Renouer nos histoires (XXIe siècle-XVe siècle)*, in *Ibidem*.

77 E. Macron, *Adresse aux Français*, 14 juin 2020, <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/06/14/adresse-aux-francais-14-juin-2020>, 12 dicembre 2025.

78 Sul *communautarisme*, S. Bouamama, *Communautarisme: «un spectre hante la France,»* in O. Slaouti et O. Le Cour Grandmaison (a cura di), *Racismes de France*, La Découverte, Paris 2020.

79 J.-L. Triaud, *Lieux de mémoire et passés composés*, in Chrétien et Triaud, *Histoire d'Afrique*, cit., p. 11.

delle e degli storici è stato centrale e certamente non esente da critiche, proprio in virtù di una stretta collaborazione con lo Stato francese[80]. La prima, certamente la più conosciuta, è stata affidata nel luglio 2020 allo storico Benjamin Stora per indagare le «questioni memoriali legate alla colonizzazione e alla Guerra d'Algeria». Nel gennaio 2021, il *RapportStora* è stato reso pubblico[81]. Come ha sottolineato Andrea Brazzoduro, l'ambiguità della decisione di Macron è già chiara nel testo che invita Stora a produrre un rapporto, in quanto coniuga il tentativo di riportare alla luce elementi cruciali della storia coloniale con una sostanziale deresponsabilizzazione dello Stato francese[82]. L'istituzione della seconda commissione viene annunciata nel luglio successivo, durante una visita ufficiale in Camerun: l'obiettivo è creare una commissione mista, composta da studiosi francesi e camerunesi, per far luce sul «ruolo e l'operato della Francia in Camerun nella lotta contro i movimenti indipendentisti e d'opposizione tra il 1945 e il 1971»[83]. Il voluminoso rapporto di oltre mille pagine viene pubblicato nel febbraio del 2025[84]. Anche questa commissione, come quella sull'Algeria, propone una lista di possibili azioni, più breve di quella di Stora e incentrata su una politica del riconoscimento della violenza francese. Una sola raccomandazione dà concretezza a questo riconoscimento, proponendo di creare «un *lieu de mémoire* in Francia e delle placche commemorative, per dare visibilità a questa guerra mal conosciuta»[85]. Tra il 2024 e il 2025, altre tre commissioni sono state preannunciate, anche se non sono ancora state formalmente istituite: una su Haiti, un'altra sulle rivolte, sedate nel sangue, del 1947 in Madagascar, allora ancora colonia francese. La terza ha l'ambizione di indagare sul massacro di Thiaroye (Senegal) del 1944 – ovvero sull'uccisione di decine e decine di *tirailleurs* senegalesi, di ritorno dall'Europa, per aver richiesto il pagamento del loro stipendio. La questione dell'entità del massacro è oggetto di dibattito storiografico, a causa dei documenti assenti negli archivi dell'esercito francese e di rapporti con informazioni diverse[86], mentre il ricordo del massacro è tornato al centro di una narrazione nazionale senegalese negli ultimi anni, in seguito alla creazione di una commissione d'indagine nazionale nel 2024, anno dell'ottantesimo anniversario del massacro[87].

80 S. Ledoux, *Écrire l'histoire de la mémoire du 21e siècle: face aux biopolitiques mémorielles*, in «20&21. Revue d'Histoire», 2024, n. 2, p. 81.

81 B. Stora, *Les questions mémorielles portant sur la colonisation et la guerre d'Algérie*,2021, <https://www.elysee.fr/admin/upload/default/0001/09/0586b6b0ef1c2fc2540589c6d56a1ae63a65d97c.pdf>, 12 dicembre 2025.

82 A. Brazzoduro, *La Francia e la guerra d'Algeria. Il 'Rapporto Stora' tra uso politico del passato e conflitti del presente*, in «Storica» 2020, n. 26, p. 13.

83 P. Ricard, *Emmanuel Macron ouvre un nouveau chantier mémoriel au Cameroun*, in «Le Monde», 27 luglio 2022, <https://www.lemonde.fr/afrique/article/2022/07/27/au-cameroun-macron-ouvre-un-nouveau-chantier-memoriel_6136266_3212.html>, 12 dicembre 2025.

84 K. Ramondy (a cura di), *La France au Cameroun (1945-1971). Rapport de la Commission Recherche sur le rôle et l'engagement de la France dans la lutte contre les mouvements indépendantistes et d'opposition au Cameroun de 1945 à 1971*, Hermann, Paris 2025.

85 «Recommandations,» in Ivi, p. 852.

86 A. Mabon, *Le massacre de Thiaroye: crime continu de la Françafrique*, in «Cahiers d'Histoire», 2023, n. 157, pp. 79-80.

87 La memoria del massacro di Thiaroye meriterebbe un saggio a parte, per sottolineare l'uso politico che ne è stato fatto fin dal 1950, come riferimento centrale delle lotte anticoloniali senegalesi, e il suo riemergere e scomparire dal dibattito pubblico nei decenni successivi. Sulla commissione del governo senegalese e i risultati, si veda «*Sénégal:*

Secondo alcuni politologi, la politica per commissioni di Macron sarebbe una «politica senza Stato»[88], fatta di libri bianchi che rigettano la responsabilità dello Stato francese e tendente a depoliticizzare le istanze dei movimenti che hanno protestato contro la permanenza del razzismo e del colonialismo[89]. Quella di Macron, in effetti, si configura come una politica della pacificazione che produce una storia e una memoria senza soggetti e attori, sostenendo l'idea di una necessaria cesura, principalmente simbolica, con il passato e di una memoria neutrale e sterilizzata da possibili conflitti. In tal senso, le minime proposte avanzate dalle commissioni *ad hoc* suggeriscono che esse non possano essere gli organismi in grado di formulare politiche pubbliche capaci di «riparare e restituire», per riprendere la proposta della filosofa Magali Bessone[90], o di avviare un processo di giustizia nel presente e nel futuro.

Una politica della frammentazione e la (non)memoria della decolonizzazione

Il panorama memoriale e i conflitti passati sul rapporto tra storia e memoria del colonialismo di cui ho cercato di dare conto mostrano la compresenza di diverse memorie del colonialismo. Alcune di queste hanno certamente trovato uno spazio maggiore rispetto ad altre, come quello della schiavitù e delle abolizioni[91]. Eppure, la memoria della schiavitù nello spazio pubblico francese sembra essersi distaccata dal sistema in cui si è sviluppata, ossia il colonialismo. Questa disconnessione è emblematica nel caso della statua dedicata alla «*mulâtresse Solitude*», inaugurata il 10 maggio 2022 a Parigi. Il monumento è stato oggetto di alcuni studi negli ultimi anni[92], che ne hanno sottolineato lo stile rivendicativo e in linea con una nuova rappresentazione dell'abolizione. Senza soffermarsi sul monumento in sé, l'elemento curioso è la sua posizione nello spazio urbano e il rapporto con la toponomastica circostante. La statua, infatti, è collocata al centro di una piazza dedicata al generale George Catroux (1877-1969)[93]. George Catroux non è un personaggio scono-

un livre blanc pour rétablir la vérité historique», in «Le Monde Afrique», 17 ottobre 2025, <https://www.lemonde.fr/afrique/article/2025/10/17/senegal-un-livre-blanc-pour-rehabiliter-la-verite-historique-sur-le-massacre-de-tirailleurs-par-l-armee-francaise_6647739_3212.html>, 29 aprile 2026. Nei primi mesi del 2026 la questione è stata oggetto di una sentenza del tribunale amministrativo di Parigi: *Massacre de Thiaroye en 1944: l'État français condamné pour avoir dissimulé les circonstances de la mort d'un tirailleur africain*, in «Le Monde Afrique», 27 marzo 2026, <https://www.lemonde.fr/afrique/article/2026/03/27/massacre-de-thiaroye-en-1944-l-etat-francais-condamne-pour-avoir-dissimule-les-circonstances-de-la-mort-d-un-tirailleur-africain_6674663_3212.html>, 29 aprile 2026.

88 S. Ledoux et P. M. Morin, *L'Algérie de Macron. Les impasses d'une politique mémorielle*, PUF, Paris 2024, pp. 208-213.

89 Ivi, p. 235-248.

90 M. Bessone, *Reconnaître, réparer, restituer*, in Slaouti et Le Cour Grandmaison, *Racismes de France*, cit.

91 M. Cottias, *Les vingt ans de la loi Taubira*, in «Cahiers d'Histoire», 2021, n. 151, pp. 167-178.

92 A. Jörngarden Galli, *Black Lives Matter in Paris 1771 and 2021: Monuments Made, Unmade, and Not Made*, in «Représentations», 2024, n. 1, p. 148; S. Khadraoui-Fortune, *Her Body, Their Virtue. The Black Female Figure of Abolition in French Memorial Culture*, in «Suite Française», 2025, n. 8, pp. 217-247.

93 M. Thomas, *The French Empire at War, 1940-1945*, Manchester University Press, Manchester 1998.

sciuto, sia per la carriera militare, diplomatica e coloniale – in Indocina francese, in Libano e in Siria e in Nord Africa – sia in quanto esponente di un colonialismo liberale nel dopoguerra[94]. Nel caso di *Solitude* e di Place Catroux, due memorie differenti convivono quasi pacificamente, in modo quasi ossimorico: quella ri-memorializzata della fine della schiavitù e quella (non)ri-memorializzata del colonialismo novecentesco e dei suoi ultimi anni[95]. La coesistenza di queste memorie diverse è certo il risultato di una necessaria e indiscutibile pluralizzazione, ma anche di una frammentazione che promuove una storia e una memoria del colonialismo «spezzettate» e pensate in passati scomposti[96].

Questa frammentazione è in parte il risultato delle già menzionate commissioni del presidente Macron. Focalizzandosi sui massacri coloniali e organizzandoli come eventi separati, inseguendo specifiche necessità politiche, il rischio non è solo quello di mettere in ombra la comprensione del colonialismo come fenomeno multiforme e sistemico, ma anche, vista l'attenzione sulle guerre coloniali, di dare adito all'idea che la violenza coloniale appartenga a un tempo dell'eccezione, quello della guerra, nascondendo le forme capillari e quotidiane in cui si è storicamente data e il modo in cui è convissuta con politiche progressiste e umanitariste. Di conseguenza, la politica sulla memoria e sulla storia di Macron sembra fallire nell'identificare il razzismo e il colonialismo come elementi strutturanti della storia nazionale e imperiale francese, così come, in parte, del suo presente. È proprio a partire da questa difficoltà di tenere insieme memorie e storie diverse che le rivendicazioni agitate dalla cosiddetta *cancel culture* diventano spaventose, in quanto identificano un'assenza di memoria e di storia, sfuocando le linee di distinzione tra passato e presente ed evocando un'ingiustizia passata che permane.

La questione è stata menzionata, quasi *en passant*, da Benjamin Stora circa vent'anni fa. Secondo lo storico, «in verità, i Francesi non hanno mai voluto guardare in faccia la sconfitta dell'impero»[97]. Questo perché pensare la fine dell'impero – l'immagine della sconfitta è calzante forse solo per una manciata di esperienze –, e quindi la decolonizzazione come processo storico, ancor prima che come pratica epistemologica, non solo riferita alle cosiddette «ex colonie», ma anche alla Francia stessa, significa guardare in faccia il passato e il modo in cui esso permane nel presente sul piano politico, sociale e culturale. Di conseguenza, se il variegato e frammentato patrimonio memoriale discusso fino ad ora racconta certe memorie e storie, quello che salta agli occhi è che ciò che è assente nella memoria francese non è tanto il colonialismo quanto la sua fine. Infatti, se la decolonizzazione, come processo lineare e governato dalle metropoli, è un'«invenzione»[98], ovvero il risultato di una narrazione confortante e lineare della

94 G. Catroux, *L'Union française, son concept, son état, ses perspectives*, in «Politique étrangère», 1953, n. 18, pp. 233-266.

95 Sulla ri-memorializzazione si veda T. Adams, *Vernacular De-Commemoration: How Collectives Reckon with the Past in the Present*, in «Memory Studies», 2024, n. 6, pp. 1366-1377.

96 J.-L. Triaud, *Lieux de mémoire et passés composés*, cit.Per una simile riflessione sul caso britannico si veda S. Small, *De-Commemoration in Great Britain*, in Gensburger and Wüstenberg, *De-Commemoration*, cit.

97 B. Stora avec T. Leclère, *La guerre des mémoires*, Éditions de l'Aube, Paris 2007, p. 24.

98 T. Shepard, *The Invention of Decolonization. The Algerian War and the Remaking of France*, Cornell University Press, Ithaca 2008.

decolonizzazione non solo come termine descrittivo di un fenomeno storico, ma prescrittivo nel contesto francese, è proprio a partire da questa invenzione che permane l'assenza di memoria, evitando di mostrare una ferita ancora aperta. Nel 2004, lo storico Robert Aldrich notava come monumenti o tributi alle grandi figure non francesi della storia coloniale e francese fossero «quasi impossibili da trovare»[99]. Più di vent'anni dopo, queste figure restano minoritarie ed accuratamente scelte, come suggeriscono le sparute targhe commemorative a Jeanne Vialle, e qualche stazione della metropolitana dedicata ad Aimé Césaire, Félix Éboué ed altri. All'alba degli anni Duemila, per Aldrich la spiegazione era chiara: «i colonialisti sono memorializzati in Francia, mentre i nazionalisti anti-coloniali sono commemorati nei loro, ora indipendenti, paesi»[100] – un'affermazione che si rivela semplicistica nel presente, visti gli attuali studi sulla memoria del colonialismo nelle ex colonie francofone[101]. Tuttavia, il fatto che la decolonizzazione sia espulsa dalla memoria del colonialismo, dandosi come un'assenza di memoria, o (non)memoria per riprendere il titolo di questo saggio, è uno degli elementi che impediscono una memoria collettiva del passato coloniale, della decolonizzazione e del suo legame con il presente. Da un lato, questa assenza è il risultato di ciò che la storica Sophie Dulucq ha chiamato «una gestione ambigua» del passato coloniale francese in cui non ha prevalso «né la memoria né l'oblio»[102], sapendo che l'oblio è terra di fantasmi e spettri, senza riposo[103], come i movimenti degli ultimi anni hanno mostrato. Dall'altro, essa è il risultato di una rimozione. In tal senso, i dissidi più o meno forti sulla memoria del colonialismo nella sfera museale e memoriale mostrano come sia più semplice ripensare la Francia come spazio mediterraneo più che imperiale, con artefizio braudeliano, oppure riconoscere la partecipazione alla tratta e il sostegno alla schiavitù così come il ruolo di Vichy e della collaborazione francese con il regime hitleriano[104], o ancora raccontarsi come terra di migranti in uno spazio di cui viene solo lievemente ricordata l'origine coloniale attraverso piccoli *pamphlets*[105], piuttosto che interrogarsi come ex impero e nazione (post)coloniale. Certamente, anche tutte queste immagini della Francia sono vere, e rappresentano elementi di storia e memoria quasi innegabili. Tuttavia, sono anche narrazioni che hanno, in parte, evitato che lo Stato e la sfera pubblica francesi facessero i conti con una storia fatta di uomini e donne nei vari poli dell'impero e con una memoria della rottura dell'ordine

99 Aldrich, *Vestiges of the Colonial Empire in France*, cit., p. 14.

100 *Ibidem*.

101 F. Taliano-des Garets et D. Nativel, *Le patrimoine colonial urbain, une histoire mémorielle (1945-2024)*, in «Revue d'Histoire Culturelle XVIII^{e}-XXI^{e} siècles», 2024, n. 9, e M. Daga, *«A Symbol of French Colonialism.» The Brazza Memorial and Contested Colonial Memory in Congo*, in «African Affairs», 2025, n. 124, pp. 25-45.

102 S. Dulucq, *Trous de mémoire, guerres des mémoires: la construction des mémoires coloniales dans la société française contemporaine*, in L. Teulières et S. Toux (a cura di), *Migrations, mémoires, musées*, PUM, Toulouse 2008.

103 Glissant, *Mémoires des esclavages*, cit., p. 169.

104 Nella recente mostra organizzata per celebrare i centocinquant'anni del Conseil d'État, la decolonizzazione scompare, <https://www.conseil-etat.fr/actualites/exposition-les-150-ans-du-conseil-d-etat-au-palais-royal>, 12 dicembre 2025.

105 C. Chivallon, *The Palais de la Porte Dorée. Of an Unlikely Trilogy in the Shadow of the French Nation*, in A-C. Faucquez, R. Gosson, M. Androula (a cura di), *The Narrativization of Slavery in European Museums: Arts and Representation*s, Liverpool University Press, Liverpool 2026.

coloniale, elemento polemico che continua a interrogare gli storici in vivaci dibattiti proprio sulle forme e le temporalità della decolonizzazione. Forse il problema che Clara Palmiste identificava già nel 2006 rispetto a una storia coloniale «focalizzata sull'azione del colonizzatore e sulle società colonizzate, senza valutare gli effetti della colonizzazione sulla società francese»[106], persiste ancora per la storia della decolonizzazione.

Conclusioni

Oltre agli spettri che si aggirano per le strade di Francia e dei territori d'oltremare, ciò che si è voluto mettere in luce rispetto alla relazione tra memoria del colonialismo, *cancel culture* e decolonizzazione è il complicato intreccio dei primi due termini e l'assenza dell'ultimo. Come si è sottolineato, il contesto francese ha prodotto una pluralità di approcci rispetto alla memoria del colonialismo, comprendendo la schiavitù, in risposta a una serie di tensioni originate nella crisi degli anni novanta e poi continuate negli anni successivi, fino e oltre il 2020. Se la politica dei primi anni duemila si è incentrata su una pluralizzazione delle memorie, essa non sembra aver retto all'ondata di manifestazioni che, oltre alla memoria del passato, hanno indicato dei problemi del presente – il razzismo, la discriminazione, le disuguaglianze e la violenza. Intrecciandosi con altri discorsi, la retorica dell'accusa di *cancel culture* è stata utilizzata per depoliticizzare le istanze relative all'assetto attuale della società francese. Come notato da Arnaldo Testi per il contesto americano, anche i movimenti francesi accusati di *cancel culture* sono «entrati a gamba tesa nelle questioni storiche che evocavano» e hanno messo «in discussione il [loro] significato politico»[107]. Ciò ha prodotto risposte diverse nella società civile e nell'intervento statale. Da un lato, l'effetto delle proteste del 2020 ha aperto nuovi spazi vivaci di memorializzazione dal basso e, in parte, di ricerca nei centri universitari. Dall'altro, l'azione statale ha avuto come obiettivo depoliticizzare la memoria del colonialismo attraverso un processo di frammentazione, oscurando la questione della decolonizzazione, e rendendola una (non) memoria, una ferita aperta difficile da sanare e, di conseguenza, da espellere da una storia nazionale e in parte coloniale.

Tuttavia, come si è mostrato, la differenziazione tra memoria nazionale e memoria imperiale, così come tra storia nazionale e storia imperiale, è fittizia. La storia imperiale è parte della storia nazionale e ha contribuito a forgiare i contorni e i confini del modo in cui la nazione è stata concepita, definendone i soggetti. È in questo elemento che le memorie e le storie – sicuramente non omogenee – promosse da quegli attori imprevisti della *cancel culture* mettono in tensione la memoria stessa della nazione e la narrazione che di essa si è data. Questo è il pericolo che riecheggia nelle parole di chi apostrofa i distruttori di statue, accusandoli di voler cancellare la storia: quello di dover fare i conti con la propria memoria

106 Palmiste, *Le colonie e la legge sul "buon francese"*, cit., p. 11.
107 Testi, *I fastidi della storia*, cit., p. 210.

e storia, e con ciò che di essa rimane nel presente. È chiaro, quindi, che le questioni riaperte da quei movimenti definiti propagatori di *cancel culture* hanno sì a che fare con il passato, ma anche con il presente e, possibilmente, con il futuro. In altre parole, hanno a che fare con la storia come strumento per pensarsi nello spazio e nel tempo, incluso il presente. Difatti, sebbene la necessità di diffidare dell'anacronismo accomuni il lavoro delle storiche e degli storici, pensare e analizzare storicamente il rapporto tra storia e memoria, o più in generale fare storia, non significa solamente «comprendere il presente attraverso il passato», ma anche «il passato attraverso il presente»[108].

[108] L. Febvre, *A New Kind of History*, in P. Burke (a cura di), *A New Kind of History from the Writings of Febvre*, Routledge, London 1973, p. 33.

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 103-118
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Matteo M. Rossi. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

Dalla sovversione alla restaurazione: cancellazioni e riscritture nello scontro statunitense sulla memoria (2015-2025)

Matteo M. Rossi

Cinque anni dopo Black Lives Matter

Due immagini, provenienti dal Sud degli Stati Uniti, descrivono l'attuale fase di *impasse* nel conflitto sulla memoria che ha attraversato gli Stati Uniti nell'ultimo decennio.

La prima arriva dalla cittadina di Tuskegee in Alabama, nota tra le altre cose per essere luogo di nascita di Rosa Parks e sede del Tuskegee Institute fondato da Booker T. Washington nel 1881. Al centro della piazza principale si erge una statua avvolta in un telo di plastica blu. Dalla sigla C.S.A., che il telo lascia intravedere alla base, si può intuire che si tratta di una statua confederata. A prima vista, sembrerebbe un'installazione di arte contemporanea: si tratta in realtà di una cancellazione incompiuta. Nonostante le numerose contestazioni da parte degli abitanti di Tuskegee, infatti, è risultato legalmente impossibile rimuoverla, dal momento che le United Daughters of the Confederacy – l'associazione responsabile della costruzione della maggior parte dei monumenti a soldati o generali della Confederazione tra fine Ottocento e inizio Novecento – risultano tuttora proprietarie non solo della statua ma anche del terreno su cui essa si trova. Così, nel 2020, il monumento è stato ricoperto da un telo di plastica, in attesa di una decisione giudiziaria o politica sul suo futuro[1]. Non è però chiaro se il telo serva a cancellare o a camuffare quello che sta sotto, se serva a dimenticare o a proteggere. La statua di Tuskegee non è quindi più un monumento e non è ancora un documento, ma piuttosto l'emblema di un passato che continua a incombere in modo fantasmatico sul presente.

[1] M. Brown, K. Fiscus, *'Enough': Tuskegee Councilman Johnny Ford Takes Saw to Confederate Monument in Town Square*, in «Montgomery Advertiser», 7 luglio 2021, <https://eu.montgomeryadvertiser.com/story/news/2021/07/07/tuskegee-councilman-johnny-ford-takes-saw-confederate-monument-town-square/7894987002/>.

La seconda immagine viene invece da Richmond, in Virginia. Al centro di un incrocio di Monument Avenue si trova un'aiuola decorata da alcune piante incerte. Nulla lascia intuire che, fino a pochi anni fa, si trattasse di uno dei luoghi pubblici più controversi e contestati d'America. Fino al 2021 quell'incrocio si chiamava infatti Lee Circle e al centro della rotonda si ergeva uno dei più importanti monumenti equestri al generale confederato Robert E. Lee, inaugurato nel 1890 e divenuto bersaglio delle proteste antirazziste nel 2020. Dopo la rimozione della statua, tuttavia, l'area è rimasta transennata per anni e oggi resta solo come rotonda stradale, in quello che è stato definito un «vuoto inquietante»[2] che non celebra più la memoria confederata ma nemmeno reca segno delle proteste che ne hanno imposto la rimozione: una cancellazione della cancellazione. A cinque anni dall'estate del 2020, quando un movimento sociale di massa aveva incendiato le piazze di tutti gli Stati Uniti contro il razzismo e la violenza della polizia e aveva attaccato spontaneamente i simboli del passato schiavista e coloniale statunitense, le immagini di Tuskegee e di Richmond, di sospensione in un caso e di vuoto nell'altro, raccontano di una trasformazione incompiuta e di una memoria pubblica in stallo. In questo contributo vorrei da un lato sostenere che nell'ultimo decennio Black Lives Matter ha innescato una sovversione senza precedenti delle rappresentazioni pubbliche del passato statunitense, radicata in una più ampia contestazione delle gerarchie razziali. Dall'altro, vorrei mostrare difficoltà e limiti di quel processo che si trova oggi stretto tra il riflusso del movimento antirazzista e il contrattacco dell'estrema destra. Un'arma rilevante in questo contrattacco, forgiata a destra ma presto imbracciata anche da intellettuali e opinionisti liberali e moderati, è stata l'accusa ai manifestanti di operare una forma di *cancel culture*. Tale nozione è chiave di volta di un discorso politico che, a partire dall'individuazione di forme di interazione esasperate tipiche del dibattito pubblico e della critica politica sulle piattaforme digitali, ha tratto conseguenze allarmistiche circa l'esistenza di una presunta deriva culturale complessiva imposta dal progressismo "*woke*", che risulterebbe minacciosa nei confronti della storia, della libertà di parola, della democrazia e di una serie di altri "valori dell'Occidente"[3].

Questo *cancel culture discourse* – che, come ha sostenuto Adrien Daub, propone una rappresentazione distorta e ribaltata dei rapporti di potere proprio in reazione a movimenti come Black Lives Matter e a fenomeni come il #MeToo[4] – negli ultimi anni ha permesso di

[2] L. Peretti, *Richmond, un vuoto inquietante*, in «Alias – il manifesto», 28 giugno 2025.

[3] Si vedano, tra altri: F. Benigno, *La storia al tempo dell'oggi. Che cosa chiediamo alla storia?*, Il Mulino, Bologna 2024; M. Flores, *La cancel culture e il senso della storia*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», vol. 13, 2023, n. 25, pp. 89-100; G. Lukianoff, R. Schlott, *The Canceling of the American Mind. How Cancel Culture Undermines Trust, Destroys Institutions, and Threatens Us All*, Penguin, London-New York 2025; A. Prosperi, *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Einaudi, Torino 2021; C. Rizzacasa d'Orsogna, *Scorrettissimi. La cancel culture nella cultura americana*, Laterza, Roma-Bari 2022. Per un approccio più misurato al problema: S. R. Ben-Porath, *Cancel Wars. How Universities Can Foster Free Speech, Promote Inclusion, and Renew Democracy*, The University Press of Chicago, Chicago 2023. Per una concezione della *cancel culture* come strumento democratico: E. Owens, *The Case for Cancel Culture. How This Democratic Tool Works to Liberate Us All*, MacMillan, New York-London 2023.

[4] A. Daub, *The Cancel Culture Panic. How an American Obsession Went Global*, Stanford University Press, Stanford 2024, pp. 10-16. Per una analisi dei dibattiti sulla *cancel culture* utile a problematizzare la categoria stessa, si veda anche: D. Piacenza, *La correzione del mondo: cancel culture, politicamente corretto e nuovi fantasmi della società frammentata*, Einaudi, Torino 2023.

delegittimare ogni forma di contestazione dei simboli e delle rappresentazioni del passato, oscurando le dinamiche sociali e politiche che ne stavano alla base. In questo articolo, mi propongo di sottoporre a critica la nozione spesso nebulosa e onnicomprensiva di *cancel culture*, cercando di indagare chi, in che misura, a quale scopo abbia preteso la cancellazione di quale passato, nonché di individuare le riscritture che a tali cancellazioni si sono accompagnate. A partire da una concezione della memoria pubblica come campo di battaglia sociale e politico che si determina all'incrocio tra pretese soggettive in conflitto – come hanno mostrato tra gli altri Maurice Halbwachs, Aleida Assmann e Ana Lucia Araujo[5] – si cercherà, cioè, di mostrare la posta in gioco dello scontro sulla definizione e rappresentazione del passato, che la polemica sulla *cancel culture* tende invece a nascondere.

La memoria nella storia

Una serie di recenti studi storici dedicati ai conflitti sui monumenti, sulle immagini e sui simboli pubblici[6] ha permesso di sgomberare il campo da una delle principali accuse insite nel discorso storicista sulla *cancel culture*, ovvero l'idea che la contestazione del passato sia conseguenza di una indebita applicazione di valori e (iper)sensibilità contemporanee e, come tali, anacronistiche[7]. Al contrario, come ha scritto Arnaldo Testi, «le parole per dire e motivare la disapprovazione» nei confronti di determinate rappresentazioni «esistevano già, e sono storicamente illuminanti»[8]. Così, se si inserisce lo scontro attuale sulla memoria della schiavitù in una cronologia più lunga, diventa evidente come fin dalla loro costruzione i monumenti confederati fossero stati oggetto di critica da parte afroamericana, la cui lotta di liberazione si è costantemente intrecciata con una battaglia sul ricordo del passato[9]. Già nel novembre del 1870, poche settimane dopo la morte di Robert E. Lee, il giornale afroamericano di Atlanta «The Methodist Advocate» contestava l'annunciata canonizzazione del generale tramite statue e monumenti, descrivendoli come «monumenti alla follia» il cui scopo era solo quello di «risvegliare il conflitto»[10]. Questa

5 M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, tr. it. *I quadri sociali della memoria*, a cura di L. Migliorati, T. Grande, Meltemi, Milano 2024; A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Il Mulino, Bologna 2002; A. L. Araujo, *Slavery in the Age of Memory: Engaging the Past*, Bloomsbury, London 2021.

6 D. Freedberg, *Iconoclasm*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2021; L. Parola, *Giù i monumenti? Una questione aperta*, Einaudi, Torino 2022; A. Lorini, *Le statue bugiarde. Immaginari razziali e coloniali nell'America contemporanea*, Carocci, Roma 2023; T. Montanari, *Le statue giuste*, Laterza, Roma-Bari 2024; A. Portelli, *Il ginocchio sul collo. L'America, il razzismo, la violenza tra presente, storia e immaginari*, Donzelli, Roma 2020; L. Murat, *Qui anulequoi? Sur la cancel culture*, Seuil, Paris 2022 ; E. L. Thompson, *Smashing Statues. The Rise and Fall of America's Public Monuments*, Norton, New York 2022; P. Vesperini, *Que faire du passé? Réflexions sur la "cancel culture"*, Gallimard, Paris 2024.

7 Sul carattere storicista della polemica contro la *cancel culture*, si veda: M. Cento, *Passare a contrappelo la storia: il mestiere dello storico ai tempi della cancel culture*, in «Paradoxa», vol. XVI, 2022, n. 2, pp. 39-54.

8 A. Testi, *I fastidi della storia. Quale America raccontano i monumenti*, Il Mulino, Bologna 2023, p. 9.

9 A. Portelli, *La linea del colore: saggi sulla cultura afroamericana*, Manifesto Libri, Roma 1994, p. 121.

10 *Monuments of Folly*, in «The New National Era», 1 dicembre 1870.

polemica fu non a caso ripresa sulle pagine del quotidiano «The New National Era» diretto da Frederick Douglass, il quale aveva anch'egli espresso disgusto per le «bombastiche lodi al generale ribelle»[11], insistendo sul fatto che il Sud aveva «un passato da contemplare non con piacere, ma con un brivido»[12]. In quegli stessi anni, infatti, Douglass stava insistendo sulla necessità di ricordare e preservare il significato emancipatorio della Guerra civile contro i tentativi del Sud di riscriverne la storia rimuovendo la centralità della schiavitù come causa della secessione, ma anche contro le spinte nel Nord a chiudere la pagina della Ricostruzione[13]. Come affermò in un discorso del 1878, contro coloro che chiedevano agli ex-schiavi di «dimenticare e perdonare», era indispensabile ricordare che era esistita «una parte giusta e una parte sbagliata nella guerra»[14]. Tuttavia, nei decenni successivi, le élite del Sud riuscirono non solo a sconfiggere il protagonismo politico afroamericano, ma anche a imporre il proprio punto di vista sul passato, affermando a livello nazionale una visione che romanticizzava il Sud schiavista, presentava la schiavitù come un'istituzione benevola, l'emancipazione come un errore e la Ricostruzione come un fallimento. Tra gli anni Ottanta dell'Ottocento e gli anni Venti del Novecento, questa memoria distorta e razzista venne inscritta in centinaia di monumenti confederati, convalidata dalla storiografia della Dunning School della Columbia University, istituzionalizzata dal presidente Woodrow Wilson e popolarizzata dal primo cinema hollywoodiano[15]. Le stesse United Daughters of the Confederacy furono protagoniste di un'ampia strategia propagandistica che non si limitava alla costruzione di monumenti e targhe nello spazio pubblico, ma includeva la diffusione di libri per le scuole informati alla prospettiva confederata, come nel caso della *School History of the United States* (1895) scritta dalla figlia di Robert E. Lee in persona[16]. La statua di Tuskegee fu una delle centinaia di statue di *common soldiers*, identiche le une alle altre, erette in tutto il Sud non solo e non tanto per commemorare la *Lost Cause* sudista e il contributo dei soldati semplici durante la Guerra civile, quanto piuttosto per reclutare

[11] *Bombast*, in «The New National Era», 10 novembre, 1870.

[12] *The Survivor's Meeting-A Soldier's Tribute to a Soldier*, in «The New National Era», 1 dicembre 1870.

[13] D. W. Blight, *"For Something beyond the Battlefield": Frederick Douglass and the Struggle for the Memory of the Civil War*, in «Journal of American History», vol. 75, 1989, n. 4, pp. 1156-178.

[14] F. Douglass, *Speech Delivered in Madison Square, New York, Decoration Day*, 1878, in «Frederick Douglass Papers», Library of Congress, Manuscript Division, <https://www.loc.gov/resource/mss11879.23011/?st=gallery>.

[15] Il testo di riferimento sulla riconciliazione memoriale tra Nord e Sud e sulla vittoria della memoria confederata dopo la Guerra Civile è D. W. Blight, *Race and Reunion. The Civil War in American memory*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2001. Sulla storia dei monumenti confederati è fondamentale K. Savage, *Soldiers, Kneeling Slaves: Race, War, and Monument in Nineteenth-Century America*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2018, pp. 129-208, ma si vedano anche: R. C. Hartley, *Monumental Harm. Reckoning with Jim Crow era Confederate Monuments*, The University of South Carolina Press, Columbia 2021; Lorini, *Le statue bugiarde*, cit., pp. 35-57; Testi, *I fastidi della storia*, cit., pp. 172-182; Thompson, *Smashing Statues*, cit., pp. 35-95. Sulla storiografia razzista, si veda J. D. Smith, J. V. Lowery (a cura di), *The Dunning School: Historians, Race, and the Meaning of Reconstruction*, University Press of Kentucky, Lawrence 2013, oltre naturalmente a W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, The Free Press, New York 1992 [1935], pp. 711-729. Sul ruolo del cinema nella diffusione della memoria confederata: E. D. C. Campbell, *The Celluloid South: Hollywood and the Southern Myth*, University of Tennessee Press, Knoxville 1981.

[16] K. L. Cox, *Dixie's Daughters: The United Daughters of the Confederacy and the Preservation of Confederate Culture*, University Press of Florida, Gainesville 2003, p. 124.

simbolicamente i bianchi poveri alla memoria confederata e alla causa vincente della *white supremacy* riaffermatasi dopo e nonostante la fine della schiavitù[17]. La diffusione capillare di tali monumenti anche nei luoghi più sperduti del Sud – e anche in città che, come Tuskegee, avevano già allora una popolazione all'82% afroamericana – aveva quindi funzionato da supporto simbolico della riaffermazione delle gerarchie razziali e di classe, della segregazione degli spazi pubblici, dei linciaggi e dello svuotamento del diritto di voto degli afroamericani. Non a caso, nel 1906 le United Daughters of the Confederacy avevano eretto la statua di Tuskegee in uno spazio donato loro dalla contea allo scopo di creare un parco pubblico riservato ai bianchi[18]. Il tentativo più ambizioso di incidere la memoria confederata nello spazio pubblico del Sud fu però quello della Monument Avenue di Richmond dove, tra anni Novanta dell'Ottocento e anni Venti del Novecento furono eretti cinque monumenti dedicati a generali e politici confederati come Lee, J. E. B. Stuart, Stonewall Jackson, Matthew Fontaine Maury e Jefferson Davis. Il progetto di questa area monumentale, che aveva l'obiettivo di competere con quelle di Washington D.C., era inoltre – e più prosaicamente – legato a un piano di sviluppo immobiliare della città di Richmond tramite cui ostentare la ricchezza del Nuovo Sud segregazionista mantenendolo però simbolicamente legato al Vecchio Sud schiavista tramite le statue confederate[19].

Nonostante questo trionfo della memoria confederata, nel corso di tutto il Novecento voci afroamericane non smisero mai di opporsi alla «propaganda della storia» sudista[20]. Durante un viaggio nel Sud compiuto nel 1931, W.E.B. Du Bois descrisse i monumenti confederati come le «cose orribili» che sapevano ribaltare la verità presentando i soldati caduti «per perpetuare la schiavitù umana» come «morti combattendo per la libertà»[21]. Al tempo stesso, donne e uomini afroamericani individuarono ripetutamente nelle statue confederate un bersaglio polemico, proprio a partire dal riconoscimento della connessione tra la dimensione materiale e quella simbolica del razzismo. Non a caso, già nel 1966 la statua di Tuskegee era stata oggetto di contestazione, quando, in seguito all'assoluzione dell'assassino di Samuel L. Younge Jr. – attivista per i diritti civili ucciso per aver provato a usare un bagno riservato ai bianchi – alcune centinaia di studenti del Tuskegee Institute tentarono di abbattere la statua e, non riuscendovi, la ricoprirono con la scritta «Black Power»[22]. Proprio a partire dagli anni Sessanta, d'altra parte, era emersa una sempre più esplicita sfida alla memoria confederata affermatasi a inizio secolo e una sempre più esplicita rivendicazione del diritto a narrare la storia della schiavitù dal punto di vista di chi l'aveva subita. Come notò il leader delle Black Panthers Eldridge Cleaver nella sua autobiografia nel 1968, i movimenti di liberazione afroamericani stavano trasformando la comprensione

17 Savage, *Standing Soldiers, Kneeling Slaves*, cit., pp. 162-180; Testi, *I fastidi della storia*, cit., p. 176.

18 J. Reeves, *History Shared but Unreconciled in City's Confederate Statue*, in «Associated Press», 9 agosto, 2018, <https://apnews.com/article/north-america-wv-state-wire-race-and-ethnicity-fl-state-wire-charlottesville-a-year-later-3778bf323d734b9ba741e517bb7a5e99>.

19 Savage, *Standing Soldiers, Kneeling Slaves*, cit., pp. 129-161.

20 Du Bois, *Black Reconstruction*, cit., p. 711.

21 W.E.B. Du Bois, *The Perfect Vacation*, in «The Crisis», agosto 1931, p. 279.

22 *Tuskegee Students Stage a Riot Over Acquittal in Negro's Death*, in «New York Times», 10 dicembre 1966.

del passato nazionale delle nuove generazioni, bianche e nere. La «rivoluzione nera in America» stava infatti aprendo la strada a una «nuova valutazione della storia», in cui quelli che erano a lungo stati descritti come «eroi bianchi» iniziavano a essere chiamati con «nuovi nomi»: «schiavisti, assassini, macellai, invasori e oppressori». Nel contesto di un'alleanza generazionale interraziale che apriva inedite possibilità rivoluzionarie, annunciava Cleaver, i giovani americani stavano abbandonando l'immagine bianca della storia americana come vicenda di libertà e progresso, per assumere il punto di vista nero, che la descriveva come storia di schiavitù e oppressione da cui emanciparsi[23]. Se negli anni successivi questa pretesa di ri-raccontare la propria storia si concretizzò nella pubblicazione di una serie di romanzi, soprattutto da parte di scrittrici nere, che rivisitavano in chiave nuova il passato schiavista – su tutti *Beloved* (1987) di Toni Morrison[24] – fu solo dagli anni Novanta e Duemila che questa sfida iniziò a essere recepita e parzialmente integrata nella memoria pubblica. Nuovi monumenti e musei iniziarono a onorare donne e uomini neri, ex schiavi, abolizionisti, leader del movimento per i diritti civili e celebrità afroamericane[25]. Tuttavia, tali monumenti venivano collocati in un paesaggio ancora dominato da statue e simboli confederati. Fu infatti nel 1996 che sulla Monument Avenue di Richmond ancora punteggiata di statue confederate venne inaugurata una statua del campione di tennis afroamericano Arthur Ashe. Questa integrazione avveniva peraltro nel contesto di una specifica politica memoriale promossa dalle amministrazioni Clinton e Obama, che cercava di riconoscere la memoria afroamericana presentando però la schiavitù come un capitolo chiuso: una contraddizione da espiare simbolicamente, ma da relegare al passato nell'ambito di una società ormai compiutamente multirazziale o "post-razziale". Inoltre, anche tale parziale integrazione dello spazio memoriale statunitense fu sufficiente a scatenare i primi conflitti pubblici tra prospettive memoriali opposte, frutto del *backlash* conservatore contro i tentativi di proporre punti di vista diversi sulla storia nazionale[26]. La contestazione della memoria pubblica della schiavitù ha rappresentato dunque una costante della storia statunitense, riemergendo carsicamente nei tornanti decisivi delle lotte afroamericane. La sua riproposizione nell'ultimo decennio ha significato l'irrompere di un diverso punto di vista sulla storia da parte di quei soggetti che, dalla storia, erano stati sconfitti, ma che oggi pretendono di riscriverla.

[23] E. Cleaver, *Soul on Ice*, McGraw-Hill, New York 1968, pp. 70-77.

[24] C. Rody, *Toni Morrison's Beloved: History, «Rememory», and a «Clamor for a Kiss»*, in «American Literary History», vol. 7, 1995, n. 1, pp. 92-119.

[25] I. Berlin, *American Slavery in History and Memory and the Search for Social Justice*, in «Journal of American History», vol. 90, marzo 2004, n. 4, pp. 1251-1268; Araujo, *Slavery in the Age of Memory*, cit., pp. 39-68, 133-157.

[26] Significativo, da questo punto di vista, lo scontro intorno alle nuove linee guida nazionali per l'insegnamento della storia proposte a metà anni Novanta da storici del calibro di Gary Nash sulla base della storiografia più recente e attaccati dal conservatore Rush Limbaugh come esempio di *politically correct*. Per una ricostruzione della vicenda: G. B. Nash,C. Crabtree, R. E. Dunn, *History on Trial: Culture Wars and the Teaching of the Past*, Vintage Books, New York 2000.

Dal presente al passato

Per comprendere le ragioni del ritorno di questa pretesa negli Stati Uniti del XXI secolo, tuttavia, non è sufficiente considerare lo scontro sulla memoria esclusivamente come una disputa sulla rappresentazione del passato. Se la memoria pubblica è sempre una costruzione legata al presente, è allora all'interno di dinamiche contemporanee che si collocano i tentativi di ridefinirla. È proprio questa connessione strettissima tra riscrittura del passato e trasformazione del presente che il discorso sulla *cancel culture* tende a ignorare. La contestazione della memoria pubblica statunitense è infatti nata in seno al movimento sociale antirazzista che nell'ultimo decennio ha contestato con forza inedita le gerarchie razziali statunitensi, segnalando la rottura di ogni illusione circa l'avvento di un'America post-razziale. Le prime avvisaglie del movimento che sarebbe stato identificato con il suo slogan, «Black Lives Matter», si sono avute tra 2013 e 2014, quando l'assoluzione dei poliziotti che avevano assassinato Trayvon Martin in Florida, Eric Garner a New York e Michael Brown in Missouri ha fatto da catalizzatore di una lunga serie di proteste, esplose con particolare durezza nei *riots* di Ferguson sia nell'agosto sia nel novembre del 2014. Questo «risveglio nero nell'America di Obama», secondo la definizione di Keeanga-Yamahtta Taylor, esprimeva non solo la rabbia per la brutalità e l'impunità della polizia, ma anche un più ampio rifiuto delle condizioni di vita e lavoro che gli afroamericani continuavano a subire, così come l'insofferenza del proletariato nero nei confronti di un'élite politica afroamericana che, pur gestendo quote significative di potere politico, non era riuscita a intaccare un razzismo ormai identificato come istituzionale e "sistemico"[27]. Questa rivolta avveniva infatti in un contesto segnato non solo dalla brutalità di corpi di polizia che continuavano a uccidere numeri sproporzionati di giovani neri e *latinos* e da un sistema carcerario che continuava a prenderli di mira in massa, ma anche dall'aumento di povertà e discriminazione[28]. La lunga coda della crisi economica del 2008 continuava ad aumentare i tassi di povertà delle minoranze, mentre si assisteva a un attacco istituzionale contro le conquiste del movimento per i diritti civili, con l'abrogazione di parti significative del *Voting Rights Act* da parte della Corte Suprema nel 2013, che ha dato il via a una nuova fase di ostruzioni al diritto di voto delle minoranze negli stati a maggioranza repubblicana[29]. Inoltre, il rafforzamento dell'estrema destra dentro e fuori il Partito repubblicano stava contribuendo a dare nuova legittimità al suprematismo bianco nel discorso pubblico. In questo contesto, il rifiuto del discorso moderato di Obama e dell'élite politica nera si è accompagnato a una radicalizzazione delle pretese afroamericane sia sul piano materiale sia sul piano simbolico. Le giovani generazioni cresciute nel XXI secolo non potevano più accettare l'insistenza sul carattere eccezionalmente perfettibile della

27 K.-Y. Taylor, *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*, Haymarket Books, Chicago 2021, pp. 1-19.

28 M. Alexander, *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, The New Press, New York-London 2010; J. Swaine, O. Laughland, J. Lartey, C. McCarthy, *Young Black Men Killed by US Police at Highest Rate in Year of 1,134 Deaths*, in «The Guardian», 31 dicembre 2015, <https://www.theguardian.com/us-news/2015/dec/31/the-counted-police-killings-2015-young-black-men>.

29 Southern Poverty Law Center, *A Decade-Long Erosion. The Impact of the Shelby County Decision*, 2023.

società statunitense, così come non potevano condividere l'idea che la storia dell'oppressione razziale fosse da considerare interamente relegata al passato. Al contrario, dal loro punto di vista la memoria integrata degli anni Novanta e Duemila andava rigettata proprio a partire dal riconoscimento della persistente eredità della schiavitù e della segregazione nel razzismo contemporaneo. Inoltre, per la generazione di Black Lives Matter non era più sufficiente vedere la propria memoria inclusa fianco a fianco a quella razzista e confederata in un medesimo spazio pubblico. Il riconoscimento doveva invece necessariamente passare per una decostruzione e persino per una cancellazione dei simboli razzisti celebrati nella memoria pubblica. L'intreccio tra movimento antirazzista e battaglia sulla memoria è diventato evidente negli anni successivi, quando le proteste hanno iniziato a prendere sistematicamente di mira i simboli del passato razzista. Nel 2015, dopo la strage nella chiesa metodista Emanuel AME di Charleston, il bersaglio sono state le bandiere confederate, di cui è stata imposta la rimozione dai luoghi istituzionali e dalle bandiere ufficiali degli stati del Sud. Nel 2017 l'obiettivo polemico sono diventate le statue, in particolare in seguito ai fatti di Charlottesville, in Virginia, quando l'estrema destra radunatasi nella manifestazione "*Unite the Right*" nell'agosto 2017 ha usato il pretesto della difesa di una statua di Robert E. Lee per riaffermare pubblicamente un discorso suprematista. Momento culminante del processo di contestazione della memoria pubblica è stata però l'estate del 2020, quando, in seguito all'assassinio di George Floyd a Minneapolis, per la prima volta le proteste di Black Lives Matter hanno assunto la forma di un movimento di massa, con 26 milioni di persone scese in piazza contro la violenza della polizia[30]. La mobilitazione ha visto in prima fila le giovani generazioni afroamericane, disilluse dalle promesse in cui avevano creduto i propri genitori[31], ma insieme a loro questa volta scendevano in piazza migliaia di lavoratori e lavoratrici, uomini e donne, bianchi, latinoamericani e di ogni minoranza razziale, non solo per esprimere un'astratta solidarietà, ma per combattere un razzismo e un'oppressione che peggiorava le condizioni di tutti in un contesto ulteriormente aggravato dalla pandemia da Covid-19[32]. In quelle settimane, si è assistito alla più massiccia ondata di attacchi contro i simboli celebrati dalla memoria pubblica statunitense. I manifestanti hanno abbattuto o imposto la rimozione non solo di decine di statue confederate, ma anche di statue dedicate a padri fondatori schiavisti o a presidenti esplicitamente razzisti o ad altre figure legate alla colonizzazione del Nord America – su tutte Cristoforo Colombo – cosa che ha permesso alle proteste statunitensi di connettersi con i movimenti anticoloniali e decoloniali in tutto il mondo. Uno dei principali epicentri dell'insorgenza del 2020 è stata proprio la Monument Avenue

30 Secondo il «New York Times», quelle del giugno del 2020 sono state le proteste più ampie e partecipate della storia statunitense: L. Buchanan, Q. Bui, J. K. Patel, *Black Lives Matter May Be the Largest Movement in U.S. History*, in «New York Times», 3 luglio 2020, <https://www.nytimes.com/interactive/2020/07/03/us/george-floyd-protests-crowd-size.html>.

31 Nelle parole di una canzone del 2014 del rapper Tef Poe: «this ain'tyourdaddy's civil rights movement».

32 Per una lettura diversa e più critica, che riduce il discorso di Black Lives Matter alla categoria di «liberalismo razziale», si veda: C. G. Johnson, *After Black Lives Matter. Policing and Anti-Capitalist Struggle*, Verso, New York-London 2023, pp. 1-34.

di Richmond, dove i manifestanti hanno preso a radunarsi, riappropriandosi di un luogo pubblico da cui gli afroamericani erano stati tradizionalmente esclusi, sia simbolicamente – a causa delle statue – sia materialmente, per effetto delle gerarchie di classe e della segregazione abitativa di una città come Richmond. In quell'occasione, i manifestanti non hanno solo abbattuto o danneggiato le statue, ma ne hanno fatto un palinsesto per le proprie riscritture. Il monumento a Lee è stato ricoperto di graffiti e vi sono state proiettate le immagini di George Floyd e di altre vittime della polizia, ma anche di figure di abolizionisti come Harriet Tubman e Frederick Douglass. Il Lee Circle è stato inoltre ribattezzato Marcus David Peters Circle in onore di uno dei numerosi afroamericani uccisi dalla polizia di Richmond negli anni precedenti, diventando per settimane uno spazio di incontro collettivo. È stato dunque il movimento sociale antirazzista, dal 2015 ma poi soprattutto nel 2020, a mettere in moto un processo di politicizzazione e sovversione della memoria pubblica che ha poi finito per tracimare (in forma spesso parziale o depotenziata) nelle università, nei musei, nei giornali e nelle istituzioni, ma che ha avuto origine nelle strade e nelle piazze: nella *self-activity* di donne e uomini afroamericani (ma anche latinos, asiatici e migranti) che hanno individuato nei monumenti confederati un «equivalente simbolico del ginocchio sul collo» che aveva ucciso George Floyd[33]. Questo processo di contestazione del panorama memoriale statunitense, che è stato troppo spesso squalificato come tentativo di emendare il passato o di cancellarlo, corrispondeva in realtà alla semplice pretesa che quel passato smettesse di essere celebrato pubblicamente, affinché cessasse di riprodursi nel presente. I monumenti venivano quindi attaccati non solo per il loro significato originario, ma perché per i manifestanti la storia razzista, coloniale e patriarcale che essi esprimevano non era in alcun modo passata. Contestare quei monumenti significava quindi sfidare le gerarchie razziali e di classe che essi continuavano a legittimare in una società in cui afroamericani e minoranze razziali soffrivano e soffrono di tassi sproporzionati di povertà, sfruttamento, violenza e incarcerazione. Le stesse rivendicazioni del movimento si fondavano su tale riconoscimento della permanenza del passato nel presente. Da un lato, infatti, la sempre più esplicita richiesta non solo di riformare la polizia, ma di definanziarla o persino di abolirla, nasceva in molti casi da una riflessione sulla fondazione razzista e schiavista della polizia in America. Dall'altro lato, la richiesta di riparazioni monetarie – a cui negli ultimi anni è stata garantita una nuova risonanza da voci come quelle dello scrittore Ta-Neishi Coates e della giornalista Nikole Hannah-Jones – ambiva esplicitamente a una sanzione istituzionale dell'eredità della schiavitù nel razzismo contemporaneo[34]. Nel discorso e nelle pratiche del movimento sociale antirazzista è quindi emersa con forza la consapevolezza di un sovrapporsi dei tempi storici che impediva di separare nettamente passato e presente, a causa del ruolo decisivo che il primo continuava ad avere nel dare forma al secondo. Da questo punto di vista, i manifestanti di Black Lives Matter sembravano aver fatto proprie le parole di James Baldwin, che in un

33 Portelli, *Il ginocchio sul collo*, cit., p. 113.

34 T.N. Coates, *The Case for Reparations*, in «The Atlantic», giugno 2014; N. Hannah-Jones, *Justice*, in N. Hannah-Jones (a cura di), *The 1619 Project. A New Origin Story*, One World, New York 2021, pp. 451-476.

saggio del 1965 aveva rimarcato come la storia non avesse «a che fare solamente, e neanche principalmente con il passato», ma come la sua rilevanza stesse nel fatto che «la portiamo dentro di noi» e che «siamo inconsciamente controllati da essa», ovvero che «la storia è letteralmente *presente* in tutto ciò che facciamo», poiché definisce «i nostri punti di riferimento, le nostre identità e le nostre aspirazioni». Una consapevolezza, questa, che per Baldwin imponeva di iniziare «una battaglia con quella creazione storica», ovvero con «se stessi», nel tentativo di ottenere un livello di libertà che permettesse di «ricreare se stessi» e di «derubare la storia del suo potere tirannico»[35]. È proprio questa battaglia contro il potere tirannico della storia di definire il presente che il movimento antirazzista ha ingaggiato nell'ultimo decennio.

Riscritture e cancellazioni

Tra 2015 e 2020 il movimento antirazzista ha senza dubbio operato una serie di «cancellazioni», ma è altrettanto indubbio che lo abbia fatto nei confronti di simboli che avevano essi stessi distorto e cancellato la storia per più di un secolo. Inoltre, la sovversione memoriale dell'ultimo decennio non ha avuto un significato esclusivamente iconoclasta, ma ha anche promosso nuove forme di memorializzazione. Questo è avvenuto sia in forma spontanea, come nella reinterpretazione del monumento a Lee a Richmond o come nella George Floyd Square di Minneapolis – il luogo in cui era avvenuta l'uccisione – dove i manifestanti e gli abitanti della città hanno creato un memoriale che è poi diventato permanente[36], ma anche tramite l'apertura di nuovi musei dedicati a un diverso racconto della storia[37], l'elaborazione di nuovi progetti di *public history* come il *1619 Project* del «New York Times»[38], e la sperimentazione di nuove forme anti-monumentali e contro-monumentali[39]. Soprattutto, poi, l'allarmismo alimentato dal discorso sulla *cancel culture* tende a ingigantire un fenomeno che, pur politicamente significativo, è rimasto numericamente limitato. Per quanto le proteste del 2020 abbiano messo in moto la più

[35] J. Baldwin, *The White Man's Guilt*, in *Collected Essays*, Library of America, New York 1998, pp. 722-723.

[36] A. Ajasa, *'It's for the people': how George Floyd Square became a symbol of resistance – and healing*, in «The Guardian», 28 marzo 2021, <https://www.theguardian.com/us-news/2021/mar/27/its-for-the-people-how-george-floyd-square-became-a-symbol-of-resistance-and-healing>.

[37] È il caso in particolare del complesso museale e memoriale inaugurato a Montgomery dalla Equal Justice Initiative a partire dal 2018, che comprende il National Memorial for Peace and Justice (2018) dedicato alle vittime dei linciaggi, il Legacy Museum: From Slavery to Mass Incarceration (2018) e il Freedom Monument Sculpture Park (2024).

[38] Il progetto, curato dalla giornalista Nikole Hannah-Jones, pubblicato inizialmente nel 2019 come numero speciale del «New York Times Magazine» e come podcast, poi come libro nel 2021 e come serie televisiva nel 2023, proponeva di considerare come vero momento fondativo della nazione il 1619, l'anno del primo sbarco di schiavi africani in Virginia, e non il 1776, l'anno dell'indipendenza dalla Gran Bretagna. Il progetto ha suscitato un ampio dibattito tra storici.

[39] Testi, *I fastidi della storia*, cit., pp. 220-228; J. E. Young, *The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today*, in «Critical Inquiry», vol. 18, 1992, n. 2, pp. 267-296.

significativa trasformazione della memoria pubblica statunitense dell'ultimo secolo, imponendo la rimozione di 173 monumenti confederati tra il 2015 e il 2025, sono più di 700 i monumenti confederati che restano ancora al loro posto e che nessuno è riuscito a cancellare[40]. Le cancellazioni operate dal movimento sono quindi l'eccezione, non la regola, in un paesaggio monumentale che resta dominato dalla memoria confederata. Più in generale, dopo il picco degli anni tra 2020 e 2022, il processo di trasformazione della memoria pubblica ha subito un forte rallentamento e si trova oggi in una fase di stallo, soprattutto a causa del venire meno del movimento sociale antirazzista che lo aveva innescato. La mobilitazione di massa esplosa nell'estate del 2020, infatti, non ha saputo darsi continuità e durata sul piano organizzativo e, pur risultando decisiva nella sconfitta elettorale di Trump nell'autunno successivo, non è riuscita a continuare ad esercitare una pressione politica nei confronti dell'amministrazione Biden, che ha supportato le pretese del movimento sul piano del riconoscimento simbolico ma tentando di disgiungerle da quelle sul piano della redistribuzione materiale, che invece ha ignorato[41]. In questo scenario, il rischio per la battaglia sulla memoria è quello di rimanere slegata da una prospettiva capace di cogliere immediatamente la connessione tra la materialità del razzismo e i suoi simboli inscritti nello spazio pubblico. Piuttosto che su un presunto pericolo di cancellazione della storia, bisognerebbe quindi ragionare sui limiti e l'incompiutezza di quella trasformazione, che sono particolarmente emblematici a Tuskegee e a Richmond. Nel primo caso, come si è visto, la permanenza in forma fantasmatica della statua fasciata nella plastica esprime sia l'impossibilità di rimuoverla per vie legali sia un ambiguo tentativo di nascondere il monumento ma anche di proteggerlo da ulteriori danneggiamenti. Nel secondo caso, tra 2020 e 2022 tutte le cinque statue confederate sono state rimosse, ma senza essere sostituite da nulla. Dunque, ad essere stato cancellato da Monument Avenue è più che altro il ricordo della sollevazione antirazzista. Quello che nell'estate del 2020 era diventato uno spazio collettivo riappropriato dalla popolazione nera, oggi è tornato a essere nulla più che lo snodo di un viale residenziale esclusivo abitato quasi solo da bianchi in una città con una popolazione a maggioranza nera. Così, anche se Monument Avenue ha smesso di celebrare il passato razzista statunitense, non ha tuttavia cessato di riprodurre le gerarchie razziali e di classe che determinano il funzionamento della società americana e in particolare di una città come Richmond. Per quanto riguarda il destino delle statue rimosse, solo due sono state oggetto di una vera e propria cancellazione. La prima è quella di Lee rimossa da Charlottesville, l'unica a essere stata letteralmente distrutta. Dopo una sentenza della Corte Suprema della Virginia, nel 2021 la statua è stata infine rimossa dalle istituzioni e, su iniziativa del progetto Swords into Plowshares, due anni dopo è stata fusa in una fornace e trasformata in lingotti

40 I dati, elaborati dal Southern Poverty Law Center e aggiornati al gennaio 2025, sono consultabili qui: <https://www.splcenter.org/resources/reports/whose-heritage/>.

41 O più precisamente, come ha sostenuto Keeanga-Yamahtta Taylor, usando il supporto alle pretese memoriali per nascondere l'inazione sul piano delle rivendicazioni materiali: K.Y. Taylor, *Did Last Summer's Black Lives Matter Protests Change Anything?*, in «The New Yorker», 6 agosto 2021, <https://www.newyorker.com/news/our-columnists/did-last-summers-protests-change-anything>.

di bronzo che serviranno da materiale per un nuovo progetto di arte pubblica che dovrà raccontare una storia diversa[42]. La seconda statua confederata fatta a pezzi, ma per poi essere ricomposta in forma nuova, è quella del generale Stonewall Jackson, anch'essa un tempo collocata a Charlottesville e rimossa simultaneamente a quella di Lee nell'estate del 2021. In questo caso, però, la statua è stata ceduta alla galleria d'arte Brick di Los Angeles, che ne ha commissionato una radicale trasformazione a Kara Walker, artista contemporanea che da tempo nei suoi lavori riflette sull'eredità della schiavitù nel presente americano. Si tratta letteralmente di una decostruzione del monumento equestre originario e di una sua ricomposizione del tutto irriconoscibile, con le parti del corpo umane ed equine mescolate a formare un ibrido, con il retro della testa del generale conficcato in una gamba del cavallo e inserito nella museruola e la testa dell'animale che esce dalla sella. L'artista ha intitolato l'opera *Unmanned Drone* ("drone/automa senza pilota") per esprimerne la natura di "arma da guerra", ma in un'intervista la ha definita anche come un mostro frankensteiniano e come un «haint»: lo spettro che, secondo la cultura *gullah-geeche*, ha perso forma umana ma continua ad aggirarsi in cerca di vendetta[43]. È allora proprio lo spettro rappresentato dal mito della Confederazione che Walker vuole esorcizzare con la sua opera. Altre statue sono state musealizzate e contestualizzate. Se in una prima fase le musealizzazioni erano avvenute in modo ordinato in seguito a rimozioni promosse dalle istituzioni[44], dopo l'ondata di abbattimenti e danneggiamenti dell'estate del 2020, altri musei hanno accettato di accogliere le statue nella loro forma "vandalizzata" cogliendo l'occasione di raccontare non solo la storia dei monumenti ma anche delle proteste di massa che li avevano spodestati. È questo il caso della statua di Jefferson Davis di Richmond, abbattuta e ricoperta di vernice rosa dai manifestanti nel 2020 che due anni dopo è stata accolta da The Valentine, un museo dedicato alla storia di Richmond (e il cui primo presidente era stato proprio Edward Valentine, lo scultore che aveva realizzato la stessa statua di Davis)[45]. Nel museo, la statua è esposta in forma orizzontale, abbattuta, ammaccata e circondata di pannelli che contestualizzano la storia della sua erezione e del suo abbattimento, invitando i visitatori a commentarla[46]. Non cancellazione, dunque, ma risignificazione. Le tre statue menzionate

42 E. Thompson, *The Most Controversial Statue in America Surrenders to the Furnace*, in «New York Times», 27 ottobre 2023, <https://www.nytimes.com/2023/10/27/opinion/robert-e-lee-confederate-statues.html?searchResultPosition=1>. Sul progetto Swords into Plowshares: <https://www.sipcville.com/about>.

43 S. Mitter, *Kara Walker Deconstructs a Statue, and a Myth*, in «New York Times», 8 settembre 2025, <https://www.nytimes.com/2025/09/08/arts/design/kara-walker-moca-monuments.html>.

44 C. Knight, *Perspective: What to do with Confederate monuments? Put them in museums as examples of ugly history, not civic pride*, in «Los Angeles Times», 18 agosto 2017, <https://www.latimes.com/entertainment/arts/la-et-cm-confederate-monuments-20170818-htmlstory.html>; H. Cotter, *We Need to Move, Not Destroy, Confederate Monuments*, in «New York Times», 20 agosto 2017, <https://www.nytimes.com/2017/08/20/arts/design/we-need-to-move-not-destroy-confederate-monuments.html?smid=pl-share>; E. Merritt, *Are Museums the Rightful Home for Confederate Monuments?*, in «American Alliance of Museums», 3 aprile 2018, <https://www.aam-us.org/2018/04/03/are-museums-the-rightful-home-for-confederate-monuments/>; N. Caldwell, A. Cornish, *Where Do Confederate Monuments Go After They Come Down?*, in «NPR», 5 agosto 2018, <https://www.npr.org/2018/08/05/633952187/where-do-confederate-monuments-go-after-they-come-down>.

45 E. Alcorn, *Toppled Jefferson Davis statue on display at The Valentine*, in «VPM», 22 giugno 2022, <https://www.vpm.org/news/2022-06-22/toppled-jefferson-davis-statue-on-display-at-the-valentine>.

46 Nel giugno del 2025 la gamma dei commenti andava da quelli che sostenevano che la statua avrebbe dovuto

sono attualmente in prestito alla mostra *Monuments*, inaugurata nell'ottobre 2025 presso il Museum of Contemporary Art di Los Angeles, che costituisce il tentativo finora più ambizioso non solo di musealizzare, ma anche di reinterpretare i reperti confederati accostandoli a opere contemporanee che indagano la persistenza del razzismo nella società statunitense allo scopo di produrre uno «straniamento» nei visitatori, che permetta loro di guardare le statue sotto una luce diversa. Nella mostra di Los Angeles, i monumenti confederati non vengono quindi semplicemente musealizzati e contestualizzati, ma continuano a essere trattati come forme di arte. Tuttavia, la loro giustapposizione alle opere contemporanee permette alla mostra di evidenziare il carattere di parte dell'arte stessa, che può essere piegata a fini politici opposti. In questo senso, le statue confederate vengono svelate per ciò che sono: opere di propaganda finalizzate a legittimare la segregazione e l'oppressione razziale[47]. La mostra mette quindi le statue confederate al centro ma senza celebrarle, anzi detronizzandole, privandole dei loro piedistalli e delle iscrizioni che le accompagnavano e soprattutto lasciando intatti i segni della loro contestazione, come nel caso di una duplice statua equestre dei generali Lee e Jackson rimossa da Baltimore, alla cui base sono state lasciate le "*Beware Traitors*" scritte dai manifestanti. In questo senso, nella mostra di Los Angeles i monumenti vengono presentati come oggetti contesi, non testimonianze della storia ma suoi prodotti e, in quanto tali, campo di battaglia tra le pretese dei soggetti che la storia pretendono di imporla e quelle dei soggetti che si rifiutano di subirla. Per quanto la mostra di Los Angeles farà probabilmente parlare di sé a lungo, questi tentativi di distruggere, musealizzare, contestualizzare o risignificare le statue confederate restano tuttavia l'eccezione più che la regola, mentre la maggior parte delle statue è stata semplicemente immagazzinata, in un processo di trasformazione della memoria che appare attualmente in fase di stallo, non solo a causa dei propri limiti interni, ma anche per gli attacchi che sta subendo dall'esterno.

La memoria restaurata?

Negli ultimi anni, infatti, il riflusso del movimento antirazzista ha aperto la strada a una durissima reazione conservatrice dell'estrema destra, che a partire dal 2020 ha lanciato una vera e propria guerra culturale sulla memoria. In questo scontro, il discorso sulla *cancel culture* è stato usato per nascondere la materialità dei conflitti sociali che stavano alla base della contestazione dei monumenti, diventando un'arma funzionale a squalificare la riscrittura della memoria pubblica e le stesse pretese trasformative del movimento

essere rimossa molto tempo prima a quelli che accusavano di estremismo i curatori del museo.

47 J. Farago, *Fallen Confederate Statues Take Center Stage in the Year's Boldest Show*, in «New York Times», 20 ottobre 2025, <https://www.nytimes.com/2025/10/20/arts/design/art-civil-war-monuments-brick-geffen-contemporary-los-angeles.html>; J. Lucas, *A Daring Show Remixes the Monuments of the Confederacy*, in «The New Yorker», 24 ottobre 2025, <https://www.newyorker.com/magazine/2025/11/03/a-daring-show-remixes-the-monuments-of-the-confederacy>.

antirazzista, nonché a legittimare una campagna di censura nei confronti dei programmi di insegnamento nelle scuole, nelle università, nei musei e nelle biblioteche scolastiche. Se nel 2015, da candidato alle primarie repubblicane, Donald Trump era arrivato ad appoggiare la rimozione delle bandiere confederate dagli stati del Sud, da presidente si è sempre opposto a ogni tentativo del movimento antirazzista di imporre un diverso punto di vista sulla storia statunitense. In primo luogo, lo aveva fatto nel 2017, difendendo il raduno dell'estrema destra neo-nazista e neo-fascista a Charlottesville in difesa della statua di Lee e attaccando i tentativi di presunti gruppi «antifa» di «cambiare la storia e la cultura americana»[48]. Poi, nell'estate del 2020, davanti al dilagare delle proteste contro le statue, Trump ha emanato un *executive order* a protezione dei monumenti americani contro la «violenza criminale» di «anarchici, marxisti ed estremisti di sinistra»[49]. Nello stesso anno, ha inoltre sostenuto l'approvazione del *Saving American History Act* da parte del Congresso, che attaccava il tentativo «di offuscare la storia affermando che l'America non è stata fondata sugli ideali della Dichiarazione di Indipendenza ma sulla schiavitù e sull'oppressione». In questo modo, inaugurando una strategia che sarebbe stata replicata negli anni successivi, il Congresso proibiva di attribuire fondi federali alle scuole che avessero adottato i programmi promossi dal *1619 Project*[50]. Nel novembre del 2020, Trump ha infine istituito una *1776 Commission* allo scopo di promuovere «un'educazione patriottica» contro la «visione radicalizzata della storia americana»[51]. Anche dopo la sconfitta alle elezioni presidenziali, Trump ha poi continuato ad alimentare la reazione contro quella che descriveva come una forma di *cancel culture* finalizzata a rimuovere i valori fondamentali della nazione americana. Lo ha fatto anche, e significativamente, il 6 gennaio del 2021, nel discorso con cui aveva incitato i suoi sostenitori ad assaltare il Congresso per impedire la ratifica della vittoria di Biden. Quel giorno, per la prima volta nella storia statunitense, bandiere confederate hanno sventolato a Capitol Hill. Se durante la presidenza Biden il contrattacco è poi continuato soprattutto a livello locale e negli stati governati dai repubblicani, esso è oggi nuovamente politica federale. La seconda amministrazione Trump sta infatti portando avanti un tentativo esplicito di restaurare la memoria confederata e razzista attaccata nell'ultimo decennio da Black Lives Matter. Anche questa restaurazione, tuttavia, non riguarda solo il passato, ma ha lo scopo di produrre un effetto nel presente. Essa avviene infatti nel contesto di una dichiarata «*retribution*» contro le rivendicazioni avanzate negli ultimi dieci anni da afroamericani, migranti, donne e lavoratori, e contro i loro tentativi di

[48] B. Jacobs, O. Laughland, *Charlottesville: Trump Reverts to Blaming Both Sides Including 'Violent Alt-Left'*, in «The Guardian», 16 agosto 2017, <https://www.theguardian.com/us-news/2017/aug/15/donald-trump-press-conference-far-right-defends-charlottesville>.

[49] *Executive Order on Protecting American Monuments, Memorials, and Statues and Combating Recent Criminal Violence*, 26 giugno 2020, <https://trumpwhitehouse.archives.gov/presidential-actions/executive-order-protecting-american-monuments-memorials-statues-combating-recent-criminal-violence/>.

[50] S. 4292, 116th Congress, 2020, <https://www.govinfo.gov/content/pkg/BILLS-116s4292is/pdf/BILLS-116s4292is.pdf>.

[51] *Executive Order on Establishing the President's Advisory 1776 Commission*, 2 novembre 2020, <https://trumpwhitehouse.archives.gov/presidential-actions/executive-order-establishing-presidents-advisory-1776-commission/>.

mettere in discussione le gerarchie sociali e le loro rappresentazioni simboliche. È a questo tentativo di rinsaldare e rilegittimare l'ordine sociale americano che risponde la politica memoriale trumpiana. Dopo decenni di riscrittura della storia statunitense dal punto di vista di neri, donne e minoranze, portata avanti nelle strade come nelle università, per Trump è arrivato il momento di tornare a celebrare patriotticamente il passato americano, nonché di riaffermare che solo alcuni soggetti possono avere voce nella definizione della memoria collettiva. È in questo senso che, nel marzo 2025, Trump ha emanato un ordine esecutivo intitolato orwellianamente *Restoring Truth and Sanity to American History*, il quale si apre esplicitando la necessità di contrastare il «movimento» che nell'ultimo decennio ha portato avanti «un tentativo di riscrivere la storia della nostra nazione» con l'obiettivo di presentare la storia nazionale come «intrinsecamente razzista, sessista, oppressiva e irrimediabilmente viziata». L'ordine ha preso di mira in particolare una mostra organizzata dalla Smithsonian Institution, accusata di aver mostrato come la scultura fosse stata a lungo un veicolo di rappresentazioni razziste e di aver promosso una concezione della razza come «costrutto sociale» piuttosto che come «realtà biologica»[52]. Per combattere tale tendenza e tornare a naturalizzare la razza (come il sesso), l'ordine esecutivo ha annunciato l'imposizione di un più stretto controllo politico sui contenuti veicolati dalle istituzioni museali, vincolando i finanziamenti ai musei all'adesione a linee guida «patriottiche» e non «divisive» su questioni razziali e di genere. Un tentativo che segue di poco l'analogo attacco contro le università statunitensi, in particolare quelle che avevano dato più spazio alla critica nera, femminista e postcoloniale. Come avrebbe ribadito qualche mese dopo annunciando la revisione dei contenuti delle mostre della Smithsonian in vista del 250° anniversario dell'indipendenza americana nel 2026, per l'amministrazione Trump risulta necessario focalizzarsi sul principio dell'«americanismo» e affermare una «visione curatoriale radicata nella forza, nell'ampiezza e nei successi della storia americana»[53]. Inoltre, l'ordine esecutivo ha annunciato una vera e propria restaurazione memoriale con la promessa di reinstallare tutti i monumenti, simboli e statue rimossi a partire dal 2020 e di accertarsi che nessuno dei memoriali esistenti contenga descrizioni «denigratorie» nei confronti degli americani vivi o morti. Questa restaurazione dell'ordine simbolico tradizionale, fatta a sua volta di riscritture e di cancellazioni, è iniziata nei mesi successivi, in parallelo con un'escalation dei raid e delle deportazioni di migranti da parte dell'Ice e con il dispiegamento della Guardia Nazionale nelle principali città statunitensi, all'interno di una più ampia spinta autoritaria a trasformare il quadro costituzionale statunitense. L'amministrazione Trump ha così iniziato a rinominare basi militari in onore di generali confederati, ha annunciato il ricollocamento del monumento ai caduti confederati rimosso dal cimitero di Arlington nel dicembre 2023 e ha reinstallato a Washington D.C. la statua del generale confederato e membro del Ku Klux Klan Albert Pike, che era stata abbattuta e

52 *Restoring Truth and Sanity to American History*, 27 marzo 2025, <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/03/restoring-truth-and-sanity-to-american-history/>.

53 *Letter to the Smithsonian: Internal Review of Smithsonian Exhibitions and Materials*, 12 agosto 2025, <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/2025/08/letter-to-the-smithsonian-internal-review-of-smithsonian-exhibitions-and-materials/>.

data alle fiamme durante l'estate del 2020[54]. In parallelo, è inoltre iniziato il controllo delle targhe dei National Parks, con la richiesta ai *rangers* di segnalare contenuti denigratori nei confronti della storia americana. Secondo il «Washington Post», l'amministrazione avrebbe ordinato in particolare di rimuovere le rappresentazioni della schiavitù, inclusa la celebre fotografia del 1862 dello schiavo frustato Peter Gordon, che era stata un'arma fondamentale dell'agitazione abolizionista[55]. Così, in nome dell'opposizione alla *cancel culture*, l'amministrazione Trump sta tentando di cancellare sul piano politico come sul piano simbolico ciò che rimaneva del movimento sociale antirazzista emerso a partire dal 2014 ed esploso nella rivolta del 2020. A marcare molto concretamente tale cancellazione è stata la decisione di Trump, appena insediatosi, di far rimuovere la scritta a caratteri cubitali Black Lives Matter che dal 2020 campeggiava sulla 116th Street di Washington D.C. davanti alla Casa Bianca[56]. Un atto che, oltre a eliminare quelle tre parole, mira a esprimere l'illegittimità delle pretese che tramite esse sono state espresse negli anni precedenti.

Conclusioni

Se nell'estate del 2020 sembrava essersi aperta la possibilità di una sovversione radicale della società statunitense e della sua memoria pubblica, cinque anni dopo quella possibilità sembra più ristretta, sia per il riflusso del movimento sociale antirazzista sia per il contrattacco dell'estrema destra. Lo scontro sulla memoria appare allora in una fase di stallo, incarnata dal vuoto inquietante di Richmond e ancor più dalla statua di Tuskegee. O, più precisamente, i fronti dello scontro si stanno ribaltando. Alle cancellazioni e riscritture messe in atto da Black Lives Matter stanno ora rispondendo le feroci cancellazioni e riscritture messe in atto dall'estrema destra tornata al potere. Parafrasando Karl Marx, si potrebbe dire che tra memorie eguali a decidere sarà la forza. Non perché le due memorie siano davvero eguali, ma perché eguale è la loro pretesa di affermarsi in uno scontro il cui esito non sarà deciso dalla fondatezza storica o dalla legittimità politica delle rivendicazioni dell'una o dell'altra parte, ma dal potere sociale di cui ciascuna potrà disporre. Di conseguenza, solo i soggetti e i movimenti in grado di costruire e consolidare quel potere collettivo saranno in grado di stabilire chi, che cosa e come viene ricordato o cancellato nello spazio pubblico statunitense.

54 C. Cameron, *Trump Administration Reinstalls Confederate Statue in Washington*, in «New York Times», 28 ottobre 2025, <https://www.nytimes.com/2025/10/28/us/politics/confederate-statue-trump.html>.

55 J. Spring, H. Nathanson, *National Park to Remove Photo of Enslaved Man's Scars*, in «Washington Post», 15 settembre 2025, <https://www.washingtonpost.com/climate-environment/2025/09/15/national-parks-slavery-information-removal/>.

56 C. Robertson, J. Fortin, *Pressed by Republicans, D.C. Begins Removing Black Lives Matter Mural*, in «New York Times», 10 marzo 2025, <https://www.nytimes.com/2025/03/10/us/politics/black-lives-matter-mural-dc.html>.

Ricerche

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 121-137
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Mattia Ringozzi. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

Un viandante inquieto. Luigi Campolonghi nella lotta antifascista

Mattia Ringozzi

Nel redigere un profilo biografico di Luigi Campolonghi, giornalista ed attivista politico nato a Pontremoli, in alta Val di Magra, nel 1876, si riscontrano alcune difficoltà ricorrenti. Di primo acchito si pone il problema di scegliere una chiave di lettura che permetta di districarsi tra le molteplici attività – giornalismo, letteratura, battaglia politica e sindacale – egualmente affrontate da Campolonghi con impeto volitivo. Esperienze così diverse e lontane nel tempo rendono arduo ogni sforzo di sintesi, in un intreccio di eventi, incontri inaspettati, collaborazioni professionali – prestigiose o minori – sempre ricche ed interessanti. In effetti, studiare questa complessa personalità significa soprattutto mappare una rete che non cessa mai di allargarsi e tracciare piste di ricerca di ampio respiro tra Italia e Francia, storia e letteratura, comunicazione e propaganda.

Per queste ragioni, una lettura strettamente politica rischierebbe di metterne in ombra il profilo di giornalista arguto ed intelligentemente polemico. Attraverso una vena fertile ed uno stile accattivante, Campolonghi si pose quale interprete sensibile di fatti sociali e culturali, artistici e di costume. Qualità intrinseche, non disgiunte da un vivo gusto della provocazione, che attingono direttamente agli umori tipici dell'entroterra lunigianese. Del resto, il ricorso al sarcasmo quale espediente retorico rappresenta una cifra ricorrente del suo stile.

È soprattutto una vita in movimento che si delinea, tanto in patria quanto durante le esperienze all'estero, seguendo la traccia della militanza politica e sindacale, così come della "flessibilità" tra Genova e Firenze, Parma e Parigi, senza dimenticare i reportage dalla Spagna e dal Portogallo. Non a caso, le collaborazioni giornalistiche di Campolonghi corrisposero spesso a dei tornanti politici importanti, in grado di influenzare il corso della sua vita professionale. L'abbandono del campo socialista, ad esempio, coincise con la collaborazione al «Nuovo Giornale» e alla successiva fondazione del «Popolo», raffinato foglio politico-intellettuale sorto a Firenze per sostenere la candidatura a sindaco di

Francesco Sangiorgi, nel 1907[1]. È in questa fase che si colloca l'adesione di Campolonghi alla massoneria, nel quadro della vocazione riformatrice interpretata dal Grande Oriente d'Italia e della vicinanza alla personalità emblematica di Domizio Torrigiani[2].

Emigrato a Marsiglia nel 1898, in corrispondenza della serie di arresti che aveva colpito l'area apuana durante la cosiddetta crisi di fine secolo, Campolonghi era stato espulso dalla sua patria d'elezione nel 1901, a seguito di una significativa opera di propaganda socialista e di pedagogia civica in seno alla massiccia comunità italiana emigrata ed alla stagione di scioperi susseguitisi nell'area provenzale. Il rientro in Francia, nel 1910, quale reporter del radicale «Secolo», corrispose ad una fase particolarmente felice per la carriera di un professionista che allargava la sfera delle sue collaborazioni a giornali espressione tipica della borghesia intellettuale parigina e ad una fitta rete di relazioni. Si tratta di un quadro complesso ed articolato tra editoria e ambienti politico-imprenditoriali destinato a delinearsi con maggiore precisione nell'ambito del cosiddetto "interventismo democratico", a cavallo della Grande guerra.

Queste precisazioni contestuali, dedicate a un'epoca antecedente alla stagione antifascista, sono necessarie ad un inquadramento storico di Campolonghi e propedeutiche ad ogni ricostruzione del suo impegno nel quadro del fuoruscitismo. Appare infatti impossibile cogliere la complessità di processi concatenati senza avanzare alcuni riferimenti, per quanto sommari, alla biografia globale del personaggio. L'adesione alla massoneria, per esempio, resta uno dei pilastri solidaristici alla base dell'impegno profuso attraverso la Lega italiana dei diritti dell'uomo (Lidu), del reperimento di risorse economiche e dell'intreccio di importanti legami politici coltivati nelle *coulisse* della Terza Repubblica. Allo stesso modo, la battaglia condotta da Campolonghi per la riapertura del processo a Francisco Ferrer, pedagogista anarchico la cui esecuzione aveva suscitato un moto di protesta internazionale, appare foriero di conseguenze sia per quanto riguarda l'inclusione del giornalista pontremolese nel milieu intellettuale parigino che per il suo stesso rientro in Francia dopo l'espulsione[3].

Infine, per meglio comprendere il peso dell'esperienza dell'esilio e l'azione del militante antifascista, è opportuno non sottovalutare il portato di una personalità controversa e della sua psicologia, oltreché il retaggio politico-culturale. Anticipando le prime testimonianze sull'emigrazione antifascista, risalenti al secondo dopoguerra, è lo stesso Cam-

[1] Si vedano, sul tema, le reazioni dell'«Avanti!», *L. Campolonghi direttore del «Nuovo Giornale»*, 21 novembre 1906.

[2] Iniziato Libero Muratore nella Loggia "Lucifero" nel 1906, Campolonghi fu successivamente promosso a Compagno d'Arme ed elevato al grado di Maestro nel gennaio 1911; cfr. V. Gnocchini, *L'Italia dei liberi muratori. Brevi biografie di Massoni famosi*, Erasmo, Roma 2005, pp. 54-55. Per una rievocazione affascinante di questa personalità, si veda la commemorazione di Campolonghi (1933) pubblicata in Italia nel secondo dopoguerra: *Ricordo del Gran Maestro Domizio Torrigiani*, in «L'Acacia Massonica - Rivista del Grande Oriente d'Italia», 1, 1947, n.5-6. Sul tema, cfr. F. Conti (a cura di), *La massoneria italiana da Giolitti a Mussolini. Il gran maestro Domizio Torrigiani*, Viella, Roma 2014.

[3] Dobbiamo questa ricostruzione a Lorenzo Gestri che per primo ha rintracciato il legame con Georges Lorand, avvocato belga esponente di primo piano del movimento leghista internazionale; cfr. *Luigi Campolonghi e il caso Ferrer: due inediti*, [1980], in *Storie di socialisti. Idee e passioni di ieri e di oggi*, BFS Edizioni, Pisa 2003. Sul tema, si veda il pamphlet battagliero L. Campolonghi, *L'assassinio di Francisco Ferrer y Guardia*, E. Palagi & C. - Editori, Genova 1909.

polonghi ad aver accreditato un ritratto alquanto letterario di sé stesso; di conseguenza, questa rappresentazione l'ha costretto in un cliché riduttivo, lontano dal reale operato in favore dei migranti italiani.

Si tratta di una caratterizzazione che emerge in particolare da alcune fonti autobiografiche di cui l'autore ha disseminato il suo percorso. Una serie di testamenti redatti all'inizio del '900, ad esempio, sorta di lasciti morali dal valore giuridico alquanto relativo, ricordano stralci di letteratura o epitaffi moraleggianti[4]. Attraverso una retorica ribellistica, questi testi, nei quali si prendeva in considerazione anche l'eventualità di un suicidio, tratteggiano il profilo di un eroe romantico, rivendicando gli aspetti preminenti della sua postura pubblica attraverso un uso poetico e affascinante della parola.

> Lorsque je mourrai, que ma compagne et mes enfants ne soient pas avares de fleurs, nombreuses et belles, cueillies dans les jardins de ma chère Riviera. […] Et, m'ayant accompagné au cimetière […] que l'on me livre aux flammes ; puis me cendres soient placées dans une urne toute simple et l'on y écrive mon nom suivi de ces mots : « Pèlerin de la liberté»[5].

Del resto, l'immagine evocativa dell'incinerazione delle spoglie e dell'inscrizione sull'urna dell'epiteto "Pellegrino e soldato di libertà", in caso di morte violenta, richiamava simbolicamente la figura di Percy Bysshe Shelley, modello dichiarato per Campolonghi e i compagni della prima giovinezza[6]. Il tema dell'esilio, indissociabile dalla condizione dei perseguitati politici italiani, assumeva un tono curiosamente premonitorio, se si considera la battaglia di lungo corso contro il fascismo condotta dagli oppositori del regime in Francia.

Ma una lettura parziale emerge dalla stessa memorialistica antifascista. È dunque necessario scardinare con argomenti e dati concreti un immaginario che tende a relegare la figura di Campolonghi ad un ruolo defilato nel quadro dell'emigrazione. A questo giudizio storico, di per sé non negativo, ma fortemente limitativo della sua opera in favore dei migranti italiani, concorrono alcune personalità chiave del movimento socialista, appartenenti a più generazioni: si pensi in particolare a Pietro Nenni. Non a caso, nella seconda metà degli anni Venti, l'allora leader massimalista scelse l'esule apuano quale bersaglio di una polemica sul tema del terreno comune d'azione antifascista, qualificando Campolonghi come un «simpatico poeta»[7]. Lo stesso Aldo Garosci, nella sua pionieristica *Storia dei*

4 Si tratta di una serie di testamenti tradotti in francese e depositati da Lidia Campolonghi, secondogenita di Luigi e di Ernesta Cassola, alla Bibliothèque de documentation internationale contemporaine (Bdic), oggi La Contemporaine, Nanterre.

5 «Ma liberté est en moi et non hors de moi» aggiungeva Campolonghi che intimava ai suoi familiari di tenere lontano il prete dal feretro come già in vita era stato tenuto a distanza dalla casa; *Testaments de Luigi Campolonghi*, Sturla 1909.

6 Sul tema, cfr. U. Sereni, *Il Prometeo apuano (A proposito di Alceste De Ambris)*, in Id., V. Cervetti (a cura di), *Alceste De Ambris. Lettere dall'esilio*, Biblioteca Umberto Balestrazzi, Parma 1989, pp. 7-114. Rispetto all'incinerazione delle spoglie, cfr. F. Conti, A. M. Isastia, F. Tarozzi, *La morte laica, I. Storia della cremazione in Italia (1880-1920)*, Paravia-Scriptorium, Torino 1998. Sulle rappresentazioni politico-testimoniali della morte, cfr. D. Mengozzi, *Immortalità e funerali laici. Etica individuale e collettiva nell'Italia contemporanea*, Effigi Edizioni, Arcidosso 2025.

7 P. Nenni, *La nostra campagna per il fronte unico. Parla il «leader» dei massimalisti*, in «Corriere degli Italiani», 25 marzo 1927.

fuorusciti, pur riconoscendo la funzione svolta dalla Lidu, attraverso la personalità del suo presidente evocava soprattutto un'atmosfera popolaresca, senza risalire alla sua dimensione più autenticamente politica[8]. Il profilo biografico redatto nel 1974 da Ernesto Galli della Loggia per il Dizionario biografico degli italiani appariva di conseguenza influenzato da una tale interpretazione delle vicende del fuoruscitismo[9].

Ciò nonostante, il valore culturale e morale della battaglia antifascista e democratica emerge in tutta la sua profondità seguendo la traccia del periplo internazionale di Campolonghi, personalità in chiaroscuro rapidamente estromessa dallo spazio pubblico dopo la sua morte. Alla luce di queste premesse, dopo aver evidenziato alcune difficoltà maggiori nell'affrontare un percorso storico-biografico dedicato a questa personalità, organizzeremo le nostre riflessioni secondo la seguente sequenza argomentativa: nella prima parte del contributo analizzeremo il portato di Luigi Campolonghi rispetto al milieu dell'emigrazione, sottolineando lo stretto rapporto tra influenza esercitata sugli italiani all'estero e battaglia politico-sindacale. Quest'aspetto sarà ulteriormente approfondito nella parte centrale dell'articolo, prendendo in esame le principali iniziative antifasciste che vedono una significativa partecipazione di Campolonghi. La parte conclusiva intende invece mettere in luce, sinteticamente, l'evoluzione politica di questa figura controversa, tra nostalgie crepuscolari e vocazione riformatrice.

Una guida per l'emigrazione

In un editoriale del 1906, pubblicato sulla prima pagina del «Nuovo Giornale», si valorizzava l'introduzione di una convenzione tra Italia e Francia in favore dei lavoratori infortunatisi durante il soggiorno all'estero. Attingendo alla propria storia sindacale, Campolonghi rivendicava la concretezza di un'importante battaglia condotta in seno alle comunità italiane emigrate, prendendo spunto da un incidente mortale avvenuto nelle miniere di Bormettes, piccola località del Var, nella Francia meridionale[10]. L'impegno di «tradurre dal cielo dei progetti nel campo della realtà» – per usare le parole dell'autore – una tensione politica ed umanitaria, indicava una concezione progressiva dell'azione politica nel segno della «previdenza e della solidarietà sociale».

> Fin dal novembre del 1900 – son passati sei anni! – l'autore di queste righe fece sua la protesta della bruna falange dei minatori italiani di Bormettes, nel Varo, che, al domani di un disastro, chiedeva fosse data un'indennità alle mutilate famiglie delle vittime. E poiché le Compagnie si rifiutavano, in nome della legge sugli infortuni – il cui decimo articolo negava ogni indennità alle famiglie delle vittime non residenti sul

[8] A. Garosci, *Storia dei fuorusciti*, Laterza, Bari 1953, pp. 34-37.

[9] E. Galli della Loggia, *Luigi Campolonghi*, in Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 17, 1974. <https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-campolonghi_%28Dizionario-Biografico%29/>.

[10] L. Campolonghi, *La convenzione italo-francese per la legge degli infortuni sul lavoro. Per una nostra fortunata battaglia*, in «Il Nuovo Giornale», 20 giugno 1906.

territorio francese nell'ora della disgrazia – di fare una giusta parte alle umane domande dei lavoratori, questi, in numero di 2000, dichiararono lo sciopero[11].

Contributi di questo tenore testimoniano dell'attenzione costante dedicata al mondo dell'emigrazione attraverso lo studio e l'approfondimento delle circostanze che spingevano alla partenza vaste comunità di lavoratori, ai fini di un'armonizzazione legislativa internazionale. È anche grazie a questo complesso lavoro che Campolonghi poté mettere a frutto la propria esperienza, durante gli anni dell'esilio, nel quadro della battaglia antifascista. Le sue attività costituiscono, dunque, un punto di osservazione peculiare delle evoluzioni intercorse nel mondo dell'emigrazione, nelle sue componenti economiche ed intellettuali, tra la fine del XIX secolo e il ventennio fascista.

Tuttavia, al di là della propaganda e di una inevitabile retorica pubblica, la reale influenza esercitata sulle comunità di migranti resta uno degli aspetti di più difficile comprensione. Attraverso lo spoglio degli articoli a firma Campolonghi è possibile collocare l'esule apuano in una corrente di pensiero, che potremmo definire di "unione latina", volta a perseguire una maggiore integrazione, politica ed economica, tra Italia e Francia. Un'intesa progressiva e virtuosa tra le due nazioni sorelle che proprio nell'emigrazione avrebbe dovuto trovare il suo principale elemento regolatore. Campolonghi consacrò a questa "missione" uno zelo indefettibile, intrecciando legami politici significativi, favorito notoriamente dall'assunzione della carica di ministro da parte di Leonida Bissolati, nel 1917[12].

L'approfondimento intellettuale attorno al progetto di un'unione latino-europea, animata da un'intesa tra Italia e Francia, si espresse più particolarmente attraverso un raffinato quotidiano, il «Don Quichotte. Quotidien d'action latine». Il giornale si era posto l'obiettivo di gettare un ponte politico-culturale tra le due nazioni, insistendo sulla necessità di opporre un blocco latino tanto all'imperialismo tedesco quanto all'egemonia commerciale britannica[13].

Queste tematiche, esposte per decenni a mezzo stampa, con particolare riferimento al tema dei rapporti politici ed economici nello spazio mediterraneo, trovarono una trattazione più dettagliata nel saggio *Avec l'Italie ? - Oui ! Avec le Fascisme ? - Non !*, opera di ampio respiro per la gamma di temi affrontati con competenza e profusione di dettagli storico-politici. Prendendo spunto dalla problematica delle relazioni italo-francesi in una prospettiva di lunga durata, Campolonghi vi affrontava svariati aspetti al cuore della "questione", come l'emigrazione e le politiche coloniali, non senza cedere ad una polemica a tratti ridondante, accentuata dal clima rovente della battaglia antifascista[14]. Restava fermo

[11] *Ibidem*.

[12] Oltre alla parentela, il socialista cremonese rappresentava una guida morale e politica. Non a caso, il primogenito di Ernesta Cassola (1878-1962) e Luigi Campolonghi portava il nome di Leonida. Ernesta era la sorella di Carolina Cassola, compagna di vita e sposa di Bissolati.

[13] Sulle vicissitudini di questo foglio intellettuale, ci permettiamo di rimandare ad un capitolo della nostra monografia: *La dignité des vaincus. Luigi Campolonghi dans la circulation des idées de son temps entre France et Italie (1898-1945)*, Effigi Edizioni, Arcidosso 2024, pp. 219-260.

[14] Cfr. L. Campolonghi, *Avec l'Italie ? - Oui ! Avec le fascisme ? - Non !*, Ligue des Droits de l'Homme, Parigi 1930.

soprattutto l'obiettivo di separare le legittime aspirazioni italiane, anche in tema di collocazione internazionale, dall'aggressività del governo fascista. Congiuntamente, le sincere professioni di amicizia verso la Francia permettevano a Campolonghi di muovere, con una certa abilità retorica, alcune critiche ai nazionalismi dei rispettivi paesi, stigmatizzando, non troppo velatamente, lo sciovinismo transalpino.

Nella nuova Italia democratica che gli esuli, con ostinata volontà, vedevano profilarsi all'orizzonte, la Francia avrebbe dovuto trovare una naturale alleata, condizione necessaria per incentivare una battaglia le cui punte di violenza rischiavano di urtare la tolleranza delle istituzioni e mettere a dura prova il clima di relativa accoglienza della République. È in quest'ottica che si comprendono meglio le ricorrenti denunce delle ambizioni mussoliniane e del bellicismo fascista, in un intreccio di sincero idealismo e concretezza. Del resto, nella sua breve ricognizione intellettuale della storia della colonizzazione, Campolonghi si mostrava alquanto sottile nel riservare le critiche più dure al dominio britannico, valorizzando singolarmente la figura di Mahatma Gandhi e la campagna contro la tassa sul sale[15].

Uno dei punti più controversi riguardava lo scambio di materie prime, acquisite dal ricco *réseau* coloniale francese, con la forza lavoro italiana. Argomento che celava una certa sottomissione psicologica, ostentando esplicitamente la povertà ed il sottosviluppo di un paese, scarso di ferro e carbone, che trovava nell'emigrazione uno sbocco indispensabile al suo eccedente di popolazione.

> Ce sera […] d'une façon automatique […] que, lorsque l'opinion française aura été rassurée par le retour de la normalité – et d'une normalité durable – en Italie, l'immigration italienne trouvera en France une place que l'instabilité des autres immigrations rendra considérable et que l'attitude du Fascisme avait compromise, aux dépens du peuple italien[16].

A tal proposito, se uno scambio di simile natura, carbone contro braccia lavorative, appare fortemente iniquo per la sensibilità contemporanea – si pensi alla tragedia di Marcinelle – una tale lettura informata del fenomeno migratorio era improntata ad un certo ottimismo. Campolonghi vantava infatti le ricadute positive dell'emigrazione per l'economia nazionale, non soltanto rispetto alle rimesse degli italiani all'estero, ma più in generale grazie all'apertura di nuove rotte commerciali e all'intraprendenza dei suoi compatrioti.

Lungi dal cedere a una lettura agiografica dell'emigrazione, il giornalista pontremolese aveva dedicato, a cavallo tra i due secoli, critiche di rara veemenza agli italiani stabilitisi nella costa mediterranea francese. Ma non escludere, a priori, i problemi derivanti dall'inclusione di vaste comunità di stranieri, significava anche appellarsi direttamente alla popolazione francese per sfatare i miti costruiti attorno all'emigrazione italiana e vantarne, con orgoglio, la laboriosità e le virtù morali. Una tale narrazione serviva anche a rassicurare le élite politico-intellettuali della stampa, e del mondo culturale più in generale,

[15] Ivi, p. 70.
[16] Ivi, p. 84.

rispetto ad un'invasione "silenziosa", antico timore nazionalista destinato ad alimentarsi in corrispondenza di nuove catene migratorie[17].

In effetti, la migliore chiave per comprendere la battaglia animata da Campolonghi durante la stagione del fuoruscitismo risiede nella sapiente opera intessuta, con abilità organizzativa, per sottrare il contingente dell'emigrazione, non soltanto nelle sue componenti più politicizzate, alla longa manus del fascismo all'estero. Non a caso, si riscontra una presenza maggiore di istituzioni politiche nazionali, si pensi alle sezioni dei Fasci all'estero, alle Case d'Italia o ancora all'associazionismo prossimo al fascismo, laddove le comunità italiane erano più consistenti. È il caso della fascia mediterranea, dell'area parigina o ancora del sud-ovest francese che conobbe, a partire dagli anni Venti, una significativa installazione di coloni italiani. Come altri intellettuali antifascisti, Campolonghi eresse un "mito politico" di quest'emigrazione, proveniente in gran parte dall'area padana, con particolare riferimento alla comunità di Molinella, nel bolognese, assurta ad emblema della resistenza antifascista ante litteram[18]. È noto che l'esule apuano contribuì a coordinare ed incrementare questo singolare flusso migratorio a vocazione agricola, in una prospettiva di ripopolamento di alcune aree rurali del *midi* francese caratterizzate dal forte deprezzamento dei terreni. Tuttavia, a fronte di ricostruzioni sommarie, sostanzialmente contemporanee al fenomeno, non è ancora possibile comprendere la sua reale implicazione[19]. Nuove ricerche si rivelano dunque necessarie, ferma restando l'incidenza di un complesso intreccio politico-imprenditoriale nel quale si distinguono personalità appartenenti ad ambienti diversi, dall'imprenditoria alle banche, sino ad un milieu sindacale sovranazionale di impronta socialista.

Inoltre, a conferma dello stretto rapporto che lega emigrazione e propaganda, è importante sottolineare la fondazione nell'area di alcune delle pubblicazioni italiane meno studiate eppure fondamentali per comprendere il fenomeno migratorio in tutte le sue espressioni. Fogli apparentemente minori, redatti in italiano e francese, non di rado grazie al concorso di cooperative e giornali locali, rivolti a comunità di agricoltori di origine italiana la cui sensibilità affondava le radici tanto nel socialismo umanitario quanto nel popolarismo cattolico. Si tratta di piccole testate battagliere, prive di risorse economiche, alle quali non di rado prestarono la propria notorietà e competenza tecnica figure di spicco del fuoruscitismo. Si pensi a «L'Attesa», fondata da Oreste Ferrari, un ex fascista dissi-

[17] Campolonghi dedicò a quest'opera di sensibilizzazione molteplici contributi pubblicati su una serie di giornali stampati in Francia, dai fogli dell'emigrazione alle testate regionali, sino ai grandi quotidiani nazionali.

[18] Sulla forza di questo simbolo politico, si veda, ad esempio, P. Dumas, *Le processus spirituel qui a amené l'enfant de 15 ans à tirer sur Mussolini. Molinella*, in «L'Attesa», 21 novembre 1926. In particolare, l'autore legava (in chiave politica) il gesto di Anteo Zamboni alla repressione subita dalla popolazione della cittadina con argomenti simili a quelli usati da Campolonghi sulla *Pagina Italiana* de «La France de Nice et du Sud-Est»; cfr. *Nell'impero della violenza. L'attentato e il linciaggio*, 3 novembre 1926. Sul tema, si vedano anche i più puntuali contributi di Gaetano Salvemini, *What Happened at Molinella*, in «The Atlantic Monthly», giugno 1927 e *Scritti sul fascismo*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 140-146.

[19] Alcune ricerche ed analisi che coinvolsero ambienti accademici interessati al fenomeno in corso nel sud-ovest francese risalgono addirittura agli anni Venti. Sull'inserzione di Campolonghi nell'area, degli spunti di riflessione possono aprirsi a partire da H. Delpont, *Ernesta e Luigi Campolonghi. Immigration italienne et antifascisme dans le Sud-Ouest*, Editions d'Albret, Nérac 2008 [1991]; in particolare, pp. 30-36.

dente, stampata ad Agen, nel Lot-et-Garonne, o al tolosano «Il Mezzogiorno», animato dal sindacalista rivoluzionario Alceste De Ambris. Al foglio diretto dal suo conterraneo lunigianese, Campolonghi inviò alcuni contributi originali, coniugando, come di consueto, vocazione pedagogica e consigli di natura tecnico-giuridica per i migranti[20].

Tra sociabilità e propaganda

La natura politica dell'attenzione riservata dal regime al mondo dell'emigrazione non sfuggì ai più attenti antifascisti in esilio e all'osservazione di Campolonghi che tentò di opporre alla protervia del regime forme di sociabilità alternativa, nel segno del rispetto delle istituzioni e delle stesse pratiche culturali nazionali. Era del resto l'intera vita dei migranti che si cercava di sottrarre all'assimilazione fascista, grazie alla diffusione di sezioni della Lega e ad iniziative volte a favorirne l'integrazione. Un impegno che riguardava anche l'organizzazione del tempo libero.

Su questa linea di ricerca è possibile trarre informazioni utili per ricostruire gli spostamenti di Campolonghi, costantemente impegnato in tournée di propaganda, dalla stampa militante diffusa a livello nazionale e regionale[21]. È infatti sul territorio che si coglie più compiutamente la portata politica dell'esule apuano, il cui raggio d'azione colpisce per l'ampiezza e la serie di rapporti personali intessuti a vari livelli amministrativi. Una valorizzazione che gli conferiva una certa libertà d'azione rispetto ai veti incrociati dei partiti e delle loro ingombranti personalità[22].

Da un punto di vista politico e sentimentale, questi tragitti permettevano anche di riallacciare i contatti con l'emigrazione lunigianese rappresentata da piccole comunità diffuse particolarmente nella Francia meridionale, si pensi all'esperienza sociopolitica di Mandelieu-la-Napoule in Costa Azzurra[23]. Non è un caso che una dimensione di sociabilità, dal sottofondo politico, emerga dalla reclame di una festa di beneficenza organizzata dalla Società italiana di mutuo soccorso fra operai lunigianesi, la cui fondazione dovrebbe risa-

[20] L. Campolonghi, *Il Problema dell'Emigrazione*, in «Il Mezzogiorno», 26 marzo 1927. Su quest'impianto pedagogico, si veda la serie *Il vademecum dell'emigrante*, pubblicata sul foglio dall'autunno 1925.

[21] Id., *La Concentrazione e la Provincia*, in «La Libertà», 1° maggio 1927.

[22] L'altra traccia fondamentale è rappresentata dalla fonte archivistica. La presenza sul territorio di Campolonghi è attestata da decine di rapporti consolari che ne riportano con regolarità burocratica trasferte, soste ed incontri; Archivio centrale dello Stato (d'ora in poi Acs), Ministero dell'Interno (d'ora in poi Mi), Casellario politico centrale (d'ora in poi Cpc), b. 988, fasc. "Campolonghi Luigi" (d'ora in poi CL).

[23] Sulla comunità italiana ospitata in questo lembo di costa mediterranea non esiste ad oggi alcun contributo sostanziale. Da una prima consultazione digitale della base documentale degli Archives départementales des Alpes-Maritimes emerge una consistente presenza di lavoratori di origine ligure-apuana. Per alcune informazioni, *Storie di vita contadina, di emigrazione e… di tennis!*, in «La Nunziata di Pontremoli. Almanacco 2025», Venerabile Confraternita della Misericordia SS. Annunziata, Pontremoli 2024, pp. 24-25.

lire al 1927. Campolonghi ne occupava simbolicamente la presidenza onoraria[24]. L'importanza accordata a questo tipo di eventi popolari emerge dai resoconti delle manifestazioni locali, dai quali è possibile ricavare interessanti dettagli culturali indicativi della zona di riferimento: il «vermuth d'onore» offerto agli invitati, la danza della «farandola» per le vie del paese, la banda musicale formata da emigrati italiani che esegue congiuntamente *La Marsigliese* e *L'inno dei lavoratori*[25].

Accanto all'aspetto ricreativo convivevano elementi politicamente più rilevanti, riscontrati in altre aree del Paese in concomitanza di simili occasioni conviviali. A questo proposito, la stampa antifascista sottolineava spesso la partecipazione di personale dell'amministrazione francese, dalla lunga e prestigiosa carriera repubblicana, con rappresentanti dell'antifascismo italiano. Nell'estate 1928, in assenza di Campolonghi, di norma presente a questo tipo di manifestazioni, presenziavano Pietro Montasini, repubblicano reggiano, e Jules Berrut della locale municipalità. La narrazione edificante del giornale sottolineava la rappresentanza significativa delle organizzazioni italiane, non facenti riferimento al Consolato italiano, di cui è facile cogliere il carattere politico dietro una parvenza di attivismo artistico-sociale.

> Erano pure arrivate rappresentanze della L.I.D.U. da Grasse, da Nizza, da Antibes, da Le Cannet, da Cannes, da Mandelieu altri amici rappresentavano le organizzazioni italiane della regione, quali il Cercle Franco-Italien di Grasse, la Filodrammatica Italiana di Villefranche, la Mutua «Onesta e Lavoro» di Cannes, la Filodrammatica Italiana di Antibes, quella di Grasse, ecc. Erano presenti i corrispondenti dei giornali di Nizza[26].

Nella sua elocuzione, Montasini evocava il valore pedagogico della tradizione mutualistica italiana sottolineando, presso gli «amici francesi», il portato morale rappresentato dall'esperienza dei proscritti, «il vero popolo d'Italia», capaci di riprendere nell'esilio un percorso organizzativo importante nonostante «il crollo di tutte le loro conquiste». Montasini concludeva il suo intervento auspicando il ritorno per l'Italia alla libertà, condizione necessaria per una solida alleanza franco-italiana, argomento cardine della stessa narrazione di Campolonghi, più volte ribadita in molteplici meeting con varie sfumature espressive[27].

24 *La festa di Mandelieu fissata pel 4-5 agosto*, in «La Libertà», 29 luglio 1928.

25 *Nelle Colonie Italiane non fascistizzate. Magnifica manifestazione franco-italiana a Mandelieu*, in «La Libertà», 2 settembre 1928.

26 *Ibidem*.

27 Identiche caratteristiche si riscontano ad esempio a Tolosa, durante una riunione antifascista, ma questa comparazione può allargarsi a tutte le località dove è presente una componente politicizzata dell'emigrazione; *Il grande Comizio Antifascista di Tolosa promosso dalle Leghe Francese e Italiana dei Diritti dell'Uomo. Una commovente manifestazione dei nostri emigrati al Sindaco Billiers*, in «Il Mezzogiorno», 13 marzo 1926.

L'antifascismo laico

Riflessioni e considerazioni attorno al fenomeno migratorio si accompagnarono, lungo tutto il corso della vita pubblica di Campolonghi, a realizzazioni pratiche. Una prospettiva di lunga durata destinata a caratterizzarsi in senso più marcatamente politico a seguito dell'instaurazione del regime mussoliniano. Più particolarmente, l'esule lunigianese contribuì ad affinare strumenti concreti ai fini di una maggiore incisività della lotta antifascista. È il caso di due istituzioni chiave dalla vita associativa strettamente intrecciate: la Lega italiana dei diritti dell'uomo e la Concentrazione antifascista.

Per risalire alla nascita della Lidu occorre fare riferimento al milieu politico-intellettuale parigino degli anni Venti e al salone multiculturale di una personalità carismatica quale Aline Ménard-Dorian, vicepresidente della Ligue française des droits de l'homme e presidente della Federazione internazionale delle leghe. Fu sotto il suo impulso, raccolto in particolare da Ernesta Cassola, consorte di Luigi Campolonghi, che si ritrovarono, alla fine del 1922, alcuni rappresentanti della migliore élite intellettuale europea in esilio[28]. Ed è attraverso un percorso non lineare che l'organizzazione evolse verso una forma centralizzata, strutturata in sezioni e federazioni. Un percorso fortemente influenzato dalle ripercussioni, sulla comunità degli esuli, dei tragici eventi italiani. In particolare, dopo l'assassinio di Matteotti, alcune frange dell'emigrazione contribuirono ad animare le cosiddette "legioni" garibaldine, fenomeno che godette di un certo appoggio informale da parte di esponenti "nell'ombra" del milieu politico francese. Lo scandalo conseguente all'arresto e alla scoperta delle pesanti compromissioni di Ricciotti Garibaldi[29] col fascismo permise a Campolonghi, tenutosi prudentemente in disparte, di imbastire un'accesa campagna stampa per marcare la necessità di un'azione diversa, più concreta e condivisa, riuscendo a ritagliarsi un rilevante spazio politico[30].

Dal 1927, anno della "conquista" da parte del sodalizio Campolonghi-De Ambris, alla Lidu fu impresso un deciso cambio di passo poiché, sino ad allora, l'attività dell'associazione si era limitata ad una formale assistenza giuridica, rivolta ad un numero relativamente esiguo di rifugiati. Lamentando l'inazione e l'incapacità della direzione – anche rispetto ad alcune richieste avanzate da leghisti provenzali – Luigi Campolonghi e Alceste De Ambris guidarono un'operazione politica unendo sezioni del Sud-Est e del Sud-Ovest, reclamando una maggiore attenzione per le federazioni. Offensiva che sarebbe culminata nel terzo congresso dell'associazione durante il quale Campolonghi, forte delle sue rela-

[28] È quanto emerge dalle memorie di Lidia Campolonghi che sottolinea l'impegno silenzioso di Ernesta Cassola; cfr. *La vie d'une femme antifasciste*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1994, p. 52 e *passim*; Id., *Luigi Campolonghi et la Ligue italienne des Droits de l'Homme*, pp. 28 e ss. (dattiloscritto consultato a La Contemporaine, Nanterre), 1975. È opportuno segnalare, in questo percorso, la presidenza di transizione di Ernesta Cassola, riconfermata nel 1926; *Sulla buona strada. L'assemblea della lega italiana dei Diritti dell'Uomo*, in «Il Mezzogiorno», 20 febbraio 1926.

[29] Per uno sguardo generale sulle vicende politiche della famiglia, si veda Z. Ciuffoletti, A. Garibaldi Jallet, A. Malfitano (a cura di), *I Garibaldi dopo Garibaldi. La terza generazione e le sfide del Novecento*, Nuova edizione, Le Lettere, Firenze 2023.

[30] É. Vial, *La ligue italienne des droits de l'homme (LIDU), de sa fondation à 1934*, in P. Milza (a cura di), *Les Italiens en France de 1914 à 1940*, École Française de Rome, Roma 1986, pp. 409-410.

zioni, riuscì a farsi eleggere presidente, seguìto di lì a poco da De Ambris, designato segretario generale[31]. Ufficialmente, il compito principale della Lega consisteva nella verifica puntuale di tutte le garanzie politico-giuridiche degli esuli, contemplate dalla legislazione francese. Caratteristica che marcava la differenza da altre pur importanti organizzazioni di natura caritativa sorte nel quadro dell'emigrazione. In questo senso, l'aiuto nella ricerca di un'occupazione costituiva un tassello fondamentale per il rilascio dei documenti in vista della regolarizzazione. La trafila burocratica veniva così non di rado agevolata grazie al lavoro dei responsabili dell'organizzazione, nonché al fondamentale sostegno della potente consorella francese[32].

L'impegno in favore dell'emigrazione politica si coniugò ad una funzione più militante nel quadro della Concentrazione antifascista, nelle cui fasi organizzative Campolonghi svolse un ruolo fondamentale. Non è un caso che gli incontri preliminari alla fondazione ufficiale del rassemblement "laico", di impronta social-repubblicana, si fossero tenuti presso la sua abitazione di Douazan, nell'ottobre 1926, alla presenza dei leader carismatici del mondo politico prefascista: tra gli altri Filippo Turati, Emanuele Modigliani, Aurelio Natoli e Nullo Baldini. La fondazione ufficiale risale invece all'aprile 1927, grazie all'appoggio dei due partiti socialisti, il Psi e il Psuli, del Pri, della Cgl e della stessa Lidu. Qualche settimana dopo veniva dato alle stampe il suo organo ufficiale «La Libertà», sotto la direzione di Claudio Treves[33].

Un'ostinata resistenza

All'inizio degli anni Trenta, allorché la minaccia hitleriana sollecitava le coscienze europee, una sorta di filiazione storica tra il fascismo italiano e il nazionalsocialismo tedesco iniziava ad imporsi nel dibattito interno al fuoruscitismo. L'azione del movimento antifascista subiva importanti riconfigurazioni, caratterizzando una battaglia condotta sempre più su un piano internazionale. In questo contesto, Campolonghi si espresse in maniera incisiva dalle colonne dei «Cahiers des droits de l'homme», pubblicazione ufficiale della Ligue che offriva un'importante tribuna pubblica agli esuli italiani. Nel 1933, per esempio, il presidente della Lega italiana richiamava l'attenzione, con tono moraleggiante, sulla «tragedia italiana», rispetto ad una «coscienza universale» percepita come indifferen-

[31] Ivi, pp. 413-414. Tracce di questo processo si ritrovano sulla stampa. Non è un caso che la sede provvisoria del Comitato regionale per l'organizzazione di sezioni Lidu nel Sud-Ovest si trovasse a Tolosa, presso la redazione del «Mezzogiorno»; cfr. *Lega Italiana dei Diritti dell'Uomo. Costituzione del Comitato Regionale a Tolosa*, in «Il Mezzogiorno», 23 gennaio 1926. Sulle richieste federative del Comitato del Sud-Ovest, si veda *Lega Italiana dei Diritti dell'Uomo. Progetto di Statuto del Comitato Centrale*, in «L'Attesa», 13 febbraio 1927.

[32] Vial, *La ligue italienne des droits de l'homme*, cit., pp. 416-417.

[33] S. Fedele, *Storia della Concentrazione antifascista 1927-1934*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 24-27. A testimonianza del valore politico della convivialità antifascista, si veda la celebrazione laica delle festività presso il maniero di Campolonghi; si veda a titolo d'esempio, *Il Natale dei fuorusciti*, in «L'Attesa», 9 gennaio 1927.

te e distante. Questo tipo di appelli simbolici caratterizzò gli ultimi anni di lotta per una generazione di antifascisti che sentiva ancora, dolorosamente, sulla propria pelle, le fasi costitutive del fascismo in Italia.

> De sinistres nuages de fumée s'élevaient encore des décombres des Maisons du Peuple, des Bourses du Travail, des Coopératives pillées et incendiées, sur toute l'extension du territoire, que déjà la furie fasciste, déchainée dans les rues de Turin et de La Spezia, s'exerçait d'une façon atroce contre la classe ouvrière[34].

Nella loro rudezza, le considerazioni di Campolonghi preconizzavano ormai apertamente una prossima guerra scatenata dall'Italia contro le democrazie. Del resto, questa minaccia, sbandierata retoricamente per oltre un decennio, non rappresentava più solamente un espediente propagandistico, a fronte di un quadro internazionale caratterizzato dall'incubazione dell'aggressione contro l'Etiopia. Si tratta di un tema cardine per l'esule apuano che si esprimeva sulla questione tanto da un punto di vista giuridico che umanitario, in uno sforzo di comprensione avvalorato da dati concreti, senza mai venir meno ad una lettura emotiva degli eventi. Le considerazioni di Campolonghi si basavano su precedenti storici, sotto il prisma dei rapporti «anglo-franco-italiani», sottolineando l'interdipendenza tra politica africana e continentale; una maniera a tratti edulcorata di affrontare il tema spinoso del colonialismo[35]. Attraverso un excursus economico, passando per i sanguinosi eventi di Dogali e di Adua, Campolonghi ripercorreva anche la propria storia politica, rievocando le proteste della giovinezza e le detenzioni provvisorie nell'Italia di fine XIX secolo, in una sorta di traccia biografica edificante.

> Hélas ! moins de quarante ans après, M. Mussolini devait reprendre le rêve malsain de son prédécesseur, M. Crispi, en troublant, avec la paix coloniale, la paix internationale. Ce qui prouve que, lorsque les puissances européennes s'entendent au sujet d'un territoire africain, ce n'est que pour en ajourner le partage, dans l'illusion que celui-ci devienne – avec le temps – une opération plus aisée[36].

Nelle sue riflessioni, Campolonghi sembrava prendere di mira il colonialismo come fatto storico a sé stante, attraverso perifrasi, a tratti ampollose, ispirate da una certa prudenza politica. Tramite un'attenta ricostruzione diplomatica, si stigmatizzavano gli appetiti coloniali delle potenze e più particolarmente il rapporto tra Italia e Francia, tema divisivo per la comunità antifascista. In questo senso, un richiamo al ruolo regolatore della Società delle nazioni appariva significativo ed emblematico della protesta leghista, nella consapevolezza che l'indebolimento e la perdita di credibilità dell'organizzazione ginevrina costituivano una fonte di preoccupazione supplementare. Dietro «la maschera ipocrita della civilizzazione», aggiungeva Campolonghi, il fascismo mostrava le sue vere intenzioni, ammettendo, implicitamente, la sovrappopolazione italiana e gli sbocchi che avrebbe potuto offrire l'instaurazione di un protettorato. Un'argomentazione speciosa per il vec-

[34] L. Campolonghi, *Le fascisme italien. Par Luigi Campolonghi, président de la Ligue italienne*, in «Les Cahiers des droits de l'homme», 30 agosto-10 settembre 1933, n.22.

[35] Id., *Comment on prépare une guerre. L'Italie fasciste contre l'Abyssinie*, in «Les Cahiers des droits de l'homme», 31 luglio 1935, n. 20.

[36] Ivi, p. 492.

chio attivista indignato che sempre aveva riconosciuto nella coordinazione regolamentata dei flussi migratori, verso la Francia in particolare, la risposta alla questione demografica nazionale. Ancora più incisivamente, la distanza percepita dell'area africana dal teatro europeo – distanza fisica, ma non politica – conduceva a sottolineare i rischi un laissez-faire colpevole e gravido di conseguenze verso il fascismo[37].

Su questi presupposti prendeva corpo uno dei principali rassemblement antifascisti, noto come Congresso di Bruxelles, tenutosi nella capitale belga a causa del rifiuto opposto da Parigi e Basilea, preoccupate da un evento non ispirato da una generica opposizione politica al fascismo, ma da un riferimento diretto a un atto del governo italiano e della sua politica estera quale l'aggressione all'Etiopia[38]. Il Congresso si tenne il 12 e 13 ottobre 1935, raccogliendo circa 400 partecipanti, e fu presieduto dallo stesso Campolonghi. Alla conclusione dei lavori, un tentativo di razionalizzazione delle sezioni sorte in seno alle comunità di emigrati si esprimeva attraverso un Comitato di coordinazione antifascista con sede a Parigi[39].

A questo proposito, sul piano dei rapporti interni al milieu fuoruscito, è necessario sottolineare che pur nell'espressione di critiche diffuse e nella preoccupazione di un riavvicinamento tra Italia fascista e Francia repubblicana – si pensi all'accordo franco-italiano del 1935 – l'esule apuano non sposò mai la linea intransigente appannaggio, per esempio, di Carlo Rosselli. Al contrario, Campolonghi mantenne formalmente la sua azione nei ranghi di una prudenza circostanziale, in un'ottica di francofilia esistenziale, motivo di attrito, del resto, con lo stesso De Ambris, reso sempre più insofferente dal controllo crescente esercitato sulla sua persona[40]. Animando un fronte di dissenso interno alla Lidu, anche rispetto al rapporto con le altre formazioni antifasciste, limitato nella sua libertà d'azione e nei suoi spostamenti, De Ambris lasciava definitivamente la segreteria dell'organizzazione nel 1933, essendo stata sconfitta la sua linea di emancipazione dall'influenza francese. Al contrario, la *démarche* di Campolonghi legava a doppio filo la capacità operativa dell'organizzazione, così come la sua stessa sopravvivenza, al rapporto con la Ligue e le istituzioni repubblicane più in generale[41]. Tuttavia, contraddicendo un certo ritratto acritico e servi-

[37] «Les gouvernements ainsi que les hommes ont une tendance incorrigible à ne pas se soucier du feu lorsqu'il est chez les autres : ils ne s'en soucient que lorsque, de la maison voisine, le feu est entré dans leur maison à eux»; *ibidem*.

[38] A. Morelli, *Fascismo e antifascismo nell'emigrazione italiana in Belgio 1922-1940*, Bonacci, Roma 1987, pp. 250-252.

[39] *Ibidem*. Rispetto all'impegno fuori dall'Esagono, alcune tensioni si erano del resto già manifestate nel 1928, quando contro Campolonghi, dopo un comizio tenutosi a Ginevra in occasione del 1° maggio, era stata emanata un'ordinanza d'interdizione d'ingresso; si veda R. Legazione Berna, telespresso in partenza n° 598; Acs, Mi, Cpc, b. 988, fasc. CL.

[40] Esprimendo un fastidio quasi strutturale verso il rapporto subordinato con la Ligue, De Ambris arrivava a considerare il suo vecchio compagno come ormai «prostituito alla Francia in modo inammissibile»; É. Vial, *Mario Angeloni e la Lega italiana dei Diritti dell'Uomo*, in «Archivio trimestrale», 1987, p. 507.

[41] A. Baglio, *Campolonghi, la LIDU e la lotta per la pace*, in Id., S. Fedele, V. Schirripa, *Per la pace in Europa: istanze internazionaliste e impegno antifascista*, Università degli studi di Messina, Messina 2007, pp. 179-182. Alla morte di De Ambris, Campolonghi dedicava un toccante articolo nel quale, pur non nascondendo le divergenze politiche, sottolineava il rapporto fraterno col vecchio sodale; L. Campolonghi, *La vie et la mort d'Alceste De Ambris, proscrit*, in «Les Cahiers des droits de l'homme», 20 dicembre 1934.

le, era proprio alla comunità democratica francese, sulla quale aveva sempre fondato le sue relazioni, che Campolonghi indirizzava alcune critiche pungenti, denunciando, simultaneamente, l'imperialismo fascista[42].

> C'est ce que bien des démocrates français ont oublié lorsque, après avoir applaudi et voté les accords franco-italiens de Rome, ils ont entrepris ou poursuivi une campagne contre les deux ans. Quand on s'allie avec une nation, ce n'est pas pour affaiblir sa propre force, sans quoi on devient le vassal de son propre allié. C'est d'ailleurs, ce que Staline a rappelé dans une circonstance analogue, et de façon brutale, à ses camarades français[43].

Al di là del loro valore politico, queste considerazioni di politica internazionale riflettevano efficacemente il tormento interiore condiviso da esuli e intellettuali appartenenti a diverse generazioni. A questo tornante della storia sembravano affiorare, in effetti, preoccupazioni inerenti alla stessa tenuta del campo antifascista, la cui riconfigurazione si annunciava complessa, anche alla luce della dissoluzione formale della Concentrazione, nel 1934. È del resto opportuno considerare l'attaccamento all'identità nazionale ed il timore per le ripercussioni che minacciavano di ricadere sull'Italia. Ne era prova lo spettro di Adua, sbandierato a più riprese per scongiurare lo scoppio della guerra ed evitare, allo stesso tempo, tanto una vittoria fascista quanto una sconfitta italiana.

> En effet, si le conflit se déclenche, un trouble profond, dont on remarque déjà les signes précurseurs, remuera *ab imo* tous les peuples de couleur et cela représente un danger pour les colonies anglaises, ainsi d'ailleurs que pour celles des autres. Mais si le fascisme est battu, le danger ne sera que plus grand et peut-être pire, l'Abyssinie se mettant […] à la tête des peuples soumis à la domination blanche[44].

La fine di un cammino

> Riconosco spiritualmente immutate, nel tardo e grigio viandante d'oggi, il viandante bruno e spedito di un tempo[45].

Uno degli aspetti sottolineati con continuità dalle autorità di polizia, attorno all'esperienza di Luigi Campolonghi, è il tentativo di estendere progetti politici di rilievo a tutto il campo antifascista. Con alterne fortune, questa vocazione trovò dapprima in provincia terreno fertile per esperimenti politici d'avanguardia. Si tratta di un processo destinato a concretizzarsi durante la seconda metà degli anni Trenta, in un quadro ormai caratterizzato dal coinvolgimento attivo del Partito comunista[46].

42 Id., *Guerre coloniale, abus coloniaux. Le conflit fasciste-éthiopien* in «Les Cahiers des droits de l'homme», n. 23, 30 agosto 1935.

43 *Ibidem.*

44 *Ibidem.*

45 L. Campolonghi, *Una cittadina italiana fra l'80 e il '900*, Marsilio, Venezia 1988 [1938], p. 22.

46 Per restare alla Francia mediterranea, in alcune località periferiche, è il caso di St. Louis du Rhône o de La Crau, «i socialisti nel corso del 1933 e nei primi mesi del '34, si misero direttamente d'accordo coi comunisti locali»;

In questa fase prendeva forma l'Unione popolare italiana, iniziativa del centro politico comunista che rispondeva ad esigenze di apertura verso gli altri partiti dell'emigrazione, particolarmente verso i socialisti. Non a caso, al congresso costitutivo dell'organizzazione, che si tenne a Lione nel marzo 1937, partecipava la Lidu, rappresentata da Campolonghi che condivise con Egidio Gennari e Giuseppe Di Vittorio la direzione de «La voce degli italiani», giornale ufficiale dell'Unione[47]. Pur essendo espressione diretta del Partito comunista, la redazione del foglio tentò di coinvolgere alcune figure chiave del fuoruscitismo. A tal proposito, pare che l'accordo con Campolonghi, per quanto temporaneo, fosse stato proposto direttamente da Palmiro Togliatti[48].

In questo contesto caratterizzato da entusiasmo collettivo, galvanizzato dalle vittorie elettorali del Fronte, l'attitudine politica di Campolonghi parve radicalizzarsi, in linea con altre personalità a lui prossime, pensiamo in particolare a Victor Basch[49]. Una tensione destinata ad emergere soprattutto durante la Guerra civile spagnola, in corrispondenza di alcuni viaggi effettuati per conto della *Ligue e del Secours rouge* in qualità di osservatore. Impegnato nel reclutamento di volontari tra gli emigrati italiani, il vecchio esule trasse dai suoi viaggi raffinati reportage nei quali risaltava un forte sentimento anticlericale. Ed è soprattutto la relativizzazione ostinata delle violenze antireligiose, ridotte a fenomeni culturali connaturati allo spirito locale, a colpire per un autore altrimenti attento alle sfumature[50]. Vecchio frequentatore della penisola iberica, Campolonghi si era recato a Barcellona, tra il 1909 e il 1910, per le vicende legate al caso Ferrer, e a Lisbona per seguire la Rivoluzione repubblicana[51]. Nel 1931 aveva accolto calorosamente la nascita della seconda Repubblica spagnola, tracciando una linea di continuità ideale tra l'opera pedagogica di Ferrer e gli importanti cambiamenti culturali intercorsi.

> La Rivoluzione spagnola è durata ventidue anni: dal 1909 al 1931. Ed è finita con la conquista della Repubblica. Ma la Repubblica non è balzata fuori dalle urne come una bella ragazza con i *bigoudis* e il berretto

L. Di Lembo, *L'organizzazione dei socialisti italiani in Francia*, in Istituto Socialista di Studi Storici - Materiali Storici, *L'emigrazione socialista nella lotta contro il fascismo (1926-1939)*, Sansoni, Firenze 1982, p. 247. Si segnala nell'area la significativa opera di Filippo Amedeo, dirigente socialista di origine piemontese.

47 P. Spriano, *Storia del Partito comunista italiano*, 5, *I fronti popolari, Stalin, la guerra*, l'Unità/Einaudi, Torino 1990 [1970], pp. 219-222. Non a caso, l'associazione, che prendeva in conto le esigenze ricreative, oltreché assistenziali dell'emigrazione, pareva riprendere la piattaforma programmatica della stessa Lidu.

48 É. Vial, *L'Union Populaire italienne 1937-1940. Une organisation de masse du Parti Communiste italien en exil*, École française de Rome, Roma 2007, pp. 48-50.

49 Uomo politico ed intellettuale di origine ungherese, a lungo presidente della Ligue des Droits de l'Homme, Basch fu assassinato assieme alla moglie dalla Milice française nel gennaio 1944. Per uno sguardo generale su questa personalità, si veda F. Basch, L. Crips, P. Gruson (a cura di), *Victor Basch 1863-1944, un intellectuel cosmopolite*, Berg International Éditeurs, Paris 2000.

50 «Le croyant espagnol est parfois un fidèle qui prie en serrant une pierre dans sa main. Et l'incendie des églises ce n'est, pour lui, qu'un blasphème en acte. Qu'une prière négative et violente»; *Une mission à Barcelone. Par Luigi Campolonghi, Président de la Ligue italienne, Délégué de la Ligue française*, in «Les Cahiers des droits de l'homme», 20 agosto 1936, n. 26.

51 Lo stesso Campolonghi rievocava il viaggio verso Lisbona, dell'ottobre 1910, in termini sarcastici, strumento retorico per veicolare un'idea di normalità della Spagna ed allontanare ogni idea di disordini in Catalogna; cfr. *Une mission à Barcelone*, cit.

> frigio: è uscita, come una vergine rossa e ribelle, dalle tombe di coloro che han scritti i propri nomi nel martirologio spagnolo[52].

Com'è facile immaginare, quest'entusiasmo ostentato si motivava alla luce della situazione italiana, per una comunità di esuli che nutriva nuove speranze di lotta dopo aver subìto tante sconfitte. Le parole di Campolonghi cercavano di esorcizzare, non a caso, un certo scoraggiamento rispetto alla conclamata stabilità del regime e alla presunta acquiescenza del popolo italiano[53]. Una ragione di più per ritemprarsi grazie agli esempi donati dalle vittime del fascismo, e dal sacrificio dei perseguitati, attraverso immagini piene di speranza che lasciavano presagire una fine, più o meno prossima, della dittatura.

Ma le vicissitudini spagnole parvero agire in profondità anche sul piano psicologico, in apparente contraddizione con una prassi ed un percorso umano alieni dal dogmatismo. Si tratta di sfumature da leggersi in filigrana nelle pagine di alto valore letterario tratte dal soggiorno catalano. In procinto di lasciare Barcellona, quasi a voler colmare un divario generazionale, Campolonghi riportava l'incontro con un convoglio di giovani combattenti, in partenza per il fronte, che mostravano con fierezza il pugno alzato. Spettacolo di «maschia bellezza» alla quale il vecchio giornalista anarchicheggiante, che sempre aveva rifiutato ogni liturgia politica, rispondeva con gli stessi gesti per un senso di umana empatia e solidarietà.

> Ces jeunes – je me suis dit – voient peut-être en moi un adversaire ou un ennemi… pourquoi les laisser monter vers le combat, vers le sacrifice de leur vie, peut-être, avec l'impression qu'ils laissent derrière eux un adversaire ou un ennemi de plus ? Et pour la première fois, j'ai levé moi aussi, dans la nuit, mon poing fermé[54].

Queste annotazioni sentimentali racchiudono il travaglio politico di un militante quale Luigi Campolonghi, nelle sue contraddizioni e nell'innegabile apertura umana che lo contraddistinse. Sono del resto i contributi più prossimi alla letteratura che consentono di ribadire la singolarità di una personalità in continua transizione, così come l'appartenenza, per così dire, ad un "mondo di ieri"[55]. Diversità politica e morale destinata ad influenzare l'uso poetico mai banale della parola, laddove Campolonghi aveva sempre rifiutato, quando non irriso, le rigidità del verbo marxista, rivendicando allo stesso tempo il ribellismo della gioventù ed i miti antagonistici assorbiti alla fine del secolo[56]. Attraverso pagine eleganti, disseminate nella sua sterminata produzione, Campolonghi intese redigere il ritrat-

[52] L. Campolonghi, *La Rivoluzione Spagnola*, Librarie SFIC, Parigi 1931, pp. 11-12.

[53] «Rivedo Barcellona dopo l'assassinio di Francisco Ferrer y Guardia. La ricordo, gelida di nebbia e di indifferenza – il giorno dei morti del 1909. Tale sembra essere, oggi, l'Italia. Barcellona e la Spagna sembravano aver dimenticato Francisco Ferrer, come l'Italia sembra aver dimenticato Giacomo Matteotti»; ivi, p. 27.

[54] Campolonghi, *Une mission à Barcelone*, cit..

[55] Fatte salve le debite differenze, il riferimento all'opera chiave di Stefan Zweig è particolarmente efficace per descrivere la sensazione di spaesamento e confusione identitaria, così come l'appartenenza ad una generazione costretta a recidere le proprie radici culturali, rompendo il legame con la tradizione. È questo sentimento ad irrorare diverse opere di Campolonghi, ed in particolare il romanzo di formazione *Una cittadina italiana fra l'80 e il '900*, cit..

[56] Si veda, ad esempio, l'articolo dedicato a Camillo Prampolini; cfr. *L'Educatore (Nei ricordi di adolescenza di un vecchio socialista italiano)*, in «la Libertà», 30 luglio 1931.

to di una generazione con pochi tratti efficaci, racchiudendo l'essenza di un pensiero ed una formazione sentimentale talvolta correndo il rischio di ridurre lo scontro politico ad una bonomia nostalgica: «La mia generazione amava il Pascoli senza rinnegare il Carducci: correva dietro al Prampolini, pur porgendo un orecchio distratto a Carlo Marx. Fu pascoliana in letteratura e prampoliniana in politica. Fu, soprattutto, buona e generosa»[57].

Durante tutto il suo percorso di militante antifascista, Campolonghi volle infatti smarcarsi tanto dalla brutalità del fascismo – che restava il nemico da abbattere – che dalle illusioni di marca sovietica senza tuttavia operare una critica consapevole del movimento comunista, a fronte di una costante ricerca di unità antifascista. Inevitabilmente, l'esperienza dell'esilio ne aveva in questo senso orientato l'evoluzione intellettuale, nella faticosa ricerca di un ruolo politico in un mondo in profondo mutamento di cui talvolta pareva non riconoscere i codici culturali e politici. Un mondo che sempre, tuttavia, aveva cercato di interpretare e di vivere a fronte alta, nel segno del riscatto degli ultimi e dei dimenticati[58].

57 È quanto segnalava significativamente una recensione, peraltro lusinghiera, della *Cittadina*, rimarcando tuttavia una certa distanza politica; si veda *Esperienza di Campolonghi. Una cittadina italiana fra l'80 et l'900*, [sic], in «Giustizia e Libertà», 10 febbraio 1939.

58 Questa conclusione tralascia di approfondire, per ragioni di spazio, non poche iniziative intraprese da Campolonghi sino all'invasione della Francia sulle quali sarà necessario tornare vista l'importanza dei temi e la ricchezza delle fonti.

Note e discussioni

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 141-151
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Milena Marzovilla. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

A margine della *Ostpolitik* della Santa Sede. Monsignor Agostino Casaroli e il principio sulla libertà religiosa

Milena Marzovilla

Il coinvolgimento della Santa Sede nel processo che portò alla Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa (Csce) trova radici nell'*Ostpolitik*[1] vaticana inaugurata da Giovanni XXIII e da Paolo VI. Questa "politica", nel contesto della Santa Sede, si declinava come un approccio per interagire con i fratelli separati, le religioni non cristiane, le correnti di pensiero moderno e contemporaneo, nonché con gli Stati caratterizzati da forti inclinazioni ideologiche, come quelli dell'Est europeo e dell'Estremo Oriente, con particolare riferimento alla Cina[2].

In realtà, una prima proposta in merito a una conferenza paneuropea su questioni di sicurezza collettiva fu mossa già negli anni Cinquanta[3], grazie alla volontà politica dei paesi del Patto di Varsavia. Essa fu presentata nell'ambito della conferenza dei ministri degli esteri a Berlino come un "trattato generale europeo" volto a organizzare la sicurezza nel continente. In quegli anni, alta era l'attenzione verso il "problema religioso nell'Unione Sovietica", e lo si riscontrava anche in articoli delle riviste «Newsweek» o «Le Monde»[4]. L'Urss voleva dimostrarsi interlocutore affidabile per il blocco occidentale.

Nel 1956, si manifestò un significativo interesse da parte sovietica per una possibile visita ufficiale del presidente della Repubblica italiana, Giovanni Gronchi, a Mosca. Tale intenzione venne espressa tramite l'ambasciatore russo in Italia, Alexandre Bogomolov, il quale nel corso di vari incontri con esponenti istituzionali italiani, sottolineò i vantaggi

[1] È chiamata la politica di apertura verso i paesi orientali perseguita dal governo tedesco federale e promossa dal cancellierato di Willy Brandt (1969-1974), e successivamente declinata secondo le identità nazionali.

[2] M.F. Feldkamp, *La diplomazia pontificia. Da Silvestro I a Giovanni Paolo II. Un profilo*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 110-111.

[3] Per una lettura più approfondita del quadro internazionale si consiglia la lettura del volume di E. Fattorini, *Achille Silvestrini. La diplomazia della speranza*, Morcelliana, Brescia 2023.

[4] Archivio Apostolico Vaticano (d'ora in avanti AAV), Nunz. Italia 163, fasc. 32, f. 002r.

politici e diplomatici che sarebbero potuti derivare da un viaggio del capo dello Stato italiano in Unione Sovietica. In particolare, Bogomolov prospettava tale visita come un'occasione utile per affrontare e, auspicabilmente, risolvere alcune questioni ancora aperte tra i due Paesi, come quelle riguardanti i prigionieri di guerra e le riparazioni postbelliche. Tuttavia, il presidente Gronchi fece presente all'ambasciatore le gravi difficoltà che ostacolavano una simile iniziativa, considerata la sua posizione di presidente cattolico di una nazione cattolica, come l'Italia[5]. La possibilità di un simile viaggio era da escludersi, se il Governo dell'Urss non avesse mutato prima il suo atteggiamento ostile nei riguardi della Chiesa cattolica, concedendo libertà ai cardinali, ai vescovi, sacerdoti, religiosi e religiose, allora rinchiusi in carceri o confinati in campi di lavoro forzati[6]. Si chiedeva inoltre la possibilità per la gerarchia ecclesiastica di comunicare liberamente con la Santa Sede e la possibilità di esercitare liberamente il ministero pastorale, così come la libertà del popolo di praticare la religione cattolica. Tali riserve erano condivise anche dalla Santa Sede, che non vedeva con favore la prospettiva di un viaggio presidenziale a Mosca. Lo stesso sostituto della Segreteria di Stato, monsignor Angelo Dell'Acqua, comunicò a Gronchi l'apprezzamento del Santo Padre per la sua ferma posizione in merito all'invito sovietico, esprimendo al contempo la viva speranza che la visita non avesse luogo. Monsignor Angelo Dell'Acqua precisò inoltre che, qualora essa si fosse effettivamente realizzata e il governo sovietico avesse poi ricambiato la cortesia con una visita ufficiale a Roma, la Santa Sede si sarebbe trovata nella spiacevole necessità di elevare una protesta formale.

Durante i colloqui, prevedendo ulteriori insistenze da parte dell'ambasciatore sovietico, il presidente Gronchi chiese di conoscere se la Santa Sede ritenesse opportuno designare una persona incaricata di intavolare contatti informali per trattare ufficiosamente con Bogomolov al fine di esplorare un possibile avvicinamento tra il governo sovietico e il Vaticano. In caso contrario, egli manifestò il desiderio di essere informato, in via strettamente riservata, circa le condizioni preliminari che la Santa Sede avrebbe eventualmente posto per l'avvio di trattative in tal senso[7].

Un episodio particolarmente significativo nei rapporti tra l'Unione Sovietica e la Santa Sede si verificò nell'agosto del 1956, quando l'incaricato d'affari sovietico a Roma, Pogidaev, si presentò al nunzio apostolico monsignor Giuseppe Fietta per consegnargli un appello del Soviet Supremo sul tema del disarmo, indirizzato a tutti gli Stati. Secondo quanto riportato da quotidiani dell'epoca, come «Il Popolo» (organo della Democrazia cristiana), «Il Tempo» e «Il Messaggero», il nunzio ignorava la presenza a Roma di un incaricato d'affari sovietico, poiché non gli era stata notificata, come previsto dal protocollo diplomatico, la partenza per Mosca dell'ambasciatore Bogomolov[8].

5 AAV, cit., fasc. 32, f. 010r.

6 *Ibidem*.

7 AAV, cit., fasc. 32, f. 012r.

8 In tale circostanza, Pogidaev consegnò due documenti: una dichiarazione del governo di Mosca sulla crisi di Suez e un memorandum del Soviet Supremo relativo al disarmo. Sebbene non vi fosse alcun obbligo formale di accettazione, monsignor Giuseppe Fietta li ricevette per cortesia diplomatica e, il 22 agosto 1956, trasmise copia dell'appunto a monsignor Domenico Tardini, che approvò pienamente la sua condotta. Quest'ultimo dichiarò infatti

Il gesto, sebbene di natura prevalentemente simbolica, fu ampiamente commentato dalla stampa internazionale come un possibile segnale di distensione e di riapertura dei canali diplomatici tra la Santa Sede e l'Unione Sovietica. In chiave giuridico-internazionale, tale episodio fu interpretato da alcuni osservatori come una forma di riconoscimento *de facto* della Santa Sede da parte sovietica e, più in generale, come il riconoscimento della sua rilevanza politica e diplomatica. Tuttavia, come rilevò «Il Popolo», monsignor Fietta mantenne un atteggiamento di profondo scetticismo riguardo alla possibilità di instaurare relazioni con l'Urss in assenza di garanzie preliminari sulla libertà religiosa. Solo una volta ottenute tali garanzie, a suo giudizio, sarebbe stato possibile affrontare il merito dei contenuti del memorandum[9] e valutare un eventuale avvicinamento.

La grande prudenza nell'accettare o meno i documenti consegnati dall'incaricato d'affari sovietico era dettata dal sospetto reciproco radicato nei governi dei due blocchi riguardo alle reali intenzioni delle rispettive politiche, e ai potenziali rischi legati a un allentamento della vigilanza, ponendosi come principale ostacolo al riavvicinamento. Vi si aggiungeva anche un forte timore espresso dall'opinione pubblica occidentale nei confronti del processo di distensione, poiché si pensava potesse portare a una diminuzione della sicurezza per gli stati europei alleati degli Stati Uniti[10].

Nei Paesi socialisti, al contrario, l'idea che il cristianesimo potesse influire sulla vita sociale era rifiutata come estranea all'ideologia dominante, rendendo ogni dialogo quasi impossibile. Come osserva Giovanni Barberini, proprio quel "quasi" costituì però lo strumento attraverso cui monsignor Agostino Casaroli seppe intessere con realismo una "diplomazia della pazienza", volta a ricostruire relazioni anche minime con i governi comunisti. Egli ritenne indispensabile ristabilire una gerarchia episcopale riconosciuta dalle autorità civili per garantire la sopravvivenza pastorale delle comunità cattoliche, in particolare dove la clandestinità si era rivelata inefficace, come in Cecoslovacchia[11]. L'*Ostpolitik* vaticana[12], sostenuta da Giovanni XXIII[13] e Paolo VI, trovò così fondamento nel principio

che il nunzio non avrebbe potuto esimersi dal ricevere tali documenti.

9 Il memorandum prevedeva la cessazione delle prove nucleari a partire dal 31 marzo 1958. Qualora gli altri Stati possessori di armi atomiche non avessero aderito alla proposta, l'Unione Sovietica si sarebbe considerata libera da ogni vincolo, pur affermando di non desiderare tale esito. Tale posizione, oltre a riflettere l'intento propagandistico di Mosca di presentarsi come promotrice della pace, contribuì a definire il quadro politico-diplomatico entro il quale si collocarono i tentativi, ancora incerti, di riavvicinamento tra l'Urss e la Santa Sede.

10 G. Barberini, *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 327.

11 M. Lapova, *L'Ostpolitik vaticana di Mons. Agostino Casaroli e lo "spirito di Helsinki"* (1963-1975), in «Democrazia e diritto», 2013, n. 1-2, p. 512.

12 L'avvio dell'*Ostpolitik* vaticana viene ricondotto alla primavera del 1963 e, in particolare, all'intervento del cardinale Franz König a Vienna, momento nel quale prese forma il primo processo di dialogo con i Paesi dell'Est. In questa fase, la linea diplomatica della Santa Sede assunse un carattere prevalentemente difensivo, orientato non al riconoscimento politico dei regimi comunisti, ma alla tutela di spazi minimi di sopravvivenza ecclesiale e sacramentale per le comunità cattoliche sottoposte al controllo dei sistemi comunisti. Tuttavia, è soltanto con la successiva fase "offensiva" che tale linea diplomatica approda a uno dei suoi momenti culminanti nella Conferenza di Helsinki. A una diversa logica risponde, invece, l'*Ostpolitik* "aggressiva" del pontificato di Wojtyła, destinata ad accompagnare il crollo dei regimi comunisti, Fattorini, *Achille Silvestrini*, cit., pp. 97-116.

13 In merito si veda anche D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Il Mulino, Bologna 2012.

di presenza e dialogo, non di contrapposizione. L'Unione Sovietica seguì con attenzione la nuova fase postconciliare, mostrando interesse verso la diplomazia vaticana e incoraggiando la partecipazione della Santa Sede alla Conferenza di Helsinki (Csce) e al Trattato di non proliferazione nucleare. I contatti e i negoziati precedenti con i Paesi dell'Est conferirono alla Santa Sede una legittimità internazionale che ne consolidò il ruolo di interlocutore credibile, capace – come avrebbe spiegato poi monsignor Achille Silvestrini – di offrire un "servizio di animazione e di educazione delle coscienze" in favore della pace[14]. La Santa Sede fu ufficialmente coinvolta nell'iniziativa della Conferenza di Helsinki quando, il 31 marzo 1969, l'ambasciatore dell'Ungheria a Roma consegnò ufficialmente, a nome e per conto degli stati membri del Patto di Varsavia, l'appello proveniente da Budapest. "L'Appello", basato su una precedente "Dichiarazione" emanata dagli stessi Stati riunitisi nel 1966 a Bucarest, suggeriva l'organizzazione di una Conferenza denominata "paneuropea"[15].

La Santa Sede, pur aderendo attraverso due memorandum datati 10 ottobre e 28 ottobre 1969, indirizzati rispettivamente ai paesi del Patto di Varsavia e alla Finlandia e con contenuto essenzialmente identico, come ricordato da monsignor Casaroli, in modo realistico sottolineava la necessità di affrontare con sincerità alcune questioni irrisolte, come la situazione di Berlino e le relazioni inter-tedesche[16].

In un telespresso della Farnesina del 27 ottobre 1970, in merito all'atteggiamento dei paesi del Patto di Varsavia e dei Paesi neutrali nei confronti della Conferenza Europea, la Santa Sede viene menzionata tra gli attori politici, al pari degli Stati, segno del riconoscimento del suo status internazionale e dell'influenza morale che esercitava nelle trattative per la sicurezza europea[17]. Veniva sottolineato come la Santa Sede si dichiarava pronta a un ruolo attivo, non solo simbolico. Il Vaticano intendeva sostenere la convocazione della conferenza e offriva la propria disponibilità a svolgere una mediazione morale e diplomatica, coerente con la linea dell'*Ostpolitik* di Casaroli. È un'indicazione esplicita del posizionamento "equidistante" della Santa Sede tra i blocchi[18]. In parallelo, la politica estera

[14] Barberini, *L'Ostpolitik della Santa Sede*, cit., p. 351.

[15] A. Santini, *Agostino Casaroli. Uomo del dialogo*, Edizioni San Paolo, Milano 1993, pp. 78-79. Sulla figura di Agostino Casaroli si veda anche A. Melloni (a cura di), *Il filo sottile. L'Ostpolitik vaticana di Agostino Casaroli*, Il Mulino, Bologna 2006.

[16] Casaroli nota che inizialmente la parte vaticana non era particolarmente entusiasta perché alcuni sostenevano che la conferenza avesse una connotazione politica. Il riferimento era in particolare all'articolo 24 del Trattato Lateranense, nel quale si sottolineava che, in relazione alla sovranità che spetta alla Santa Sede anche nel contesto internazionale, essa si impegna a rimanere al di fuori delle competizioni temporali tra gli Stati e dai congressi internazionali convocati a tale scopo, a meno che le parti coinvolte non facciano un appello concorde alla sua missione di pace, riservandosi comunque il diritto di far valere la propria autorità morale e spirituale. Inoltre, si affermava che la Santa Sede non fosse esclusivamente una "potenza" europea.

[17] Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale (d'ora in avanti ASDMAE), Fondo Csce, "Conferenza Sicurezza Europea - documento jugoslavo- marzo 1970", b.1. N. 056/1084/C. Oggetto: Conferenza Europea: atteggiamento Patto di Varsavia a Paesi neutrali, 27 ottobre 1970, p. 16.

[18] Ivi, pp. 17-18.

italiana di quegli anni, guidata da Aldo Moro, fu improntata a un marcato multilateralismo e a un equilibrato dialogo tra i blocchi[19].

Il rappresentante pontificio monsignor Casaroli portò l'adesione della Santa Sede a Mosca il 25 febbraio 1971; era la prima volta dopo oltre cinquant'anni che un autorevole prelato della Chiesa cattolica era ricevuto in forma ufficiale nella capitale sovietica. La sottoscrizione al Tnp avvenne a nome dello Stato della Città del Vaticano, di cui la Santa Sede è l'organo[20].

Durante la sua missione a Mosca, il il futuro segretario di Stato vaticano si trovò di fronte a due scenari distinti: nei colloqui con il ministero degli Esteri sovietico registrò un sincero apprezzamento per la politica di pace di Paolo VI, mentre nei contatti con i responsabili della politica religiosa incontrò una ferma chiusura sulle questioni di libertà di culto, che Mosca considerava un affare interno regolato dal decreto sulle associazioni religiose. La Santa Sede, preoccupata per la sorte delle comunità cattoliche nell'Est, si trovava così stretta tra la reticenza dei governi socialisti e il timore di una strumentalizzazione da parte dei Paesi occidentali[21]. Nonostante ciò, Casaroli al suo ritorno riferì di aver trovato a Mosca un clima di dialogo più aperto.

Quando papa Paolo VI fu informato dell'arrivo dell'invito rispose precisando che «la Conferenza può essere politica, ma si pone essenzialmente sul piano giuridico e dei princìpi, sul quale anche la Santa Sede è competente a titolo speciale. E quando il diritto è riconosciuto, anche se poi non è osservato» – alcuni dicevano che i governi dell'Est firmano ma poi non rispettano i patti – «il diritto ha una forza in sé»[22].

Fondamentalmente, la Santa Sede poteva trovare il suo posto nella conferenza perché si intuiva che la sua presenza potesse contribuire a sottolineare il significato di un'Europa portatrice di valori fondamentali condivisi. Inoltre, la Santa Sede desiderava mantenersi «fedele alla sua tradizione di non prendere iniziative di rotture»[23] – come successivamente osserverà monsignor Casaroli che cercava di instaurare relazioni «chiare e oneste»[24] con tutti, per la legittima tutela di diritti e interessi essenziali, compresi quelli comuni. Pertanto, la Santa Sede prese parte alla Conferenza in qualità di membro a parità di diritti

[19] L. Riccardi, *La via italiana. Politica estera, Santa Sede e storiografia nell'Italia contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2025, p. 281.

[20] L. V. Ferraris, *Italia e Santa Sede alla Conferenza di Helsinki (1972-1975): considerazioni su possibili parallelismi*, in M. Mugnaini (a cura di), *Stato, Chiesa e relazioni internazionali*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 281.

[21] L'*Ostpolitik* fu oggetto di dure critiche, soprattutto da parte di quanti ritenevano che la Santa Sede, stipulando accordi o intese con Stati totalitari e ostili al cristianesimo, finisse per concedere una forma di legittimazione indiretta ai regimi comunisti. Hubert Jedin, ad esempio, osservò criticamente che la conclusione di convenzioni con tali Stati, spesso destinate a non essere rispettate, avrebbe potuto produrre risultati ambigui, sino al rischio di nominare vescovi eccessivamente compromissori nei confronti del potere politico, Fattorini, *Achille Silvestrini*, cit., p. 117.

[22] L'invito a partecipare a pieno titolo non sarebbe mai venuto dalla volontà politica dei paesi occidentali. Inoltre, poteva sembrare strano e quasi paradossale che la presenza della Santa Sede fosse sollecitata proprio da quei paesi con i quali la Chiesa cattolica si sentiva più divisa a causa di un contrasto ideologico insanabile su questioni religiose e sociali, e verso i quali era sempre nutrito il *cahier de doléances*, in Santini, *Agostino Casaroli*, cit., p. 80.

[23] Barberini, *L'Ostpolitik della Santa Sede*, cit., p. 335.

[24] *Ibidem*.

e responsabilità, con la sola riserva, compresa e accettata dagli altri membri, che si sarebbe astenuta, data la sua natura peculiare e il carattere particolare della sua missione, se si fosse dovuto votare su questioni essenzialmente politiche senza che la sua astensione dovesse impedire la formazione del "consenso" generale necessario[25]. La fase preparatoria della Csce poté avviarsi soltanto dopo un'intensa attività negoziale. L'iniziativa finlandese, formulata già nel maggio 1969, trovò concreta attuazione nell'autunno del 1972, quando i contatti diplomatici intercorsi tra ottobre e novembre portarono all'accettazione della data proposta da Helsinki. Alla riunione aderirono trentadue Stati europei, mentre l'Albania scelse di non partecipare; agli attori continentali si affiancarono inoltre Stati Uniti e Canada. Le consultazioni ebbero inizio il 22 novembre 1972 presso il Dipoli, moderna sede del Politecnico situata nei pressi della capitale finlandese, e proseguirono fino al giugno 1973[26]. Fino dalla fase preliminare la conferenza fu divisa in diversi incontri incentrati su temi precisi. Questi temi vennero suddivisi in "cesti", i quali produssero dei mandati dettagliati (su sicurezza europea, cooperazione economica, cooperazione nei contatti umani nonché i seguiti della conferenza e la sicurezza nel Mediterraneo). I risultati di tali discussioni vennero raccolti alla fine, nel giugno 1972, in un documento denominato *Libro Blu* o *Raccomandazioni finali*, adottato dai ministri degli Esteri a Helsinki (3-7 luglio 1973). In questo contesto, l'equa parità tra i partecipanti favorì notevolmente la posizione della Santa Sede, che, rispettando la regola del consenso, poté sfruttare questa dinamica. Proprio grazie al *Libro Blu* la Santa Sede riuscì a includere tra i principi relativi ai diritti umani e alle libertà fondamentali «la libertà di pensiero, di coscienza, di religione e di credenze»[27].

Particolare rilievo assunse, in tale articolazione dei lavori, il "terzo cesto", dedicato ai contatti umani, alla circolazione delle informazioni e alla cooperazione culturale ed educativa. La sua importanza non risiedeva soltanto nell'ampiezza dei temi trattati, ma nel loro evidente significato politico: attraverso tali questioni, la distensione non riguardava più soltanto i rapporti tra Stati e la stabilizzazione degli equilibri europei, ma investiva anche lo spazio delle relazioni tra individui, società e istituzioni. Per i Paesi occidentali, contatti, mobilità e scambio delle idee costituivano condizioni essenziali di una cooperazione effettiva; per i Paesi socialisti, al contrario, essi rischiavano di tradursi in strumenti di pressione ideologica e di ingerenza negli affari interni. Proprio entro questa tensione tra

[25] *Ibidem.*

[26] Per una ricostruzione puntuale dei negoziati svoltisi tra il 1972 e il 1975, e culminati nella firma dell'Atto finale di Helsinki, il riferimento principale è costituito dalle memorie dell'ambasciatore Luigi Vittorio Ferraris, Id. (a cura di), *Testimonianze di un negoziato. Helsinki-Ginevra-Helsinki, 1972-1975*, TAB Edizioni, Roma 2023.

[27] Il riferimento alla libertà di pensiero, di coscienza, di religione e di credenze può essere letto in continuità con l'impostazione dell'enciclica *Pacem in terris*, dell'11 aprile 1963, secondo cui rientra nelle esigenze del bene comune che i poteri pubblici contribuiscano a creare un ambiente umano nel quale l'esercizio dei diritti e l'adempimento dei doveri risultino effettivamente possibili, in C. F. Casula, *La Chiesa tra guerra e pace. Dottrina, politica e modernità da Leone XIII a Giovanni XXIII*, Nuova Editoriale Scarl, Roma 2005, p. 217. Si veda anche Id., P. Sebastiani (a cura di), *Il cardinale Achille Silvestrini. Dialogo e pace nello spirito di Helsinki*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2023, e Ferraris, *Italia e Santa Sede alla Conferenza di Helsinki (1972-1975)*, cit., p. 278.

apertura e controllo si collocò lo spazio nel quale la Santa Sede poté inserire il tema della libertà religiosa[28].

Nei "cesti" sarebbero state raccolte le proposte delle delegazioni sulle questioni da discutere. Il 4 dicembre 1972, monsignor Zabkar, capo della delegazione vaticana e pronunzio ad Helsinki, pronunciò un significativo intervento. Egli sottolineò l'importanza dell'invito rivolto alla Santa Sede, accettato consapevolmente, per contribuire alla stabilizzazione della pace e fornire un servizio all'umanità. Inoltre, chiarì il significato della partecipazione e del contributo della sua delegazione. La Santa Sede avrebbe assunto responsabilità nella discussione di proposte riguardanti problemi e principi etici e giuridici relativi alla sicurezza e cooperazione tra gli stati europei.

Tuttavia, si specificò che questa astensione doveva essere considerata nel contesto della norma procedurale riguardante la formazione del consenso durante i lavori della conferenza. Queste dichiarazioni, basate sulla missione morale e religiosa universale della Santa Sede, furono accolte, come dichiarò poi monsignor Silvestrini,

> con estremo interesse e con molto favore; le motivazioni della presenza della Santa Sede ad Helsinki erano ben chiare tanto che vari rappresentanti di Paesi sia dell'Ovest come dell'Est, sia dei neutrali, sia dei non allineati avevano espressamente dichiarato che la partecipazione della Santa Sede era gradita e apprezzata[29].

Il 6 marzo 1973, durante i lavori della terza sessione (26 febbraio-6 aprile), il pro-nunzio monsignor Zabkar, con un prolungato intervento, presentò apertamente e con decisione ciò che un diplomatico svedese ha descritto come una vera e propria "bomba"[30]: la questione di un impegno esplicito per il rispetto dei diritti fondamentali dell'uomo, compreso il diritto alla libertà religiosa, considerato uno dei fattori essenziali per promuovere relazioni amichevoli tra i popoli. L'importanza di questa presa di posizione in un contesto così delicato e non completamente favorevole diventa chiara solo se si considera che la questione non era stata ancora sollevata in modo così chiaro e ampio. Se un rappresentante del blocco occidentale avesse sollevato il problema in quel momento e in quel modo, si sarebbero verosimilmente scatenate polemiche violente e paralizzanti. Un intervento simile da parte di un rappresentante di un paese neutrale non avrebbe avuto un impatto effettivo, poiché privo di interessi e costantemente attento a non alterare gli equilibri. La voce di uno dei piccoli stati, ancor meno, avrebbe avuto rilievo su una questione di tale importanza.

L'efficacia di tale intervento su un argomento decisamente delicato può essere valutata da diverse prospettive, come l'introduzione, con decisione, della libertà religiosa come parte integrante dei diritti fondamentali dell'uomo da proteggere e rafforzare, senza eccezioni, per tutti; una seconda è la stimolazione della riflessione di tutti gli stati sui benefici che possono derivare alle relazioni tra i popoli e per la comprensione e l'amicizia tra gli stati attraverso l'affermazione da parte della Santa Sede del diritto alla libertà religiosa per

[28] Sul piano della letteratura internazionale, resta imprescindibile il riferimento agli studi di Victor-Yves Ghébali, tra i principali interpreti della storia della Csce; si veda, in particolare, V.Y. Ghébali, *La diplomatie de la détente: la CSCE, d'Helsinki à Vienne (1973-1989)*, vol. I, Bruylant, Bruxelles 1989, pp. 235-240.

[29] G. Rulli, *Per un'Europa senza frontiere. Da Yalta a Helsinki*, Adnkronos Libri, Roma 1985, p. 21.

[30] *Ibidem*.

tutti (non solo per i cattolici), insieme a una considerazione positiva del fattore religioso; la presentazione della libertà religiosa nelle sue dimensioni sociali, evidenziandola come espressione delle esigenze interiori e delle esigenze istituzionali; infine l'aver sottolineato che le questioni relative all'interesse specifico della Santa Sede per la condizione delle comunità cattoliche dovessero essere risolte attraverso contatti bilaterali e auspicate intese; in altre parole, l'interesse fondamentale doveva concentrarsi sull'interesse generale che unisce i rappresentanti dei popoli europei[31].

Durante il periodo più frenetico, quello di aprile-maggio 1973, finalizzato alla definizione del testo delle *Raccomandazioni finali*, la delegazione vaticana si dimostrò particolarmente attiva. Il 21 maggio, durante la riunione del gruppo di lavoro, il rappresentante vaticano suggerì l'aggiunta, al testo precedentemente presentato per il "terzo cesto", dell'esplicita previsione di "viaggi per motivi umanitari e religiosi" nell'ambito dei contatti umani.

Il 23 maggio 1973 si tenne una dettagliata discussione sulla lista dei dieci principi che avrebbero dovuto costituire la base del "primo cesto"[32]. In quella sessione, il rappresentante sovietico acconsentì all'inclusione del principio inerente al rispetto dei diritti dell'uomo, e l'emendamento precedentemente annunciato e proposto dalla Santa Sede riguardante la libertà religiosa fu approvato. L'accettazione e l'inserimento della sostanza del testo proposto dalla Santa Sede nel VII principio risultarono da una trattativa discreta tra il Vaticano e l'Unione Sovietica. In questo contesto, l'Unione Sovietica, da un lato, osservava con soddisfazione che la Santa Sede non seguiva le posizioni degli occidentali, ma, d'altro canto, desiderava assicurarsi che tale allineamento non avvenisse. Nelle *Raccomandazioni* il testo che poi risulterà fu il seguente: «Rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, inclusa la libertà di pensiero, coscienza, religione o credo». La diplomazia vaticana riuscì a ottenere, forse in modo inaspettato, un'ampia e potenzialmente ricca formulazione, grazie al consenso ottenuto anche dai paesi dell'Est.

L'accoglimento della proposta relativa alla libertà religiosa nel quadro del VII principio comportò, nella fase preparatoria, un ridimensionamento degli emendamenti vaticani concernenti il terzo cesto, in particolare quelli relativi alla libertà di informazione religiosa e ai contatti per motivi religiosi. Tale scelta, tuttavia, non deve essere letta come un abbandono del tema, quanto piuttosto come una diversa modulazione dell'azione negoziale della Santa Sede. La documentazione diplomatica statunitense mostra infatti che, ancora nel luglio 1974, circolavano due testi presentati dal Vaticano, rispettivamente dedicati ai contatti religiosi e all'accesso all'informazione religiosa[33]. Ne emerge una linea d'azione articolata su due livelli: da un lato, l'inserimento della libertà religiosa nel sistema generale dei principi; dall'altro, il tentativo di tradurre quel riconoscimento in misure operative

[31] Ivi, pp. 358-360.

[32] Barberini, *L'Ostpolitik della Santa Sede*, cit., p. 361.

[33] FRUS, 1969-1976, *European Security*, vol. XXXIX. Doc. 236, "Action Memorandum From the Assistant Secretary of State for European Affairs Hartman to the Counselor Sonnenfeldt", Washington, 19 luglio 1974, p. 702.

riguardanti la comunicazione, la mobilità e i rapporti tra comunità religiose oltre i confini territoriali.

Tuttavia, il testo proposto dalla delegazione sovietica per il VII principio prevedeva semplicemente un impegno generico degli stati a rispettare i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali, inclusa la libertà di religione. La brevità di questo riferimento confermava, da un lato, la concezione sovietica molto limitata riguardo ai contenuti della libertà religiosa e, dall'altro, l'opposizione sovietica ad accettare previsioni che potessero sembrare come minacce all'ordine socio-politico.

La seconda fase della conferenza si tenne a Ginevra, protrattasi per circa 22 mesi (dal 18 settembre 1973 al 21 luglio 1975). Il 23 novembre 1973 ebbe inizio la discussione sul VII principio all'interno della I commissione, evidenziando la distanza esistente tra le concezioni su questo spinoso problema, ma senza giungere a un'assoluta inconciliabilità. Fondamentalmente, l'Unione Sovietica e gli altri paesi socialisti avevano acconsentito a riconoscere la validità del principio e ad accettare la menzione specifica della "libertà di pensiero, coscienza, religione o credo". Ciò non avvenne solo come atto di attenzione verso la Santa Sede, ma anche perché le delegazioni occidentali consideravano questo punto cruciale per testare la credibilità dell'Urss[34]. I delegati orientali insistevano su un'interpretazione del principio all'interno dei limiti immanenti del loro sistema socio-politico[35] e senza oltrepassare le disposizioni degli accordi internazionali già sottoscritti, al fine di evitare la configurazione di un'ingerenza illecita negli affari interni di uno stato. Al contrario, i delegati occidentali e neutrali sottolineavano la necessità di sviluppare il titolo del principio e di formulare un testo dettagliato e impegnativo[36].

Il 28 novembre 1973 il professor Dupuy, membro della delegazione vaticana, fornì un approfondito intervento di notevole interesse, rivendicazione della libertà religiosa, sottolineando che questa non dovrebbe essere considerata come distinta o separata dalle altre libertà. Egli affermò che la libertà religiosa postula il diritto di ogni individuo di praticare liberamente e senza discriminazioni le scelte della propria coscienza, anche attraverso un'espressione sociale. L'aspetto più significativo di questo intervento consisteva nel suo sforzo, in parte riuscito, di evitare una concezione e una formulazione riduttiva del testo, come invece speravano i paesi socialisti. Questo argomento fu ripreso alcuni mesi dopo, nel periodo compreso tra il 5 e il 26 luglio 1974. L'Unione Sovietica cercò nuovamente di limitare il testo alla sola menzione della libertà religiosa e successivamente accettò di includere anche le menzioni delle altre libertà indicate nelle *Raccomandazioni* riferendosi alla loro "conformità con i patti internazionali delle Nazioni Unite sui diritti dell'uomo"[37]: questo avrebbe implicato un'implicita rilevanza delle limitazioni e delle clausole di salvaguardia presenti in quegli atti, oltre a una posizione polemica nei confronti degli Stati Uniti, che non avevano sottoscritto quei patti. Nella ripresa autunnale del 1974, il VII

[34] Barberini, *L'Ostpolitik della Santa Sede*, cit., p. 366.
[35] Id., *La libertà di pensiero religioso negli Stati socialisti europei*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1985, p. 20.
[36] *Ibidem*.
[37] Il riferimento è ai Patti internazionali sui diritti civili e politici e sui diritti economici, sociali e culturali del 1966.

principio continuò a impegnare le delegazioni fino a una stretta finale. Si manifestò la forte opposizione dell'Unione Sovietica a vedere ripetuto per tre volte nel medesimo testo il riferimento alla libertà di pensiero, poiché ciò avrebbe implicato, con la sua connotazione comunitaria, il riconoscimento di un legittimo pluralismo ideologico, sociale e politico. L'Unione Sovietica avrebbe preferito che nel terzo paragrafo si facesse riferimento soltanto alla libertà di espressione religiosa e di culto. In sostanza, questa posizione fu accettata, anche se il testo del terzo paragrafo poteva essere di gradimento per la Santa Sede, poiché confermava i tratti fondamentali della libertà religiosa come erano stati progressivamente presentati e accolti.

Il testo adottato rappresentava il massimo consenso raggiungibile in quel contesto politico. Col passare degli anni, il VII principio si rivelò come un documento programmatico con notevoli potenzialità e possibilità di sviluppo, come effettivamente avvenne. La Santa Sede poteva considerarsi soddisfatta del testo nel suo complesso, specialmente per il riferimento alla «dignità inerente alla persona umana» come fonte di tutti i diritti[38]. Il testo del VII principio adottato confermava la sua importanza come sostegno significativo a livello internazionale per l'*Ostpolitik* vaticana, volta a creare condizioni più favorevoli per la libertà religiosa negli stati governati da regimi marxisti-leninisti. Era evidente che, dal punto di vista della Santa Sede, l'*Ostpolitik* e il processo di Helsinki dovevano essere considerati come parte di una valutazione unica.

La firma di monsignor Casaroli nell'Atto finale di Helsinki, infatti, attestava la volontà di voler porre fine alla lunga fase di diffidenza e di chiusura reciproche tra gli Stati[39]. In un'intervista al quotidiano italiano «Paese sera», monsignor Casaroli riconosceva che la Conferenza di Helsinki non avrebbe risolto i problemi dei rapporti tra la Chiesa e gli Stati socialisti. Ma aggiunse «che la creazione di un'atmosfera di fiducia tra tutti gli Stati dell'Europa è un beneficio anche per la Chiesa [...]. Anche a questo proposito sono stati utili i contatti stabiliti durante i lavori di Helsinki»[40]. Lo "spirito di Helsinki" produsse qualche cambiamento nei paesi dell'Europa dell'Est. In Ungheria le condizioni per la Chiesa migliorarono, ma parte dell'episcopato locale continuò a subire l'influenza del governo di Budapest. La diplomazia della Santa Sede in Cecoslovacchia si scontrò con la dura opposizione del governo di Praga, e per questo motivo la "politica del dialogo" naufragò. Lo stesso valse per i cattolici, gli ucraini e i rumeni, che oltre all'opposizione dei regimi politici dovevano affrontare quella della Chiesa ortodossa. Papa Paolo VI mantenne la politica del dialogo, "un dialogo franco e aperto, che non si può considerare senza risultati"[41].

38 Barberini, *L'Ostpolitik della Santa Sede,* cit., pp. 371-372.

39 Nel ricostruire l'atteggiamento vaticano verso Helsinki, Riccardi segnala una cautela della Segreteria di Stato: il card. Villot tende a ridimensionare i "risultati" della conferenza e a evitare che la partecipazione della Santa Sede possa essere letta come una piena assimilazione a una logica interstatale. Al tempo stesso, pur senza risolvere i nodi nei rapporti con i regimi socialisti, il riferimento allo "spirito di Helsinki" offrì una cornice utile per la politica dei contatti e per una più efficace rivendicazione dei diritti, inclusa la libertà religiosa, in A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca. 1940-1990*, Laterza, Bari 1992, pp. 328-342.

40 M. Lapova, *Mgr Agostino Casaroli, un habile «tisseur de dialogues européens» (1963-1975)*, in «Identités, Relations internationales et civilisations de l'Europe. Revue de l'histoire des religions», 2014, n. 231, p. 114.

41 Discorso di papa Paolo VI al Sacro Collegio per gli auguri onomastici, 21 giugno 1976, <https://www.vatican.

Si trattò di un'esperienza politica del tutto innovativa, in qualche modo rischiosa, ma che avrebbe poi delineato una direzione seguita nelle conferenze successive. Si può affermare che la conferenza di Helsinki fu, per la Santa Sede, una conferma dell'efficacia della linea di *Ostpolitik* già attuata e, al contempo, un'opportunità per aperture e relazioni con altri stati dell'Est, i quali progressivamente iniziarono a superare riserve e diffidenze nei confronti del Vaticano. È importante considerare, tuttavia, l'impatto che gli stati socialisti, soprattutto l'Urss, ebbero in seguito all'elezione del papa polacco. La Conferenza sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa (Csce) si è delineata sulla scena internazionale come una conferenza intergovernativa permanente. Il documento adottato non aveva la natura di un trattato internazionale legalmente vincolante e non era soggetto alla registrazione prevista dall'art. 102 dello statuto dell'Onu[42]. Nonostante fosse strettamente legata ai rapporti di forza politico-militare, al bipolarismo e agli interessi nazionali, l'intero fenomeno della conferenza di Helsinki evidenziò la potenza delle idee che si basano sull'umanità, coinvolgono ogni individuo e mirano a superare le barriere politiche.

La figura di Agostino Casaroli rimase come quella di un artefice della pace, animato da solide convinzioni. "Lo spirito di Helsinki", nella sua attuazione, incontrò certamente molti ostacoli; ma rimase un modello per i cattolici impegnati nella difesa dei diritti civili, perché legava la causa della loro Chiesa a quella della pace[43]. Monsignor Casaroli descrive il suo ruolo di diplomatico vaticano come un servizio sacerdotale alla Chiesa, particolarmente là dove la Chiesa affronta le sfide più gravi e le difficoltà più impegnative. La bussola della diplomazia vaticana, conosciuta come *Ostpolitik*, è sempre stata la "politica del dialogo" della Chiesa conciliare. Questo implica l'impegno nel dialogo con interlocutori considerati impossibili, stabilire contatti con ciò che sembra inaccessibile e garantire alla Chiesa le condizioni necessarie per adempiere alla propria missione in Europa e nel mondo. Questa è la sua vocazione e questa è la sua testimonianza[44].

> Ora che si è aperta un'epoca nuova proiettata verso il terzo millennio, in cui i rapporti internazionali devono essere fondati sul rispetto e sulla cooperazione in una visione interdipendente del mondo, spetta ai responsabili dei governi e ai popoli il compito di fare avanzare questo processo isolando i nazionalismi esasperati, i fondamentalismi pericolosi e altre forme negative del pensiero e dell'agire che vorrebbero far girare all'indietro la ruota della storia[45].

va/content/paul-vi/it/speeches/1976/documents/hf_p-vi_spe_19760621_sacro-collegio.html>.

[42] A termine della conferenza di Budapest, conclusasi il 6 dicembre 1994, si decise di trasformare la Csce in Osce, a partire dal 1° gennaio 1995, Barberini, *L'Ostpolitik della Santa Sede*, cit., p. 377.

[43] Lapova, *Mgr Agostino Casaroli, un habile «tisseur de dialogues européens» (1963-1975)*, cit., p. 115.

[44] A. Casaroli, *Nella Chiesa per il mondo*, Rusconi, Milano 1987, pp. 494-495.

[45] Santini, *Agostino Casaroli*, cit., p. 84.

Letture e convegni

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 155-156
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Maria Luisa Di Felice. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

Salvatore Mura, Albertina Vittoria, *L'Italia repubblicana. Un profilo storico dal 1946 a oggi*, Carocci, Roma 2025, pp. 269

Il manuale intitolato *L'Italia repubblicana. Un profilo storico dal 1946 a oggi* di Salvatore Mura e Albertina Vittoria, propone un'articolata riflessione del passato nell'intento di comprendere anche il presente, giacché nella storia dell'Italia del secondo dopoguerra – precisano i due studiosi – «si ritrovano le radici della debolezza della politica e delle istituzioni, le cause delle differenze territoriali tra Nord e Sud del paese, il clima intellettuale che ha accompagnato le trasformazioni sociali». È un obiettivo rispetto al quale il volume si sostanzia nell'asserzione tanto sintetica quanto esaustiva con la quale Mura e Vittoria definiscono il proprio un profilo storico *d'insieme* – una dichiarazione d'intenti volutamente concisa, posta com'è alla fine della *Premessa* al testo: «gli autori insomma hanno inteso ricostruire … la storia "complessiva" del paese».

L'obiettivo è realizzare una riflessione articolata in grado di offrire, pur nell'ambito di una sintesi, «una chiave di lettura indispensabile per comprendere i principali fenomeni del mondo d'oggi», capace di rivolgersi a studenti universitari e insieme a comuni lettori interessati alla storia contemporanea, desiderosi di formarsi una conoscenza di base. Rilanciare, quindi, lo studio della storia contemporanea, come d'altra parte chiedono soprattutto, ma non solo, le ragazze e i ragazzi che oggi vorrebbero essere protagonisti nel presente del nostro Paese, interessati al recupero del passato, abbandonata la sponda che consigliava di trascurare la storia giudicata, come la cultura in genere, irrilevante e inutile, incapace di essere "produttiva".

Con queste finalità, il manuale propone un percorso originale capace d'intrecciare approcci storiografici diversi, una riflessione il cui ordito e la cui trama, in una stretta tessitura, realizzano un profilo storico rinnovato nell'impianto. L'ordito si struttura nella periodizzazione definita sia dagli avvenimenti politici internazionali, quelli suscitati dalla Guerra fredda, dalla caduta del muro di Berlino, dalla dissoluzione dell'Unione Sovietica

e dalla nascita della Comunità Europea, sia dagli eventi che hanno caratterizzato le vicende nazionali, così la ricostruzione nel dopoguerra, il centrismo democristiano, il centrosinistra e la contestazione degli anni Sessanta, la crisi degli anni Settanta, lo stragismo e il terrorismo, i lunghi anni Ottanta, la corruzione, tangentopoli, il sistema bipolare e l'alternanza, le larghe intese, l'antipolitica e il populismo. Gli aspetti politici costituiscono i tratti portanti della ricostruzione, gli aspetti con i quali, nella trama, s'intrecciano e dialogano le vicende riconducibili alla storia economica, sociale e culturale del nostro Paese. Il profilo assume un andamento mosso che consente una lettura agevole anche a fronte di una trattazione molto densa, rispettosa dei percorsi assai complessi che hanno attraversato l'Italia contemporanea: da quelli che hanno contraddistinto la storia delle istituzioni, dei partiti, dei protagonisti della vita economica, a quelli che hanno connotato il mondo del lavoro, le realtà territoriali, i processi migratori, l'ambiente, la sfera delle comunicazioni, gli ambiti culturali, e non di meno le emarginazioni e le discriminazioni sociali, le battaglie per l'attuazione della Costituzione repubblicana e per il rispetto dei diritti costituzionali.

Gli autori spingono la loro analisi fino ai nostri giorni. La ricostruzione che emerge dalle pagine nelle quali si affrontano i temi e le questioni più attuali risente – affermano Mura e Vittoria – di una «disomogeneità in qualche misura naturale», propria delle indagini storiche che arrivano all'oggi. L'assenza di una nutrita produzione scientifica successiva al 2011, ma in generale sull'ultimo quarantennio, ha in qualche modo reso meno dettagliata la rilettura di quegli anni. Lo sforzo interpretativo dei due autori deve quindi considerarsi come una sollecitazione ad affrontare le problematiche sottese al passato più recente, a "riempire" i molti "vuoti" che ancora caratterizzano la storiografia dell'Italia contemporanea, come quelli relativi alla Loggia P2, per fare un unico riferimento, non ancora oggetto dell'approfondita disamina che meritano, nonostante l'ampia disponibilità di documentazione archivistica resa disponibile dai lavori della Commissione d'inchiesta guidata dalla senatrice Tina Anselmi. I "limiti" denunciati in merito all'ultima parte del volume e all'assenza di studi adeguati non intaccano il rigore dell'analisi complessiva, alla quale fa riscontro una scrittura agile che contribuisce alla fruibilità del volume.

Maria Luisa Di Felice

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 157-160
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Matteo Antonio Napolitano. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

Domenico Maria Bruni (a cura di), *Luigi Einaudi e le istituzioni. L'intellettuale, il tecnico, il politico*, Effigi Edizioni, Arcidosso 2025, pp. 256

I saggi pubblicati nel volume *Luigi Einaudi e le istituzioni*, curato da Domenico Maria Bruni per le edizioni di Effigi, forniscono al lettore l'opportunità di rileggere tra le pieghe di alcuni tra i più significativi profili einaudiani – l'intellettuale, il tecnico, il politico, seguendo il sottotitolo –, e non è cosa da poco di fronte all'incertezza e alla irrazionalità del nostro tempo. Non è cosa da poco perché ogni volta, almeno per i frequentatori più assidui di certi laboriosi anfratti del pensiero politico, permettono di rimanere trasecolati dinanzi al paradosso di un'attualità profonda e costante, ma che non si realizza, non riesce, nell'ostilità – odierna e, ormai, quotidiana – verso qualsiasi forma di problematizzazione critica, a inverarsi.

La questione, attenzione, non è nuova. La speranza di vedere riconosciuto in forma piena e compiuta il contributo di Einaudi alle cause della ricostruzione nazionale dopo il fascismo, dell'unità europea e dell'alleanza occidentale – temi che inevitabilmente, nelle elaborazioni del politico, dell'economista e dell'uomo di cultura e delle istituzioni, si intrecciavano e ancora oggi si intrecciano – è stata infatti, nel corso degli anni, più volte e da più voci invocata, sebbene con alterne fortune: un castigo legato, crediamo con buona approssimazione al vero, all'idea di un Einaudi eterno garante, perenne estensore di *Prediche inutili*[1], come egli stesso ebbe a riconoscere già dalla fine degli anni Cinquanta, sul crinale dunque della sua esistenza terrena. Per portare due esempi inerenti all'europeismo einaudiano, non può essere frutto del caso, su questo punto e in questi termini, la coincidenza di

[1] Cfr. L. Einaudi, *Prediche inutili*, 6 voll., Einaudi, Torino 1956-1959.

riflessioni presente sia nel Mario Albertini del 1981[2] che nell'Umberto Morelli degli anni Novanta e Duemila[3]. Risulta difficile non rilevare una costante.

Uno dei principali meriti del libro curato da Bruni è rintracciabile nell'abilità di far dialogare virtuosamente i diversi contributi – tutti affidati ad Autori di chiara fama nel panorama degli studi einaudiani –, permettendo all'insieme dei testi raccolti di restituire una visione complessiva e coerente della figura di Einaudi tramite l'intelaiatura semantico-funzionale della «variabile istituzionale» (p. 9), nel cui "campo di esistenza" le istituzioni vengono, da una parte, intese quali luoghi di realizzazione della *pràxis* e, dall'altra, elevate a categoria interpretativa capace di tenere insieme etica, morale e tecnica e di «fornire quella cornice di sicurezza in grado di contenere le ricadute negative delle azioni umane» (p. 10). Questa originale impostazione metodologica, chiara sin dalla *Introduzione* di Bruni, consente di superare la dicotomia Einaudi teorico/Einaudi uomo di Stato e quindi di serbare uniti, in un quadro di solida coesione teorica, i profili indicati dal sottotitolo e già richiamati in precedenza: l'intellettuale, il tecnico, il politico.

La lettura dei saggi solleva, a nostro avviso, almeno tre nodi storiografici dirimenti per il dibattito corrente, che attraversano trasversalmente l'intera opera: il peso specifico del *cleavage* continuità/discontinuità nel pensiero e nell'azione istituzionale di Einaudi; la dimensione elitista nell'elaborazione einaudiana; e, non ultima, la proiezione europea e internazionale.

Sul primo nodo, il volume tende a presentare l'immagine di Einaudi quale intellettuale contraddistinto da marcate costanti di fondo – sul piano etico, dottrinario e istituzionale – adattate pragmaticamente al divenire storico e ai rapidi e repentini mutamenti ad esso connessi. Tuttavia, se valutata con la dovuta attenzione, la ricomposizione dell'arco biografico einaudiano – lavoro complesso ma necessario, visto il rischio di appiattimento agiografico sull'importante anniversario –, interroga molto più nel profondo l'intreccio tra «"costanti" e "variabili"» (p. 7), rinvenibile con diverse gradazioni all'interno dei singoli studi. Alle convincenti prospettive sulla continuità teorica, presenti in Alberto Giordano, Antonio Masala, Gaetano Quagliariello, Valerio Torreggiani e Francesco Dandolo, si affiancano invero, senza contraddizione, le accattivanti analisi di Bruni, Lorenzo Castellani, Antonio Magliulo, Vera Capperucci, Luigi Gianniti, Valentina Villa, Giovanni Farese, Salvatore Mura e ancora Quagliariello, utili a mostrare la capacità adattiva, nella citata *pràxis* appunto, della solidità teoretica di Einaudi: concreto, eppure presente a sé stesso sia di fronte ai momenti di maggiore attrito ideale con la contingenza storica – si pensi alle guerre o alla crisi dell'Italia liberale, nata dal Risorgimento di matrice cavouriana –, sia dinanzi alle decisioni vitali per la vita del Paese[4].

[2] Cfr. M. Albertini, *Luigi Einaudi e il problema della difesa europea*, in «Il Federalista», a. XXIII, 1981, n. 3-4, p. 149.

[3] Cfr. U. Morelli, *Contro il mito dello stato sovrano. Luigi Einaudi e l'unità europea*, FrancoAngeli, Milano 1990; Id., *L'insegnamento federalista di Luigi Einaudi. Rossi, Einaudi, Spinelli: tre modi di essere federalisti*, in A. Braga, S. Michelotti (a cura di), *Ernesto Rossi. Un democratico europeo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 123-143.

[4] In ragione dello spazio editoriale concesso alle recensioni, si rimanda direttamente all'indice dell'opera per l'indicazione dei temi specifici trattati dagli Autori nei rispettivi saggi.

Il secondo nodo trasversale, rinvenibile in diversi dei contributi presenti – in particolare Giordano, Bruni, Gianniti, Castellani, Capperucci, Magliulo e Mura –, riguarda secondo quanto anticipato la convergenza tra decisioni politiche e competenze tecniche, e più in generale la dimensione elitista del pensiero di Einaudi, diffidente verso la democrazia di massa e incline a concepire le istituzioni quali ambiti privilegiati per la selezione della «aristocrazia dello spirito formata dai "migliori"» (p. 17). Queste posizioni, prodotto *lato sensu* di un liberalismo esigente oltre che del contesto storico e di una visione del potere come «prerogativa da limitare» (p. 17), rappresentarono per lo statista piemontese un contraltare razionale alle derive totalitarie e autoritarie del Novecento – il secolo di compimento del lungo processo di «nazionalizzazione delle masse»[5] –, un viatico finalizzato, può sembrare un paradosso, a condizionare la libertà tramite vincoli istituzionali e conoscenze tecniche di alto livello. Bruni rileva con precisione quanto, in questo senso, risulti centrale in Einaudi l'idea di una selezione della classe politica costruita dal basso e sottoposta ai *checks and balances* di tocquevilliana memoria, ovvero la lente di un'opinione pubblica «educata» dall'attività plurale della stampa quotidiana e l'introduzione di «una legge elettorale ben funzionante» (p. 20), nel caso einaudiano il *first-past-the-post* inglese, atto a limitare l'influenza dei partiti e a massimizzare il peso del cittadino-elettore. Su questa scia, all'interno della nostra analisi nodale emergono in modo significativo – dai contributi di Gianniti, Castellani, Capperucci, Magliulo e Mura – altri esempi importanti: il rammarico per aver scelto di abbandonare i metodi della cooptazione o del sorteggio per meritevoli *ex lege* nella formazione delle assemblee pubbliche (p. 134); la centralità del dialogo, quindi della cooperazione e del compromesso tra impostazioni diverse, «ai fini del policy-making» (p. 161) e della corretta interpretazione di una complessa convivenza, quella del passato con il presente (pp. 182-183); e, non ultimo, il non rifiutare, nella prassi presidenziale, la sana competizione tra i poteri – presidente della Repubblica e del Consiglio – a scopi migliorativi, favorire dunque la cesellatura di una superficie ancora levigata – ossia l'ordinamento costituzionale nel periodo 1948-1955 – accettando la possibilità di una sconfitta per il capo dello Stato stesso (pp. 232 ss.). La postura einaudiana è interessante, tra l'altro, poiché si inserisce nel solco di idee già presenti nel protoliberalismo italiano di inizio Ottocento, ornato da acerbi sentori romantici. Uno dei migliori esempi è, a nostro avviso, quello di Gian Domenico Romagnosi, convinto assertore, sulle ali del rinnovamento napoleonico dell'Europa, della necessità di improntare la preparazione di quanti sono chiamati al governo multilivello delle istituzioni ai più alti canoni tecnico-culturali e alle logiche del confronto al rialzo, con l'intento di prevenire derive irrazionali e di promuovere il progressivo incivilimento umano[6].

La terza congiuntura nodale, inerente alle prospettive europee e internazionali e presente in particolare nell'originale saggio di Quagliariello, colloca l'azione e il pensiero di

5 Il riferimento è a G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Il Mulino, Bologna 2009.

6 Sul punto, per un approfondimento, ci sia permesso richiamare M.A. Napolitano, *Romagnosi formatore di una élite a vocazione europea. Una parabola interpretativa*, in «Ricerche di storia politica», 2025, n. 1, pp. 67-80.

Einaudi in un'ampia rete intellettuale e politica che valica i confini italiani sia in termini di contatti, sia di influenza. Riteniamo opportuno partire da un dato fattuale, sottolineato anche da Quagliariello: quando Einaudi divenne presidente della Repubblica italiana, nel 1948, andava predicando la necessità dell'Europa unita già da cinquant'anni, almeno dal 1897, quando era poco più che ventenne. Per questo motivo, nell'ora delle scelte decisive del secondo dopoguerra, si trattava per il presidente di tradurre nel nuovo corso politico, nazionale e internazionale, una visione ormai ben definita, con la quale gli stessi Spinelli e Rossi contrassero un «debito» (p. 75). L'itinerario intellettuale di Einaudi, sin dai tempi della Grande Guerra, si sarebbe mosso con gradualità sulle coordinate disegnate dalla forza delle soluzioni empiriche, meno dal calore degli ideali. Il federalismo einaudiano non è infatti da leggere come una «ideologia di sostituzione», ma al modo di «revisione delle originarie convinzioni nazionaliste» nell'orizzonte di «salvaguardare l'interesse nazionale in un mondo che è sempre più interconnesso» (p. 85). L'interpretazione di Quagliariello trova un suo fondamento – e parimenti una sua sintesi pragmatica – soprattutto nell'analisi del rapporto con i governi e la persona di De Gasperi, segnato prima dall'appoggio fornito nel duro momento della ratifica del Trattato di pace del 1947 e, poi, dal sostegno nei confronti dell'adesione atlantica nel 1949 e dei progetti di difesa continentale e di unione economica. Il "vincolo esterno" dunque, il "frutto avvelenato" oggetto di un recente lavoro di Daniele Pasquinucci[7], un mezzo giudicato «utile, anzi indispensabile, a limitare la sovranità degli stati, ad affermare la rinuncia alla sovranità assoluta in ambito monetario e a far accettare alle nazioni la realtà della loro interdipendenza» (p. 90).

In conclusione, nel panorama scientifico delle celebrazioni per il centocinquantesimo di Einaudi, il volume curato da Bruni non si presenta quale sterile rassegna degli studi esistenti, ma offre al lettore un quadro interpretativo aggiornato, rigoroso, ambizioso e coerente. Pur avendo fissato delle costanti, il principale pregio dell'opera è rappresentato invero non dall'aver consegnato un'immagine statica e "definitiva" del presidente liberale, bensì dall'aver dimostrato con raffinata eleganza critica quanto la sua vitalità storiografica resti aperta a ulteriori analisi e bisognosa di nuove stagioni di problematizzazione. Uno sguardo sul passato, indi, e un monito – tematico e metodologico – per il futuro delle ricerche sul liberalismo.

Matteo Antonio Napolitano

[7] Cfr. D. Pasquinucci, *Il frutto avvelenato. Il vincolo europeo e la critica all'Europa*, Le Monnier-Mondadori Education, Milano 2022.

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 161-165
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Andrea Quattromini. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

"Storie in corso", XX edizione, Seminario nazionale dottorande/i Sissco (Società per lo studio della storia contemporanea), Bergamo, 28-30 maggio 2026

Il seminario nazionale dottorandi promosso dalla Sissco, giunto quest'anno alla sua ventesima edizione, rappresenta ormai uno degli appuntamenti più consolidati della Società e uno dei momenti più significativi nell'ambito della formazione storica. L'iniziativa, nata come occasione di confronto intergenerazionale fra studiosi in formazione e docenti esperti, conferma la sua vitalità, continuando a offrire uno spazio di discussione collettiva sulle "storie in corso" e favorendo l'instaurarsi di un dialogo fra generazioni diverse. Dal punto di vista organizzativo, a ciascun intervento sono seguite le osservazioni del rispettivo discussant e del pubblico, consentendo ai dottorandi di confrontarsi con suggerimenti e rilievi critici utili allo sviluppo delle rispettive ricerche. A corollario dell'iniziativa è prevista la pubblicazione dei paper predisposti dai dottorandi sul sito web dell'organizzazione.

Anche l'edizione ospitata dall'Università degli studi di Bergamo ha restituito un quadro particolarmente ricco delle linee di ricerca che attraversano la storiografia italiana, confermando la nuova vitalità della storia politica – rivolta soprattutto al secondo dopoguerra e frequentemente letta in chiave transazionale –; della storia culturale e sociale, con aperture nei confronti dell'Europa orientale; e della storia economica, anch'essa attenta a nodi storiografici ancora aperti, come quello delle privatizzazioni. Non è mancata la storia dello sport, in forte crescita e trainata da diversi studi recenti. I lavori del convegno si sono quindi aperti giovedì 28 maggio con i saluti introduttivi del presidente Marco De Nicolò, che ha sottolineato l'importanza dell'iniziativa e le possibilità di confronto e contatto che ne scaturiscono; di Michela Gardini, coordinatrice del corso di dottorato in Studi Umanistici Transculturali dell'Università degli studi di Bergamo; di Jacopo Perazzoli, coordinatore del comitato organizzatore e del comitato scientifico, che ha vagliato le richieste di partecipazione e ha assegnato i discussant; e di Simona Mori che ha portato il saluto del dipartimento di Lettera, Filosofia e Comunicazione.

Le relazioni della prima giornata hanno spaziato fra diversi campi, con quella di apertura tenuta da Anna Claudia Lucarella (*Processi politici e conflitto civile nel Mezzogiorno Risorgimentale 1820-1857*, Università degli Studi di Salerno), rivolta all'analisi e all'uso politico dei procedimenti penali nel Mezzogiorno continentale fra i moti del 1821 e gli anni immediatamente preunitari, discussa con Riccardo Piccioni; quella di Gemma Pizzoni (*La politica estera italiana e l'Argentina nel secondo dopoguerra 1943-1949*, Università degli studi di Bergamo), dedicata ai rapporti fra Italia e Argentina fra la fine della stagione fascista e l'avvento della Repubblica, commentata da Benedetta Calandra; e i due interventi di Riccardo De Cristofano (*Stalinismo e cultura popolare. Il caso della musica jazz nelle repubbliche sovietiche baltiche*, Università Roma Tre) e Matteo Palombi *(Oltre la protesta: musica, movimenti e pacifismo durante la guerra del Vietnam 1961-1973. Biografie, repressione e circolazioni culturali globali*, Sapienza Università di Roma), focalizzati sulla storia culturale e in particolare sulla musica, intesa come sacca di resistenza al regime sovietico e veicolo dell'espressione antimilitarista negli anni del conflitto in Vietnam. Questi ultimi interventi non solo contribuiscono a far luce sulle politiche culturali del regime sovietico l'uno e su quelle statunitensi l'altro, ma analizzano il ruolo che la musica ha rivestito quale luogo di elaborazione del dissenso e di mobilitazione collettiva, evidenziandone la rilevanza storica. In questa prospettiva il jazz, al centro delle riflessioni di De Cristofano, emerge non soltanto come consumo culturale ma come luogo di confronto politico e di sfida al regime sovietico. La sua diffusione si legò infatti strettamente all'attualità politica, in particolare alla guerra fredda, essendo un genere di derivazione americana e per questo guardato con crescente sospetto durante l'instaurarsi dello stalinismo. Se nel caso analizzato da De Cristofano la musica emergeva quale terreno di contesa fra generi e modelli culturali contrapposti, nella relazione di Matteo Palombi essa entra in gioco come veicolo di mobilitazione e contestazione nei confronti dell'intervento statunitense in Vietnam: paradossalmente, fu proprio la volontà censoria da parte del potere politico nel biennio 1967-1968 a favorire la circolazione di pratiche controculturali in circuiti alternativi a quelli ufficiali e in scala transnazionale. La discussione si è poi arricchita delle riflessioni di Marco Caratozzolo e Stefano Rosso, esperto di slavistica l'uno e di letteratura angloamericana l'altro, che hanno confermato la validità di un approccio interdisciplinare e le grandi possibilità di confronto che ne possono scaturire. In una prospettiva differente, ma attenta agli influssi della storia culturale su quella politica, si è mosso l'intervento di Cecilia Ru (*Anticolonialismo, migrazioni e dissenso politico. La questione coloniale nella cultura portoghese antiregime tra Portogallo e Francia 1968-1974*, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), che in dialogo con Alessandro Pes ha proposto una riflessione sulla presenza di tematiche anticoloniali nella più ampia produzione artistica – non solo musica, ma anche teatro e film – prodotta dalla diaspora portoghese in Francia, indagando le misure di repressione introdotte dal regime al di fuori dei confini del Paese.

Nella seconda giornata del seminario, centrale è stata la storia politica, spesso arricchita da uno sguardo attento agli influssi del contesto internazionale. In questa direzione è andato l'intervento di Matteo Minen (*Socialismo e democrazia. Storia dei rapporti tra la Sinistra inglese e il Pci 1968-1989*, Università degli Studi di Milano), che in dialogo con Michele

Di Donato, esperto della storia delle sinistre europee, ha ragionato sui rapporti negli anni Settanta fra il Partito comunista italiano e la sinistra inglese, sia marxista che laburista. La ricerca ha mostrato l'utilità di una prospettiva comparata nello studio delle culture politiche europee, analizzando due casi per certi versi così diversi – se in Italia il Pci fu sempre il partito più forte della sinistra, nel Regno Unito esso rivestì un ruolo subalterno rispetto a quello laburista –, valorizzando i punti di contatto ideali e la diversa ricezione delle idee di Enrico Berlinguer. Per quel che riguarda la periodizzazione della ricerca, essa conferma la centralità che hanno assunto gli anni Settanta nel dibattito storiografico italiano, al cui più ampio panorama questa ricerca si ricollega. In una prospettiva diversa si sono collocati i due contributi di Silvia Pin (*Beyond Shanghai: Holocaust refugees in North China and Manchuria 1933-1950*, Università degli Studi di Pavia) e di Chiara Tonoletti (*«World Bolshevism» in the making. A study in political culture in early communist networks between Vienna, Berlin and Moscow 1914-1923*, Scuola Normale Superiore), dedicati rispettivamente alla migrazione e alla permanenza di profughi ebrei nella Cina settentrionale fra il 1933 e il 1950 e al ruolo che svolsero i quadri intermedi della III internazionale nella Vienna del primo dopoguerra. In entrambi i casi, l'intento delle ricerche non è stato quello di soffermarsi sulle vicende individuali, quanto fornire un ritratto collettivo di quei gruppi che si ritrovarono all'interno di società profondamente diverse per via della persecuzione per motivi razziali e politici. Analogamente agli altri paper, anche questi si situano in filoni di studio consolidati e particolarmente vivaci, come nel caso delle recenti indagini sulla dispersione globale della popolazione ebraica negli anni del nazismo e quelle volte a indagare il comunismo nella sua dimensione transnazionale. Anche in questo caso, la riflessione si è arricchita degli spunti offerti da Paolo Capuzzo, esperto dell'internazionale comunista e della circolazione e dei rapporti fra i vari gruppi.

La terza sessione del seminario, introdotta da Giovanni Scirocco, si è articolata su due versanti principali: da un lato la storia politica; dall'altro la storia economica, con le ricerche di Saverio Colacicco (*Le banche italiane di fronte ai provvedimenti antiebraici 1938-1950. I casi della Banca Commerciale Italiana, del Credito Italiano e del Banco di Roma*, Università degli Studi di Milano) e Simone Trotta (*Privatizzazioni e trasformazioni dello Stato: l'Italia nel quadro europeo 1985-1995*, Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"). Per la storia politica, gli studi di Domenico Capone (*Una vicina lontananza: analogie, differenze, corrispondenze tra il Psi e il Ps nel trapasso del secolo breve 1988-1994*, Università degli Studi di Pavia) e di Sara De Ponte (*Francia e Italia sul finire della Guerra fredda 1988-1992*, Università degli Studi di Genova) si sono focalizzati sui rapporti fra la Francia e l'Italia – con un focus specifico nel caso di Capone sui rapporti fra i due partiti socialisti – fra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta. Un lasso di tempo che per quanto breve vide l'accelerarsi di mutamenti già in atto: il tramonto dell'Unione sovietica e il connesso dibattito sulla "fine della storia" – secondo la definizione di Francis Fukuyama – ebbero conseguenze forse ancor maggiori nel continente europeo, dove si ripropose la questione tedesca e si affacciò il nodo dell'indipendenza dei paesi dell'Europa orientale. A questi cambiamenti, come illustrato da De Ponte si cercò di rispondere con il rilancio del processo di integrazione europea, culminato con la firma del trattato di Maastricht. Più attenta alle dinamiche in-

terne a due singoli partiti è stata la ricostruzione di Capone, che ha ragionato sulle analogie e sulle differenze dell'approccio che le due forze politiche, entrambe coinvolte in scandali riguardanti il finanziamento e caratterizzate sempre più dalla leadership dei due segretari, ebbero nei confronti di quei grandi mutamenti che portarono, perlomeno in Italia, al declino della "Repubblica dei partiti". Anche in questo caso, si registra una consonanza fra gli indirizzi più innovativi della storiografia, che in anni recenti ha iniziato a riflettere su quel tornante storico, e le ricerche dottorali, che si sono potute giovare del confronto con Riccardo Brizzi, esperto di Francia contemporanea e autore di diversi studi sulla fine della "prima repubblica" in Italia. Le due relazioni incentrate sulla storia economica si ricollegano anch'esse a filoni di studio che negli ultimi anni sono stati oggetto di particolare attenzione dalla storiografia, come nel caso delle privatizzazioni, al centro di un progetto Prin coordinato dall'Università di Bari e di recente concluso, e della legislazione antiebraica implementata dal regime fascista, non ancora pienamente indagata per quel che riguarda il versante economico. Entrambe le ricerche si sono servite in questo senso della storia economica per indagare sul versante politico gli effetti delle mutazioni legislative adottate, riuscendo in questo modo a trarne un bilancio e ricostruendo la volontà politica che vi sottostava. Incentrata sulla storia del crimine – in particolare sull'uxoricidio – è stata la ricostruzione di Alberto Rizzelli (*Le tragedie dell'onore e dell'amore. L'uxoricidio nell'Italia della belle époque*, Università degli Studi di Padova – Università Ca' Foscari Venezia) il quale, in dialogo con Barbara Bracco, ha ragionato sulla dimensione culturale del fenomeno nell'Italia della *belle époque* partendo da alcuni casi studio che, per la loro esemplarità e per il dibattito che suscitarono nel Paese, possono essere presi a modello di riferimento. Questi ultimi, infatti, a differenza di quelli meno noti, sono entrati a far parte dell'immaginario collettivo grazie alla trasformazione operata dai cantastorie in momenti di intrattenimento – di cui resta traccia in alcuni opuscoli editi da Salani – e che sotto alcuni aspetti rappresentano uno dei primi esempi di mediatizzazione del dolore.

Il convegno si è chiuso con la giornata del 30 maggio, aperta dalla relazione di Norma Felli (*Politiche per la salute ed etica della cura. La storia di Cittadinanzattiva*, Sapienza Università di Roma) e dedicata alla storia del welfare e al contributo che gli derivò per la sua implementazione dalla società civile – con un focus sull'associazione Cittadinanzattiva – e per la definizione dei suoi obiettivi. Sotto questo punto di vista, la ricerca ha sottolineato la dialettica che si è creata fra Stato, enti locali e gruppi di cittadini, cercando di restituire la coralità di questo progetto e gli scontri che vi furono fra centro e periferia dopo l'istituzione del Servizio sanitario nazionale nel 1978, oggetto di numerosi studi negli ultimi anni. Anche in questo caso, seppur partendo da un caso specifico, la ricerca ha permesso di trarre considerazioni più generali non solo sulla realizzazione del progetto di welfare state, ma anche sul rapporto dialettico che si creò fra realtà associative preesistenti, ancorate al territorio, e governo centrale. È seguito l'intervento di Anna Moro (*Gun Control and Gun Cultures in the United Kingdom c. 1870-1945. A Social, Political and Cultural Study of the Lawful Possession and Use of Small Firearms*, Università degli Studi di Padova - Università Ca' Foscari), incentrato sull'evoluzione del quadro normativo relativo al possesso delle armi da fuoco nel Regno Unito fra la fine dell'Ottocento e il secondo conflitto mondiale, periodo

segnato da profondi sconvolgimenti politici e caratterizzato dall'uso promiscuo delle armi. Analogamente a quanto avvenne in Italia, ai tentativi di regolazione del possesso delle armi all'inizio del Novecento si affiancò un primo discorso parallelo sul concetto di sicurezza che conobbe una decisiva accelerazione nel primo dopoguerra. Fu in questo frangente che venne introdotto un modello normativo più strutturato e volto ad assicurare allo stato il monopolio della forza. Numerose sollecitazioni sono infine venute dal discussant Marco Maria Aterrano, esperto del controllo delle armi e delle campagne di disarmo in Italia. La parola è poi passata a Edoardo Molinelli (*La diplomazia olimpica negli anni dei fascismi: l'Olimpiada Popular di Barcellona tra contestazione e nuova idea di sport*, Università per Stranieri di Perugia), che ha potuto confrontarsi con Nicola Sbetti sulla storia dell'*Olimpiada popular* di Barcellona, manifestazione organizzata nel 1936 in opposizione alle Olimpiadi di Berlino, sfoggio del regime nazista. Proprio per la sua particolare genesi, l'appuntamento olimpico si legò strettamente alle contingenze politiche e agli equilibri che si stavano delineando in Europa: un caso emblematico di *sport diplomacy* e del tentativo di organizzare anche nel campo sportivo l'unità antifascista. Ha chiuso il seminario Nicoletta Arena (*Fascismi senza frontiere. La riorganizzazione politico-culturale dell'estrema destra nell'area italo-germanica 1945-1960*, Università degli studi di Firenze), che sulla scia di numerosi e importanti contributi sulla ricostruzione del fascismo nella sua dimensione transnazionale ha riflettuto sulla riorganizzazione di queste forze politiche nei tre paesi sconfitti dell'asse. I casi studio sono accomunati dalla condivisione di apparati repressivi fino al crollo del 1945 e dalla successiva immediata riorganizzazione delle formazioni di estrema destra, seppure in una condizione di semiclandestinità. Anche in questo caso la discussione si è arricchita delle considerazioni e dei consigli provenienti da Andrea Martini, esperto di fascismi e di estrema destra nel secondo dopoguerra.

Come anticipato all'inizio, l'ultima edizione di Storie in Corso permette di trarre alcune considerazioni, seppur provvisorie, sugli orientamenti che caratterizzano la ricerca delle nuove generazioni di storici e storiche. Se da un lato la storia culturale e sociale continua a occupare una posizione centrale nel panorama e nel dibattito storiografico, dall'altro emerge un rinnovato interesse per la storia politica che, anche attraverso l'adozione di prospettive comparate o attraverso il ricorso a metodologie diverse – come quelle della storia economica –, sembra superare quella perdita di centralità che aveva accompagnato la crisi delle grandi culture politiche e dei partiti tradizionali. In quest'ottica, è interessante che la gran parte delle ricerche presentate si caratterizzi per l'adozione di una prospettiva volta a valorizzare la circolazione delle idee e delle persone al di fuori dei contesti dei singoli paesi, divenendo quest'ultima la principale chiave interpretativa delle ricerche oggi in corso. Particolarmente significativa appare anche la centralità degli studi sugli anni Settanta e sul tornante 1989-1992, ormai sufficientemente distanti per favorire nuovi interrogativi e prospettive.

Andrea Quattromini

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, pp. 167-169
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Author/Authors. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

Summaries

Francesco Casales, Michele Cento, *Apocalyptics, Historicists, and Sympathizers: Cancel Culture in the Italian Historiographical Debate (2020-2025)*

This article examines the Italian historiographical debate on cancel culture between 2020 and 2025, approaching it less as an analytical category than as a transnational narrative device. After reconstructing the reception of the term within the Italian mediascape, the essay identifies three main positions: solidaristic, historicist/anti-identitarian, and apocalyptic. Particular attention is devoted to the historicist critique, which frames cancel culture as an expression of presentism, anachronism, and the crisis of history's epistemic authority. The article argues that this discourse contributes to "inventing" cancel culture as a threat to history, while often obscuring the decolonial demands concerning collective memory and cultural heritage.

Parole chiave: *cancel culture*, storiografia italiana, presentismo, anacronismo, memoria coloniale

Keywords: cancel culture, Italian historiography, presentism, anachronism, colonial memory

Sofia Bacchini, *Memories under Siege: Public Uses of Antisemitism in the Crisis of the Present*

This article examines the contemporary public uses of Holocaust memory and antisemitism in Europe, focusing on their transformation into normative and disciplinary devices within the crisis of the present. Drawing on debates on presentism, cancel culture, collective memory, and the sacralization of the Shoah as a European civil religion, the article analyzes how antisemitism is increasingly mobilized not only as a category for identifying a real and persistent form of racial hatred, but also as a political instrument for regulating the boundaries of legitimate public discourse. Particular attention is devoted to the conflation of antisemitism, anti-Zionism, and criticism of Israeli state policies after 7 October 2023 and the war on Gaza. Through the cases of Germany, France, and Italy, the article explores different configurations of Holocaust memory: as Staatsräson and public culture of responsibility, as a republican and postcolonial field of conflict, and as an institutionalized "duty of memory". It also discusses Jewish diasporic, anti-Zionist, postcolonial, and multidirectional approaches to memory as possible alternatives to the exclusive and hierarchical uses of the Shoah. The article argues that when Holocaust memory becomes an obligation, a sanction, and a criterion of political legitimacy, it risks losing its critical and pedagogical function, turning instead into a mechanism for disciplining the present.

Parole chiave: Shoah, antisemitismo, antisionismo, memoria collettiva, presentismo, Gaza

Keywords: Holocaust memory, antisemitism, anti-Zionism, collective memory, presentism, Gaza

Alessandro Pes, *Race, racism, and cancel culture in the Italian political debate*

This article aims to investigate the relationships between cancel culture, history, racism, and anti-racism in institutional debate. It first questions the concept of cancel culture. Starting with several definitions of the phenomenon, it highlights how it is not an ideology but, at most, a practice that originally had no particular connection to history. It then identifies the mobilizations against the killing of George Floyd in spring 2020 as one of the points of emergence of an international anti-racist movement characterized by the connection between structural racism and colonial heritage. In its Italian incarnation, the movement is characterized by the development of this relationship. The article develops by analyzing the ways in which the category of cancel culture is used in Italian institutional debate. To proceed with the analysis, it examines the texts of parliamentary debates, which reveal that the term cancel culture is primarily used with a negative connotation, portrayed as a threat and synonymous with the erasure of history.

Parole chiave: *cancel culture*, storia, decolonizzazione, dibattito parlamentare, razzismo, antirazzismo

Keywords: cancel culture, history, decolonization, parliamentary debate, racism, anti-racism

Beatrice Falcucci, *Colonial Memory and Cancel Culture: Between Media Narratives and Heritage*

The article examines the narrative of *cancel culture* in the Italian context, investigating its perception as a threat to national memory and history, with a particular focus on debates concerning heritage linked to colonialism and its key figures. The study analyses discussions specifically related to monuments, museums, and temporary exhibitions connected to the colonial period, examining the practices and narratives that have emerged in the media and online.

Parole chiave: *cancel culture*, Patrimonio culturale, colonialismo, memoria storica, monumenti e musei, dibattito online

Keywords: cancel culture, cultural heritage, colonialism, historical memory, monuments and museums, online debate

Anna Nasser, *The Memory of Colonialism and the (Non)Memory of Decolonization in Contemporary France*

The essay questions the intersections between the memory of colonialism, cancel culture, and the (non)memory of decolonization in contemporary France. Through an analysis of the *lois mémorielles*, museum policies, and the anti-racist mobilizations of 2020, labelled as forms of cancel culture, the article shows how the colonial past still constitutes a terrain of political, cultural, and memorial conflict. The essay argues that, together with a fragmented memory of colonialism shaped by state-led memory policies promoted since 2020, there persists a "non-memory" of decolonization, frequently erased from French memorial narratives.

Parole chiave: decolonizzazione, colonialismo, *cancel culture*, Francia, politiche memoriali

Keywords: decolonization, colonialism, cancel culture, France, memory politics

Matteo M. Rossi, *From Subversion to Restoration: Cancellations and Rewritings in the U.S. Fight over Memory (2015-2025)*

Moving from the cases of Tuskegee's confederate statue and Richmond's Monument Avenue, the article examines the conflict over public memory that has crossed the United States in the last decade, arguing that the Black Lives Matter movement triggered an unprecedented subversion of the country's public representations of the past, rooted in a broader contestation of racial hierarchies. Challenging the discourse of cancel culture, which tends to obscure the social and political dynamics underlying the contestation of monuments, the article shows that the anti-racist movement did not demand the erasure of history but the end of the public celebration of a racist and slaveholding past. Finally, the article addresses the current difficulties and limits of this process of memory subversion, which finds itself caught between the retreat of the anti-racist movement and the attempt at memorial restoration carried out by the far right and the second Trump administration.

Parole chiave: *Black Lives Matter*, memoria pubblica, monumenti confederati, Stati Uniti, *cancel culture*

Keywords: Black Lives Matter, public memory, confederate monuments, United States, cancel culture

mattia Ringozzi, *A Restless Wayfarer: Luigi Campolonghi in the Antifascist Struggle*

This article aims to contribute to an understanding of the activities and thinking of Luigi Campolonghi (1876-1944) within the context of the exile movement. In the decades following the Second World War, Campolonghi – a leading figure in the Italian emigration to France – has been subject to an interpretation that is at times caricatural, one that severely limits his political profile. The article seeks to explore these aspects in greater depth, highlighting the close link between the anti-fascist struggle and the broader, long-standing humanitarian commitment to emigrant communities.

Parole chiave: Luigi Campolonghi, emigrazione italiana, antifascismo, Lidu

Keywords: Luigi Campolonghi, Italian emigration, anti-fascism, Lidu

Milena Marzovilla, *On the Margins of the Holy See's Ostpolitik: Monsignor Agostino Casaroli and the Principle of Religious Freedom*

Based on Vatican, Italian, and US archival sources, this contribution reconstructs—beginning with the early and difficult contacts between the Holy See and the Soviet Union in the 1950s—the path that led the Vatican to participate in the Helsinki negotiations, focusing in particular on the diplomatic action of Monsignor Agostino Casaroli. His "diplomacy of patience," rooted in the search for potential areas of dialogue even with ideologically distant interlocutors, helped consolidate the international role of the Holy See as an interlocutor with equal rights.

Within this framework, what emerges above all is the papal delegation's contribution to inserting the reference to freedom of thought, conscience, religion, and belief into the Seventh Principle of the Helsinki Final Act. This was the outcome of a discreet negotiation with the Soviet Union that solidified the Holy See's moral role on the international stage and served as a benchmark for subsequent phases of ecclesial dialogue with Eastern European regimes.

Parole chiave: Santa Sede, *Ostpolitik*, Agostino Casaroli, Csce, libertà religiosa

Keywords: Santa Sede, *Ostpolitik*, Agostino Casaroli, Csce, religious freedom

Storia e problemi contemporanei / *History and contemporary problems* 101 / 2026, p. 171
ISSN 1120-4206 / ISSN-E 1826-7203 / eum - Edizioni Università di Macerata
Copyright: © 2026 Author/Authors. This is an open access peer-reviewed article distributed under the terms of the International License CC-BY-SA 4.0

Autrici e autori

Francesco Casales, contrattista di ricerca, Dipartimento di Civiltà e forme del sapere, Università di Pisa, francesco.casales@unipi.it

Michele Cento, ricercatore Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Studi Umanistici e Internazionali, Università di Urbino " Carlo Bo", michele.cento@uniurb.it

Sofia Bacchini, dottoranda in Studi Internazionali, Università di Napoli l'Orientale, sofiabacchini@gmail.com

Alessandro Pes, docente di Storia contemporanea, Dipartimento di Scienze politiche e sociali, Università di Cagliari, alessandropes@unica.it

Beatrice Falcucci, Maria Skłodowska Curie Global Postdoctoral Fellow, Università di Firenze/ University of Houston, beatrice.falcucci@unifi.it

Anna Nasser, Deakin Fellow, St. Antony's College, Oxford University, anna.nasser@unina.it

Matteo M. Rossi, Fondazione 1563 per l'Arte e la Cultura, Università degli Studi di Torino, matteo.rossi@unito.it

Mattia Ringozzi, Scuola di Archivistica, Paleografia e Diplomatica, Archivio di Stato di Genova, mattiaringozzi@gmail.com

Milena Marzovilla, dottoranda in Studi europei, Dipartimento di Scienze politiche e internazionali, Università di Genova, milena.marzovilla@unisi.it

Storia e problemi contemporanei

1988, n. 1/2 *Le guerre/La pace* (a cura di Enzo Santarelli)
1989, n. 3 *Le Marche/Il fascismo* (Enzo Santarelli)
1989, n. 4 *Resistenza/Femminismo* (Enzo Santarelli)
1990, n. 5 *Il giovane Nenni* (Enzo Santarelli)
1990, n. 6 *Socialismo/Riformismo* (Enzo Santarelli)
1991, n. 7 *Miscellanea*
1991, n. 8 *Miscellanea*
1992, n. 9 *Le guerre del Novecento tra pubblico e privato*
1992, n. 10 *Guerra e politica*
1993, n. 11 *Gli anni della politica armata*
1993, n. 12 *La storia degli altri*
1994, n. 13 *Storie memorie censure*
1994, n. 14 *Ebrei e antisemiti*
1995, n. 15 *La guerra e la Resistenza nelle Marche* (Massimo Papini)
1995, n. 16 *Dare credito alle città* (Luca Garbini)
1996, n. 17 *Biografie* (Maria Grazia Camilletti)
1996, n. 18 *Partenze/Ritorni* (Fiorenza Tarozzi e Roberto Vecchi)
1997, n. 19 *Immagini e rappresentazioni nella storia*
1997, n. 20 *Donne reali, donne immaginate* (Luciano Casali, Dianella Gagliani, Mariuccia Salvati)
1998, n. 21 *Massoneria e politica*
1998, n. 22 *Identità nazionale*
1999, n. 23 *E la storia va… Cinema e storia*
1999, n. 24 *Donne tra nazismo, fascismo, guerra e Resistenza* (Patrizia Gabrielli)
2000, n. 25 *Comunismi* (Marcello Flores)
2000, n. 26 *Chiesa e modernità* (Daniele Menozzi)
2001, n. 27 *Giovani e ordine sociale* (Bruna Bianchi e Marco Fincardi)
2001, n. 28 *Censure e discriminazioni* (Dianella Gagliani)
2002, n. 29 *Comunicare storia* (Camillo Brezzi, Patrizia Gabrielli, Marco Palla)
2002, n. 30 *Rileggendo gli anni settanta* (Camillo Brezzi)
2002, n. 31 *Impegno civile* (Patrizia Gabrielli)
2003, n. 32 *Violenze e in/giustizie* (Dianella Gagliani)
2003, n. 33 *Stampa cattolica e regime fascista* (Daniele Menozzi)
2003, n. 34 *Emigrazione e consumi popolari* (Sergio Bugiardini e Amoreno Martellini)
2004, n. 35 *Il nemico interno* (Alfonso Botti)

2004, n. 36 *Operai tra realtà e immagini*

2004, n. 37 *Sulle Marche* (Paolo Giovannini e Roberto Giulianelli)

2005, n. 38 *Esuli pensieri* (Camillo Brezzi e Anna Iuso)

2005, n. 39 *Cantare la storia* (Stefano Pivato)

2005, n. 40 *Istruzione e formazione* (Laura Ceccacci e Barbara Montesi)

2006, n. 41 *2 giugno: la storia e la memoria* (Camillo Brezzi, Patrizia Gabrielli, Marco Palla)

2006, n. 42 *Chiese e guerre* (Daniele Menozzi)

2007, n. 43 *Discriminazione e coercizione* (Paolo Giovannini)

2007, n. 44 *La storia dei ragazzi* (Barbara Montesi)

2007, n. 45 *Ebrei e nazione* (Carlotta Ferrara Degli Uberti e Daniele Menozzi)

2007, n. 46 *Fascismo e realtà locali* (Marco Palla)

2008, n. 47 *Pacificazione e riconciliazione in Spagna* (Alfonso Botti)

2008, n. 48 *Partiti e archivi nelle Marche* (Massimo Papini)

2008, n. 49 *Donne e pedagogia politica nel primo '900* (Patrizia Gabrielli)

2009, n. 50 *L'antisemitismo italiano* (Tommaso Dell'Era e Daniele Menozzi)

2009, n. 51 *Fanfani e la politica estera* (Camillo Brezzi e Agostino Giovagnoli)

2009, n. 52 *Legami spezzati* (Patrizia Gabrielli e Barbara Montesi)

2010, n. 53 *Vescovi e società nel secondo dopoguerra* (Giovanni Vian)

2010, n. 54 *Il Portogallo e la transizione alla democrazia* (Guya Accornero e Alfonso Botti)

2010, n. 55 *Violenza politica, comunicazione, linguaggi* (Amoreno Martellini e Anna Tonelli)

2011, n. 56 *Pagine di guerra* (Paolo Giovannini)

2011, n. 57 *Intellettuali e anticomunismo* (Andrea Mariuzzo e Daniele Menozzi)

2011, n. 58 *Riviste marchigiane* (Lidia Pupilli, Massimo Raffaeli)

2012, n. 59 *La grande guerra: oppositori e vittime* (Paolo Giovannini)

2012, n. 6 *Chiese e politica in Europa* (Alfonso Botti, Paolo Gheda, Michele Marchi)

2012, n. 61 *Bob Dylan e gli anni '60* (Emanuele Mochi, Massimo Papini)

2013, n. 62 *La Chiesa di Pio XI e le minoranze religiose* (Elena Mazzini, Giovanni Vian)

2013, n. 63 *Lavorare il mare* (Roberto Giulianelli)

2013, n. 64 *Berlusconi in Europa* (Ilaria Biagioli, Alfonso Botti)

2014, n. 65 *Ricostruire le città. Piani regolatori nell'Italia del secondo Novecento* (Roberto Giulianelli, Ercole Sori)

2014, n. 66 *Il Sessantotto sullo schermo: memoria, generazione, identità* (Silvia Casilio, Andrea Hajek, Inge Lanslots)

2014, n. 67 *L'epurazione in Europa* (Mirco Dondi, Simona Salustri)

2015, n. 68 *Donne nelle minoranze* (Patrizia Gabrielli)

2015, n. 69 *Santarelli storico* (Massimo Papini)

2015, n. 70 *Manicomi* (Paolo Giovannini e Annacarla Valeriano)

2016, n. 71 *Corpi dissidenti* (Patrizia Gabrielli)

2016, n. 72 *Io sono turco!* (Emanuela Locci)

2016, n. 73 *Politica, energia e sviluppo nell'Italia del Novecento* (Ercole Sori)

2017, n. 74 *Le violenze di frontiera. Nazionalismo, regionalismo e identità nazionale* (Pasquale Iuso)

2017, n. 75 *Fascismo e affarismo* (Paolo Giovannini, Marco Palla)

2017, n. 76 *Serie TV e Public History* (Giancarlo Poidomani)

2018, n. 77 *Un paradigma per la storia della mobilità* (Stefano Maggi)

2018, n. 78 *Le relazioni euro-mediterranee, tra passato e nuove prospettive* (Silvio Labbate)

2018, n. 79 *La Chiesa argentina nel Novecento* (Giovanni Vian)

2019, n. 80 *Organizzazioni e agricoltura in Francia tra Otto e Novecento* (Luca Andreoni e Niccolò Mignemi)

2019, n. 81 *Socialdemocrazia anno zero* (Jacopo Perazzoli)

2019, n. 82 *In viaggio* (Patrizia Gabrielli)

2020, n. 83 *La repubblica solidale* (Patrizia Gabrielli)

2020, n. 84 *I profitti dell'emigrazione* (Amoreno Martellini)

2020, n. 85 *La fine della guerra fredda. Prospettive e punti di vista* (Umberto Gentiloni Silveri)

2021, n. 86 *Calcio e società in Italia: bilanci storiografici e nuove prospettive di ricerca* (Eleonora Belloni)

2021, n. 87 *La Repubblica democratica tedesca: fra spinte al rinnovamento e la zavorra dell'immobilismo, 1956-1972* (Monica Fioravanzo)

2021, n. 88 *Divismo e cultura visuale nella prima metà del Novecento* (Stephen Gundle e Barbara Montesi)

2022, n. 89 *Genere e connessioni transnazionali: agende, modelli, simboli* (Giulia Cioci e Patrizia Gabrielli)

2022, n. 90 *Aspetti e questioni di storia ambientale* (Augusto Ciuffetti)

2022, n. 91 *Donne e sport* (Eleonora Belloni e Patrizia Gabrielli)

2023, n. 92 *1922: Barricate d'Agosto. Nuove prospettive* (Piergiovanni Genovesi e Fabrizio Solieri)

2023, n. 93 *I sindacati e la dimensione sociale europea, 1957-1992* (Maria Paola Del Rossi e Fabrizio Loreto)

2023, n. 94 *Banca centrale e Stato unitario in Italia* (Giandomenico Piluso)

2024, n. 95 *Donne che lavorano come gli uomini. Inclusione o intrusione?* (Liliosa Azara)

2024, n. 96 *Imprese, competizione, regole. Le sfide dell'economia dalla Comunità all'Unione* (Marco Doria)

2024, n. 97 *Bambini, bambine e adolescenti dopo la Grande Guerra* (Piergiovanni Genovesi)

2025, n. 98 *Fare l'inchiesta: donne, famiglia, società nei sondaggi in Italia e nelle due Germanie dagli anni Sessanta ad oggi* (Monica Fioravanzo)

2025, n. 99 *Cinema, pubblico e modelli di genere in Italia (1936-1943)* (Stephen Gundle e Barbara Montesi)

2025, n. 100 *Violenze di genere. Il passato, il presente* (Patrizia Gabrielli e Serena Terziani)

2026, n. 101 *L'invenzione della* cancel culture. *Storia, memoria e conflitti culturali* (Francesco Casales e Michele Cento)