

Dispensa per non frequentanti
Professoressa Anna Iuso

Modulo per Corsi di Laurea Magistrali
“Il patrimonio scomodo”
a.a. 2023-2024

Anna Iuso

Cancellare, riscrivere. Cancel culture, riscrittura della storia e difficult heritage

(doi: 10.48272/104313)

Rivista di antropologia contemporanea (ISSN 2724-3168)

Fascicolo 2, luglio-dicembre 2021

Ente di afferenza:

Università degli studi di Pisa (Unipi)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

ANNA IUSO

Cancellare, riscrivere

Cancel culture, riscrittura della storia
e *difficult heritage*

Erase, Rewrite. Cancel Culture, Rewriting of History, and Difficult Heritage

Our contemporaneity is characterized by increasingly frequent cases of cancel culture, often linked with difficulties in managing contested past heritages. In other words, *cancel culture* is often linked to the presence of a *difficult heritage*. But how generalizable are these two notions? How far can they be declined according to different contexts? And to what extent do they participate in the more generalized movement of rethinking history that characterizes our contemporaneity? Starting from some ethnographic cases linked to the Fascist legacy of the city of Rome, this paper proposes new reflections and insights on the matter.

Keywords: Cancel Culture, Difficult Heritage, History, Fascism, Rome.

Traduzioni locali di un fenomeno globale

Cancel culture e *difficult heritage* sono due nozioni sempre più presenti nel dibattito pubblico, ma poco analizzate dalle scienze sociali, rispetto alle quali poche etnografie sono state proposte. Oltre a sembrarmi di grande interesse e attualità, mi chiedo se esse non possano essere contestualizzate, e se non sia possibile inscrivere in una riflessione di più ampia portata inerente la riscrittura della storia. È possibile, oggi, articolare in maniera fruttuosa queste tre modalità di posizionamento rispetto al proprio passato? In questo contributo proverò ad articolare queste tre dimensioni mostrando come la complessità e la densità della stratificazione storica del contesto italiano, e più specificatamente quello romano, siano un buon terreno per pensare le declinazioni locali del concetto di *cancel culture*, che nella necessità di una pacificazione delle memorie divise e

Anna Iuso, Dipartimento SARAS (Storia, Antropologia, Religioni, Arte e Spettacolo), Sapienza Università di Roma, P.le Aldo Moro 5 - 00185 Roma, email: anna.iuso@uniroma1.it, <https://orcid.org/0000-0002-5646-4934>

Rivista di antropologia contemporanea 2/2021, pp. 197-212

ISSN 2724-3168 © Società editrice il Mulino

della conseguente riscrittura della storia non può attuarsi, se non attraverso le modalità complesse e sfumate di uso e valorizzazione del *difficult heritage*.

Cancel culture è un'espressione relativamente recente che indica le proteste volte a rimuovere dalla memoria e dallo spazio pubblico persone, istituzioni e gruppi accusati di discriminazione verso alcune categorie, di solito minoranze. Sebbene queste proteste scaturiscano generalmente da dibattiti sul colonialismo e sulle sue eredità, la nozione di *cancel culture* si è ben presto estesa su forme di dissenso più variegata, e più genericamente attente alla difesa dei diritti di alcune comunità minoritarie. Com'è ormai noto, il dibattito globale sulla *cancel culture* è partito dal contesto mediatico statunitense, ma ben presto questo quadro interpretativo ha assunto una dimensione globale che ha oltrepassato il contesto nordamericano, dove si è per certi versi indigenizzato. Anche in altre parti del mondo infatti, e in particolare in Europa, una serie di rivendicazioni identitarie basate su una sfida a certe visioni del passato hanno guadagnato l'attenzione dei media, portando il concetto di *cancel culture* a intersecare questioni come la libertà di espressione, le politiche di comunicazione, il *politically correct*, i beni comuni, l'eredità culturale, lo spazio urbano, le tradizioni, le celebrazioni commemorative, la ricostruzione del passato.

Ciò è accaduto soprattutto attraverso la distruzione, lo spostamento o la risemantizzazione di statue e monumenti, e una maggiore attenzione, a volte parossistica, alle forme discriminatorie del linguaggio (Harvey 2020; Portelli 2020). Queste proteste sono state al centro di un acceso dibattito pubblico, a partire dal movimento *Rhodes Must Fall* in Sud Africa (Nyamnjoh 2016), le proteste britanniche a Bristol (Gapud 2020), le manifestazioni statunitensi legate al movimento *Black Lives Matter*, o quelle contro la statua di Indro Montanelli in Italia¹. Questi eventi affrontano diversi problemi centrali della coesistenza dei gruppi che non sono ancora stati adeguatamente problematizzati dalle scienze sociali. Anche gli studi etnografici sono pochi (Holmes e Loewhing 2016; Marschall 2017). Tuttavia, la dimensione mediatica del fenomeno della *cancel culture* ha precipitato la diffusione globale di questi processi. All'insegna di questa espressione, sempre più numerosi sono i tentativi di risignificare i simboli di passati dimenticati o glorificati, portando alla luce la presenza e il ruolo dei gruppi subordinati nelle narrazioni di passati nazionali (Handler 1988; Stoler 2011; Harvey 2020; Anderson 1983; Herzfeld 1996). Sarebbe quindi interessante superare le chiavi di lettura incentrate esclusivamente sul contesto socio-culturale nordamericano in cui è sorto il fenomeno della *cancel culture*, per osservare anche le espressioni locali di un fenomeno globale che consente la lettura del complesso rapporto

¹ Per i tempi e le forme con cui si sono espresse – imbrattamento con vernice rossa, scritte e richiesta di rimozione – le azioni contro la statua di Indro Montanelli sono fra le poche manifestazioni italiane a potersi ricollegare direttamente ed esplicitamente alle proteste di natura storica e ideologica tipiche della *cancel culture*.

che intercorre tra le forme di riproduzione del valore, la condivisione degli spazi e la retorica della memoria (Saul e Marsch 2018).

Nel contesto occidentale non è la prima volta che gruppi subordinati tentano di costruire l'identità della propria comunità attraverso la distruzione di simboli o la riscrittura del passato (Forest e Johnson, 2019), ma è evidente che oggi sono soprattutto i vinti, i gruppi minoritari, a chiedere rimozioni, cancellazioni e riscritture. In questa prospettiva, delle etnografie condotte con questa lente analitica consentirebbero di evidenziare gli aspetti più problematici di questi processi, che tendono a reificare ed essenzializzare, dando forma a una gerarchia globale di valori (Herzfeld 2004).

Ora la *cancel culture*, rimuovendo dagli spazi pubblici persone, istituzioni e gruppi ritenuti colpevoli di aver avallato atteggiamenti lesivi dei valori e dei diritti di alcuni gruppi minoritari, mette a rischio le forme di condivisione comunitaria – nella loro duplice dimensione simbolica e materiale (Low 2016) – evidenziando come la memoria stessa debba essere considerata uno spazio pubblico, nella misura in cui le memorie soggettive e collettive, ereditate e trasmesse, creano un campo d'azione spesso conflittuale (Gillis 1994). Mi sembra insomma che si possano leggere alcuni casi indagando empiricamente pratiche e retoriche legate alla *cancel culture*, osservandoli come tattiche che, attraverso una reinterpretazione e riscrittura della storia (Iuso 2018), permettono ai gruppi sociali di ripensare il significato del loro patrimonio culturale (Hall 2000; Harrison 2013; Iuso 2022; Smith 2006) e la conseguente costruzione della propria comunità. Credo sia importante proporre dei modelli interpretativi capaci di immergersi in contesti specifici e allo stesso tempo arricchire le chiavi di lettura globali, utilizzando gli apporti dell'antropologia del patrimonio, della memoria e degli usi del passato, espandendoli e rinnovandoli, mirando ad analizzare le continuità e le differenze fra la *cancel culture* e altre forme di rivendicazioni identitarie basate sulla contestazione e sulla riscrittura del passato.

Memoria e patrimonio come campo di battaglia

Se non può essere considerata una categoria analitica – è infatti piuttosto una categoria emica – la *cancel culture* potrebbe perlomeno fungere da cornice interpretativa attraverso la quale osservare lo svolgersi di conflitti e storie di contesti locali che, è importante sottolinearlo, non sono paesaggi neutri (Appadurai 1996, 2013; Hannerz 1993; Herzfeld 2004) ma spazi in cui le dinamiche in movimento su scala globale sono costantemente modificate con effetti non di rado sorprendenti. Per comprendere i modi in cui i contesti locali interagiscono con i discorsi globali, mi pare necessario considerare anche la diacronia, che spesso ci consente di osservare i modi in cui i conflitti temporaneamente risolti si riattivano con l'emergere di nuovi contrasti, e come la *cancel culture* venga usata come uno strumento nuovo per gestire conflitti precedenti. In altri termini, il quadro

interpretativo della *cancel culture* può consentire la lettura di contesti stratificati e codificati dove essa non è utilizzata per inaugurare nuove battaglie ma, al contrario, è un nuovo grimaldello – logico e ideologico – per la riattivazione di lotte intestine in contesti storicamente conflittuali.

È il caso, ad esempio, della memoria fascista in Italia la cui presenza, come è normale che sia, si articola intorno alle sue tracce fisiche, che puntellano il territorio nazionale creando una potenziale mappa narrativa della storia e dell'ideologia del regime mussoliniano. Molti studiosi, spesso stranieri, si interrogano sulle ragioni della persistenza dell'architettura e dell'arte del ventennio nello spazio pubblico italiano (Ben-Ghiat 2017). Gli studi storici mostrano come sia l'architettura sia l'arte fascista abbiano conosciuto solo una brevissima stagione di furia iconoclasta, cioè quella che si abbatté su alcuni dipinti, sculture e simboli del fascismo – in primis i fasci littori – nel momento che seguì la caduta di Mussolini nel 1943. Ciò che accadde in seguito invece, cioè l'occupazione tedesca e poi ancora la presenza degli alleati sul territorio nazionale, non consentirono né favorirono la cancellazione delle tracce del fascismo, anzi². Il periodo postbellico prolungò l'uso dell'architettura fascista pubblica, che nelle difficoltà economiche e pratiche del dopoguerra si offrì come un'ottima soluzione alla crisi: era solida, funzionale, disponibile. Da lì sembra nascere l'italica abitudine alla presenza delle tracce del fascismo; un'assuefazione, un radicamento nel paesaggio mentale di intere generazioni che nel tempo hanno investito questi luoghi di una molteplicità di pratiche, di sguardi, di esperienze, di significati che non cambiano, ma risignificano al presente le tracce dell'eredità fascista, facendoci arrivare, per certi versi, al cuore della questione dello status di questo patrimonio in Italia, che nel suo uso oscilla di fatto fra la contestazione e la rivendicazione.

È la prassi patrimoniale che Sharon McDonald (2009) ha definito il *difficult heritage*, cioè quel patrimonio che, iscritto nello spazio pubblico, pone difficoltà di gestione perché portatore di ideologie non condivisibili, ma proprio in quanto *patrimonio* non può essere distrutto e proprio perché *abitato* (Fabre e Iuso 2010) non può essere eluso. Molteplici sono i contesti che sollevano oggi la questione della permanenza, della pervasività e della quotidianità dell'uso dell'*heritage* architettonico del ventennio in Italia, e sui quali potremmo riflettere etnograficamente. Come viene vissuta, ad esempio, la città universitaria della Sapienza? Come vengono esperiti, a livello di consapevolezza intergenerazionale, il suo impianto razionalista e il suo portato ideologico fascista? Oggi le rivendicazioni patrimoniali riportano in primo piano il suo passato fascista, che sembra stridere col quotidiano degli studenti e dei docenti che la vivono: e proprio questo andirivieni fra riscoperte patrimoniali e distanziamenti ideologici fanno di questo

² Molto significativo è, per esempio, il fatto che gli Alleati abbiano stabilito il loro quartier generale in quel polo della monumentalità fascista che è il Foro Italico, senza mai mostrare la minima volontà di intaccare i segni e i simboli della memoria del ventennio.

caso un laboratorio sociale e intellettuale dell'articolazione fra *cancel culture* e *difficult heritage*.

La *cancel culture* si dipana, necessariamente, su diverse temporalità. È *cancel culture* l'abbattimento di alcuni simboli fascisti alla caduta di Mussolini? O l'abbattimento del muro di Berlino al crollo dei regimi comunisti? O delle statue di Ceaușescu alla morte del dittatore rumeno? È *cancel culture* la reazione di alcune frange della società civile nel momento in cui si rompe, si spezza un seppur contestato ordine sociale, un regime morale? O forse la *cancel culture* subentra nel momento in cui, nella valutazione e nel giudizio *ex post* di alcuni eventi storici, si impone un gesto censorio che intende riscrivere la storia eliminando i vincitori e ridistribuendo ruoli all'interno di un percorso storico, culturale e sociale in cui finalmente i vinti prendono la parola e occupano le piazze? Perché la distinzione fra vincitori e vinti è anche ciò che distingue, mi pare, la *damnatio memoriae* dalla *cancel culture*. Storicamente, sono i vincitori che impongono la *damnatio memoriae*, relegando personaggi ed eventi nell'oblio; la *cancel culture* invece, per definizione, è una richiesta di cancellazione di alcuni personaggi dalla storia, e dalla sua rappresentazione plastica, da parte di coloro che nel corso dei secoli o dei decenni sono stati i vinti, gli sconfitti, i danneggiati, gli esclusi.

Scegliere i campi di ricerca attorno ai quali si parla di *cancel culture* non significherebbe quindi studiare soltanto i casi di richiesta di totale rimozione di un personaggio da un panorama pubblico – vedi la rinominazione della Hume Tower nel campus universitario di Edimburgo (Dei 2021) – o i movimenti in campo postcoloniale – vedi le proteste legate al Columbus Day –, ma anche analizzare il rapporto tra cancellazione, rimozione o risignificazione delle tracce del passato all'interno di qualsiasi comunità che, mettendo in discussione tratti della propria storia, attua delle strategie simboliche e materiali per dar voce alle memorie dissonanti e mettere in scena le memorie divise, rispondendo a rinnovate esigenze sociali del presente. Sono questi scenari che consentono di comprendere i diversi modi simbolici e materiali di plasmare il passato attraverso l'osservazione di conflitti, negoziati e discussioni relativi al tema delle memorie condivise e contestate, facendo luce sui regimi morali, sulle retoriche politiche, sulle politiche di rappresentanza, sulle forme dell'organizzazione della memoria nello spazio pubblico, sull'auto-rappresentazione identitaria, del proprio passato e della propria memoria a cui soggetti e gruppi vogliono fare riferimento, ricostruendo relazioni e sistemi di appartenenza.

Rispetto alla nostra eredità fascista, poche sono di fatto le richieste di cancellazione, ma fanno molto rumore, suscitando polemiche estremamente eloquenti. Nel 2015 la Presidente della Camera dei Deputati, Laura Boldrini, su sollecitazione di alcuni membri dell'ANPI, propose la cancellazione del nome del duce dall'obelisco posto all'ingresso del Foro Italico di Roma, ma venne immediatamente bloccata dalle polemiche suscitate e dall'avviso contrario di periti architettonici e storici. Reazione comprensibile, se si tiene conto del fatto che nel 2015 era già

pienamente compiuto il mutamento dello statuto della memoria e dell'*heritage* fascista, che già dagli anni Ottanta del Novecento erano stati completamente rivalutati – sia per l'architettura sia per l'arte – tratteggiando la distinzione fra ciò che è ideologicamente brutto e ciò che è esteticamente brutto. La fine del Novecento fu infatti la fase storica in cui le linee epurate dell'architettura razionalista cominciarono a riverberare la loro luce sull'ideologia fascista e le pitture conobbero la fine della stagione censoria, proponendo di scindere il canone di un'estetica dalla simbologia del regime che l'ha voluta.

Nell'ultimo ventennio del Novecento si era infatti aperta una stagione in cui diventava sempre più necessario confrontarsi criticamente con l'eredità del regime mussoliniano e con i margini di consapevolezza con cui si perpetuava l'uso delle sue tracce; per le quali, alla luce del loro riscoperto e ormai lecito interesse architettonico e artistico, ci si interrogava sulla necessità e sulle modalità della loro conservazione. Dopo decenni in cui molte vestigia fasciste erano state, come sempre in questi casi, dimenticate o depotenziate, rese inerti attraverso una conservazione acritica e una trivializzazione del riuso che aveva preteso di spegnerne o perlomeno attenuarne il simbolismo – come ad esempio il caso del Palazzo della civiltà italiana utilizzato come quartier generale della Maison Fendi³ – si apriva la stagione in cui ci si poneva il problema della conservazione di questi beni, e con esso quello della loro tutela. Quest'ultima, è bene ricordarlo, implica la conoscenza, la conservazione e la valorizzazione dei beni tutelati, e traduce le aspettative e le ambizioni del presente rispetto al suo uso del passato (Troilo 2021). In questo caso, un passato considerato non chiuso e profondamente irrisolto, che per alcuni riecheggia e vibra e per altri è da cancellare, senza nessuna possibilità di redenzione (Ricoeur 2004).

Ma chi sono oggi i protagonisti di queste storie? Quante e quali sono le istanze che si celano dietro fenomeni di riuso ideologico, di richiesta di cancellazione o di rielaborazione? È in questo senso che i fenomeni riferibili alla *cancel culture* sembrano assumere una necessaria messa in discussione dei ricordi e del passato, nonché la promozione di strutture comunitarie più consapevoli, basate sulle risorse del patrimonio culturale nelle sue manifestazioni immateriali e materiali che sfociano in fenomeni di *difficult heritage*⁴. Proprio per questo, partendo dalla prospettiva dell'antropologia del patrimonio i conflitti emergenti nella gestione

³ Com'è noto, la Maison Fendi si è insediata al Palazzo della civiltà italiana – detto anche il Colosseo quadrato – rivendicando, con questa scelta, un'affermazione delle proprie radici romane e del dialogo fra tradizione e modernità. Per l'inaugurazione è stata allestita la mostra *Una nuova Roma. L'EUR e il Palazzo della Civiltà Italiana*, coordinata dalla Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali e curata da Vittorio Vidotto e Carlo Lococo.

⁴ A questo proposito, emerge l'importanza del rapporto che questi processi hanno con le organizzazioni nazionali e sovranazionali, con particolare riferimento a quelle istituzioni che si occupano di definire ufficialmente ciò che è un «patrimonio mondiale». Lavorare sulla *cancel culture* significa anche ripensare e discutere alcuni concetti chiave che questo campo condivide con importanti istituzioni internazionali come, ad esempio, l'UNESCO.

del *difficult heritage* potrebbero essere osservati per capire in che modo esso traduce letture rinnovate, nuove istanze di memorie soggettive e collettive che richiedono un ripensamento del proprio ruolo all'interno dello spazio pubblico (Arantes 2009; Ballacchino e Bindi 2017; Fabre 2000; Simonicca e Bonetti 2016).

La monumentalità come *difficult heritage*

Postulare che la *cancel culture* possa avere delle traduzioni locali significa accettare che essa possa esprimersi sia con improvviso e irruento rigetto di una traccia memoriale, sia con un andamento che procede per silenzi e riproposizioni, così come sembra manifestarsi, per l'appunto, la costante ma mai violenta richiesta di cancellazione delle tracce del nostro passato fascista. Un buon laboratorio, quindi, è la città di Roma, dove il valore architettonico di molti edifici pubblici e privati di epoca fascista costringe a interrogarsi sul ruolo del patrimonio culturale nella costruzione della memoria, della storia e dell'identità cittadina che, in parte, si riverbera su quella nazionale. Qui i simboli mostrano bene il proprio carattere costruito ed essenzialistico, lasciando tuttavia emergere le varie forme di re-interpretazione degli attori sociali nelle dimensioni locali (Herzfeld 1991, 2009; Palumbo 2003; Low e Altman 1992).

Presente in moltissime zone della capitale, l'architettura fascista trova il suo apice nel monumentalismo del Foro Italico, luogo oggi significativo per la rappresentazione dell'Italia contemporanea a livello nazionale e internazionale, grazie alle grandi manifestazioni sportive che ospita, e non a caso sempre più di frequente oggetto di richieste di cancellazione e revisione. Nella pratica quotidiana, oggi il Foro italico è luogo di passeggiata domenicale per le famiglie, di allenamento infrasettimanale per migliaia di giovani romani, ma anche di affermazione di appartenenza territoriale e ideologica in occasione dei derby cittadini fra i tifosi della Roma e quelli della Lazio. Una stratificazione dell'uso del monumento ideale per cogliere la pluralità di esperienze e interpretazioni che dal basso vivono, immaginano, praticano e contestano questo *monumento abitato*.

Il Foro Italico è una vera e propria cittadella dello sport: vi si accede da diversi lati, ma l'ingresso monumentale è quello sul lato del Tevere, dove il ponte Duca d'Aosta funge da prospettiva sul Piazzale dell'Impero, introdotto e dominato dal celeberrimo obelisco in marmo di Carrara, alto 17 metri e mezzo, che grazie all'altrettanto marmoreo basamento raggiunge l'imponente altezza di 40 metri. La planimetria del Foro è irregolare, poiché si snoda su una superficie che segue l'ansa del Tevere e alla quale la collina di Monte Mario fa da sfondo verde naturale. Distribuiti in modo da ottimizzare al meglio lo spazio, impianti sportivi di enorme rilievo – lo Stadio Olimpico, lo Stadio dei Marmi, lo Stadio Pietrangeli, lo Stadio del tennis, l'intero e imponente complesso natatorio del Foro Italico – e una serie di edifici ancora oggi quasi esclusivamente destinati alle attività sportive: il Palazzo H, o palazzo Del Debbio, che è una sede di rappresentanza

del CONI, l'Università degli Studi di Roma Foro Italico (dedicato allo studio delle Scienze motorie e sportive), l'Auditorium Rai (già Accademia di Musica della Gioventù Italiana del Littorio) e l'Aula bunker del Tribunale di Roma. Quest'ultimo edificio ha visto cambiare la sua destinazione d'uso nel 1981, data prima della quale era noto come Casa delle Armi, ossia l'Accademia di scherma. Quotidianamente il Foro Italico brulica di presenze, ma a prima vista è difficile capire qual è la consapevolezza della natura e della storia di questo patrimonio architettonico, e solo un'etnografia attenta potrebbe far capire se questi spazi e questi monumenti sono percepiti come fascisti e/o se sono stati invece patrimonializzati e risignificati dall'uso quotidiano. Al di là di alcuni usi ideologici di questo spazio urbano, che sembrano innescarsi (non a caso intorno all'obelisco) in occasione di alcuni derby cittadini, bisognerebbe interrogarsi sulle modalità con cui i diversi attori sociali praticano e immaginano un monumento abitato di epoca fascista, sulle collettività che si costruiscono sul senso di appartenenza a questo luogo, sui valori che promuove, e sull'elaborazione sociale del passato che sollecita. I diversi registri della memoria culturale e della sua trasmissione intergenerazionale si costruiscono e funzionano infatti attraverso la selezione e l'interpretazione degli elementi del mondo con cui gruppi sociali e istituzioni sentono e condensano un'armonia di valori e storicità. Una mia etnografia che è ancora allo stato embrionale suggerisce che c'è un grande divario generazionale. I più piccoli e i giovanissimi sembrano ignorare del tutto la storia di questo luogo, che è un densissimo condensato dell'epopea fascista.

Progettato dall'architetto Del Debbio nel 1927, inizialmente battezzato «Foro Mussolini», già nel 1932 vide le prime inaugurazioni: il Palazzo H – all'epoca sede dell'Accademia fascista maschile di educazione fisica –, Lo Stadio dei marmi e lo Stadio dei cipressi – poi ridenominato Stadio dei centomila, e infine Stadio Olimpico – e il famoso e oggi controverso obelisco, detto anche il Monolite. Tutto fu condotto all'insegna della celerità, dell'eccellenza e della maestosità, di cui il ciclopico Monolite, con le sue 380 tonnellate di marmo bianco di Carrara, era l'emblema supremo⁵. Ora, se è vero che ancora oggi passeggiare dentro il Foro Italico può dare la surreale impressione di camminare fra le linee epurate di una tela di ispirazione metafisica, i cui rimandi ideologici potrebbero essere quindi sfrangiati ed elusi, è altrettanto vero che passeggiare nel tratto che va dall'obelisco alla Fontana della Sfera – un'altra scultura monoblocco posta in linea col Monolite nel 1934 – non lascia spazio al dubbio. Quel tratto, infatti, per opera di Luigi Moretti divenne il Piazzale dell'Impero: una superficie di 7000 metri quadri, un viale costeggiato da parallelepipedi marmorei sui quali furono incisi i momenti cruciali dell'epopea fascista, e coperto di mosaici realizzati con gli stessi tasselli in uso nella Roma antica. I mosaici raffigurano atleti, figure mitologiche, simboli del regime, ma anche la pianta del «Foro Mussolini», frasi come «Molti

⁵ Per l'importanza attribuita dal regime fascista all'architettura, si veda Cederna 1980 e Ciucci 2002.

nemici molto onore», «Duce la nostra giovinezza a voi dedichiamo» e scritte che ossessivamente ripetono «Duce a noi» o semplicemente «Duce, Duce, Duce». Insomma un viale, che del resto fu poi usato per le parate, il cui sapore simbolico, celebrativo e commemorativo è ancora oggi evidente.

Negli studi storici, architettonici e urbanistici il passato fascista romano è stato oggetto di numerose iniziative scientifiche (Giardina e Vauchez 2000; Insolera 2011; Gentile 2010; Vidotto 2003, 2004, 2005) che si sono interrogate sui dilemmi gestionali che questi monumenti sollevano per gli amministratori e i funzionari, ponendo però scarsa attenzione alle ragioni e agli effetti sociali che hanno portato alla conservazione dei monumenti, delle architetture e delle topografie fasciste⁶. Per comprendere i nuovi significati assegnati a questi luoghi, esplorando il rapporto tra storia, memoria e pratiche urbane del quotidiano (De Certeau 2001; Lefebvre 1976; Low 2016) bisognerebbe osservare gli effetti della mancata de-fascistizzazione dello spazio pubblico romano, ponendo l'attenzione sull'esperienza quotidiana di quest'ultimo con un'analisi delle memorie degli spazi monumentali legati all'epoca fascista nel tessuto urbano, cercando di cogliere le cornici politiche e culturali che influenzano la fruizione pubblica del passato: cosa accade in alcuni quartieri romani, dove i palazzi sono ancora adornati dai fasci littori, gli istituti superiori sono di architettura fascista, e della propria storia rivendicano con orgoglio l'inaugurazione per mano di Benito Mussolini? Questi spazi sono percepiti come fascisti o sono stati risignificati dagli abitanti che li attraversano e li adoperano? Oppure, ancora, riverberano la loro storia sulla rappresentazione identitaria dei giovani che ospitano?⁷ Queste realtà consentono di interrogarsi su come i diversi attori sociali praticano e immaginano un monumento abitato di epoca fascista, sulle collettività che si costruiscono sul senso di appartenenza a questo luogo, sui valori e i temi che esso promuove, e sulla costruzione sociale del passato che sollecita, inserendosi nel dibattito sul ruolo dei dispositivi monumentali nei processi di *nation building* (Hobsbawm e Ranger 1983; Gellner 1983; Lowenthal 1985). L'esperienza di questi spazi più o meno monumentali offre contributi al dibattito attorno al rapporto tra storia, memoria e pratiche urbane del quotidiano che portano ed effetti che possiamo assimilare alla *cancel culture* ma che sono forse meglio comprensibili attraverso la nozione di *difficult heritage*.

A oggi, il Foro Italico di Roma sembra restare il cuore, fisico e simbolico, della questione; le richieste di cancellazione del nome di Mussolini dall'obelisco sono state al centro di numerose riflessioni tra gli addetti ai lavori che si sono preoc-

⁶ Oggi è attivissimo in questo senso l'Istituto storico Parri, che oltre a promuovere studi e seminari sul ventennio, sta portando avanti una mappatura dei luoghi del fascismo in Italia.

⁷ La domanda pare fondata, se consideriamo i controversi eventi che hanno accompagnato i festeggiamenti del 2014 per gli ottanta anni della fondazione del Liceo classico Giulio Cesare, quando gli studenti produssero manifesti con le scritte: «Corso Trieste cuore nero d'Europa» e «Da sempre enclave fascista! Tanti auguri al nostro liceo!».

cupati di riconsiderare le politiche della rappresentazione che questo complesso monumentale continuamente rischia di riattivare. E infatti, nella sua compattezza fisica e ideologica, il Foro Italico può essere visto con un duplice sguardo: come «campo di forze in competizione» (Bourdieu 1992) e come «luogo della memoria» (Nora 1984). In quanto campo di forze in competizione, considerando la varietà delle attribuzioni di senso, l'osservazione degli usi politici e sociali di un luogo pensato per la celebrazione del potere fascista consente di vedere questi spazi sociali come reti di relazioni e conflitti tra attori che si confrontano per conquistare il controllo dei sistemi per definire o delimitare i canoni di ciò che può dirsi «giusto», «corretto», «valido» e «naturalmente appropriato». Non può non colpire il fatto che le reazioni alla richiesta di cancellazione del nome del duce da parte di Laura Boldrini abbiano provocato una levata di scudi che ha cavalcato logiche apparentemente dissonanti, a prima vista culturalmente dodecafoniche: da più parti sulla stampa e in rete la sua richiesta è stata considerata antidemocratica e divisiva, contraria a qualsiasi tentativo di pacificazione delle memorie nazionali. Le critiche alla sua proposta si sono poi trascinate a lungo su diverse testate, e sono state riprese dopo la pubblicazione dell'articolo di Ruth Ben-Ghiat sul «New Yorker». Esso ha suscitato un considerevole dibattito sulla stampa nazionale nel quale, per opporsi a qualsiasi tentativo di cancellazione, sono state invocate ragioni che vanno dal valore urbanistico, architettonico, artistico e culturale degli edifici razionalisti, alla necessità di tutelare vent'anni di storia italiana, passando per la richiesta di dibattere e non abbattere la storia, la denuncia delle letture ideologiche – considerate obsolete e pericolose – l'accusa alla furia iconoclasta del politicamente corretto, nonché l'accusa di fascismo insita, a dire dei commentatori, nella volontà di cancellare le tracce di un periodo storico. Reazioni, insomma, che a prima vista scompaginano le coordinate ideologiche, e invocano, sostanzialmente, un poco problematizzato uso pacificato del passato.

Come convivono simili tracce monumentali con una realtà contemporanea sempre più contraddistinta dal confronto con le diversità socioculturali? Quale cornice spazio-temporale riproducono questi monumenti? Qual è l'intreccio fra il vissuto autobiografico e gli eventi epocali che segnano la storia del Foro Italico? Come restituire la pluralità di voci e cornici valoriali che costruiscono oggi il Foro Italico come spazio pubblico? In questo senso esso potrebbe essere letto anche come «luogo della memoria», ossia come luogo-dispositivo capace di suscitare memorie di gruppo, sentimenti di appartenenza e distinzione, autobiografie e ricordi personali (Piccioni 2012) intrecciati ai grandi eventi storici o alle fasi più dolorose della storia nazionale.

Cancellare, riscrivere: quando l'eredità scomoda è arte

Sebbene in Italia gli effetti della *cancel culture* abbiano suscitato dibattiti assai più circoscritti rispetto a paesi come gli Stati Uniti o il Regno Unito, è evidente come le questioni da essa sollevate invitino a un ripensamento dei sistemi di conservazione, fruizione, esposizione e rappresentazione delle tracce del regime fascista legati a una riflessione sull'attuale ripensamento dello spazio pubblico. Il quale, al di là dell'attenzione per l'uso socio-politico dell'odonomastica⁸, coinvolge anche luoghi che, pur non essendo piazze o obelischi, restano eminentemente pubblici e rappresentativi.

Penso, ad esempio, al caso del Sironi, il dipinto murale dell'Aula Magna della Sapienza, quindi un luogo che, seppur «nascosto» agli occhi dei passanti, è luogo pubblico e simbolico per eccellenza, spesso esposto allo sguardo collettivo dai media. Qui la proposta non è quella di cancellare, ma è anzi posteriore a un'istanza di «cancellazione» e si inserisce nell'attuale cornice di ripensamento critico di un'eredità che, apertamente riconosciuta come *difficult heritage*, si tenta di collocare nella cornice della *critical preservation*. Siamo quindi ancora a Roma, nella fattispecie nella città universitaria de La Sapienza che, come già accennato, è stata anch'essa voluta da Mussolini e sorge in una delle zone che erano state prese in considerazione per la costruzione del Foro Italico, prima che per quest'ultimo si scegliesse di bonificare la zona sottostante Monte Mario.

La *Studium Urbis* fu progettata nel 1932 dall'architetto Marcello Piacentini, che ne diresse i lavori dal 1933 al 1935. Un cantiere complesso e grandioso, realizzato nei tempi rapidi cari al regime. Piacentini chiese a Mario Sironi, uno dei maggiori pittori dell'epoca, di realizzare la pittura murale che avrebbe decorato l'imponente Aula Magna del rettorato. Sironi la ideò, realizzandone per due anni numerosi disegni preparatori, e la dipinse in soli tre mesi nel 1935, consegnandola a ridosso dell'inaugurazione. Ancora una volta questa avvenne alla presenza di

⁸ In questo senso, interessantissimo è il caso della gestione della memoria di Rodolfo Graziani, legato per motivi biografici ai comuni di Filettino (dove è nato) e Affile (dove è vissuto). In nome della valorizzazione culturale locale, entrambi i comuni stanno procedendo a una ricostruzione della memoria sociale cercando di patrimonializzare la figura del «Maresciallo d'Italia». A Filettino (che fra il 1938 e il 1945 era diventato il comune Filettino Graziani) gli viene titolato il parco pubblico; ad Affile invece è stato creato il «Museo al Soldato». In quest'ultimo caso l'operazione condotta è stata molto più lunga, stratificata e complessa. Per aggirare l'ostacolo dell'opposizione ideologica, tutta la procedura amministrativa destinata a ottenere autorizzazioni e fondi dalla Regione Lazio ha giocato su un'ambiguità terminologica: sono stati ottenuti fondi per costruire il Museo al Soldato, per poi spiegare che ad Affile il Soldato è, per tutti, Rodolfo Graziani. Malgrado le proteste (anche qui la vicenda è finita sulla stampa nazionale e ancor di più su quella internazionale) e i tentativi di far abbattere il piccolo museo, oggi esso è ancora aperto, e pienamente visibile e rintracciabile anche tramite Google Maps, che lo indica come «Mausoleo Rodolfo Graziani». Devo la conoscenza di molti dettagli di questa vicenda alle segnalazioni di Samuel Giuliani, che su questa vicenda ha realizzato la sua tesi di laurea triennale, e che qui ringrazio.

Benito Mussolini, che la considerò il manifesto della nuova città universitaria di Roma. Com'è noto, l'opera, intitolata *Le Arti e le Scienze*, si estende su una superficie di quasi 140 metri quadrati, distribuendo nello spazio verticale figure rappresentanti diverse discipline⁹, nonché una raffigurazione dell'Italia, due gruppi di studenti dei Gruppi Universitari Fascisti, e alcuni simboli del fascio.

Strettamente connessa agli eventi del regime cui l'autore era legato, dopo la caduta di Mussolini l'opera rischiò di essere eliminata, ma il rettore incaricò una commissione di esperti affinché stabilissero se l'opera dovesse essere distrutta o salvata. I lavori della commissione, nominata di fatto due volte, furono lunghi e travagliati¹⁰. Si optò per la conservazione, che però non evitò la censura: nel 1944 il murale era già stato ricoperto con carta da parati, che venne riapplicata nel 1947, poi a sua volta tolta per cedere il posto a una ridipintura del murale che il pittore Alessandro Marzano realizzò nel 1950. Marzano eliminò i simboli del fascismo, ma ritoccò anche la quasi totalità del murale, modificandone le figure e cambiando i colori, stravolgendo quindi lo stile dell'autore. Purtuttavia, come scrisse in quello stesso anno Piacentini a Sironi, il murale era salvo.

Dal 1950 in poi questo murale di Sironi, considerato in un certo senso «velato» dal ritocco censorio, ha adornato l'Aula Magna della Sapienza, accompagnandone ogni momento ufficiale, e raggiungendo il 1982, quando venne eseguito un primo restauro conservativo. Nel 1985, in occasione delle celebrazioni del cinquantesimo anniversario della costruzione della città universitaria, il Sironi godette di una rinnovata attenzione e rivalutazione, concretizzatasi nella mostra «1935. Gli artisti nell'Università e la questione della pittura murale»¹¹. Fu poi ancora grazie a un appuntamento celebrativo (stavolta l'ottantesimo anno dalla fondazione della nuova città universitaria) che nel 2015, nel clima di rinato interesse per la pittura di epoca fascista, in nome del rispetto di un'arte di cui, come già detto, si considerava ormai che si dovesse separare la forma dai contenuti ideologici che veicolava, partirono le operazioni di restauro. Lunghie e complesse, realizzate grazie alla collaborazione dell'Istituto Superiore per la Conservazione e il Restauro, durarono due anni, e nel 2017, in presenza del Presidente della Repubblica Mattarella, il Sironi venne finalmente «svelato» e restituito alla comunità nel suo aspetto originario, di cui porta dunque, di nuovo, anche i simboli fascisti (Billi e D'Agostino 2020). Nato sotto il regime mussoliniano per esaltarne l'ideologia, questo impressionante murale, posto in un luogo pubblico, anzi di rappresentanza di una grande istituzione statale, ha attraversato l'epoca della

⁹ Più esattamente, per le Arti Sironi sceglie di rappresentare la Scultura, l'Architettura, la Giurisprudenza, la Storia, la Filosofia e la Pittura. Per le Scienze sceglie invece la Geologia, la Botanica, l'Astronomia, la Mineralogia e la Geografia.

¹⁰ Un preciso resoconto dei lavori della commissione, delle complessità relazionale e ideologica che segnò tutto l'iter è stato realizzato da Eliana Billi nel volume dedicato alle vicende del restauro del murale sironiano (Billi e D'Agostino 2017).

¹¹ Mostra curata da Simonetta Lux ed Ester Cohen.

censura per tornare oggi, grazie a una tutela che ne ha determinato il restauro, a splendere nella sua forma originaria¹². Non c'è *cancel culture* qui, ma al contrario, dopo decenni di censura, si impone l'idea di riportare un'opera al suo aspetto originario, affiancando al restauro un'operazione di riflessione sulla sua natura di *difficult heritage*. È infatti in corso un progetto¹³ di creazione di una mostra permanente destinata a narrare la storia del murale di Sironi in tutte le sue tappe, dalla progettazione all'attuale versione restaurata, attraversando criticamente il periodo dell'oblio e della censura. L'obiettivo è quello di una conservazione della memoria dell'opera critica e consapevole, di una riscrittura della storia dell'opera che tenga conto delle condizioni ideologiche della sua nascita, dei contesti che ne hanno determinato l'oscuramento, dell'odierna liceità di un distacco critico rispetto all'ideologia veicolata e, non da ultimo, dello statuto dell'opera d'arte.

Bisognerebbe forse innescare operazioni simili anche in altri luoghi della memoria? In un articolo del 2015, Sharon McDonald suggerisce una possibilità di superamento delle difficoltà insite nel *difficult heritage*, che sembra escludere ogni possibilità di *cancel culture*, per procedere invece verso una messa in scena della memoria traumatica, allo scopo di attivare la conoscenza del passato e la comprensione del suo ruolo, scoprendo quella che lei considera essere sostanzialmente l'agency del passato. Non siamo forse lontani dall'idea di uso pubblico del passato (Gallerano 1995) che è alla radice di una riflessione sull'uso sociale della storia (Iuso 2013). Questa dimensione è tanto più complessa in paesi come l'Italia e in città come Roma, dove la stratificazione dell'arte e dell'architettura sollecitano un necessario confronto con la dimensione semiotica e semiofora degli spazi pubblici. Si tratterebbe di operazioni a mio avviso estremamente delicate, ma forse necessarie.

Il 18 febbraio 2020 ero nell'Aula Magna del Rettorato della Sapienza per assistere al conferimento del Dottorato *honoris causa* in Storia dell'Europa a Liliana Segre. Vederla entrare e sedersi davanti al murale, osservare la sua figura che si stagliava sullo sfondo del Sironi originario è stata un'esperienza straniante, che mi ha profondamente turbata. Mi pare che nessuno abbia pubblicamente evocato la cosa, e io stessa l'ho commentata solo in privato. E forse il silenzio che ha accompagnato il contrasto fra l'ideologia propugnata dal murale, con la forza della sua bellezza, e la testimonianza delle sue conseguenze, che vibrava nelle parole di Liliana Segre¹⁴, ci porta al cuore della natura irrisolta della questione

¹² Assistiamo ormai da anni alla rinascita dell'interesse pubblico per i pittori del ventennio. Proprio Sironi è protagonista di una mostra al Museo del Novecento a Milano, *Mario Sironi. Sintesi e grandiosità*, che espone cento opere dell'artista dal 23 luglio 2021 al 27 marzo 2022.

¹³ A cura di Eliana Billi, storica dell'arte della Sapienza, e di Laura D'Agostino, membro dell'Istituto centrale per il restauro.

¹⁴ Dall'intenso e ponderato discorso di Liliana Segre emergeva la consapevolezza della discrepanza fra il lavorio del tempo e l'attualità di alcune domande: «Dentro di me [...] è cambiata la coscienza che gli anni sono passati [...] e che i miei perché non avranno mai risposta». E ricordando Primo Levi, lo citava: «Capire, comprendere è impossibile, ma conoscere è necessario».

fascista in Italia, ci illustra i motivi di alcune richieste di cancellazione, ci dà la misura delle difficoltà insite nell'eredità del ventennio e della complessità di una riscrittura della storia che dovrebbe, certo, essere polifonica e critica, ma che mi pare abbia ancora una lunga strada davanti a sé per accedere a una generalizzata coscienza storica e a un uso ragionato dell'oblio.

Riferimenti bibliografici

- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Ballacchino, K. e Bindi, L. (2017) *Pratiche contestate*, «Etnoantropologia», 5 (2), pp. 99-133.
- Ben-Ghiat, R. (2017) *Why Are So Many Fascist Monuments Still Standing in Italy?*, «The New Yorker», <https://www.newyorker.com/culture/culture-desk/why-are-so-many-fascist-monuments-still-standing-in-italy#:~:text=The%20sheer%20number%20of%20relics,Fascist%20ideology%20on%20the%20landscape>.
- Billi, E. (2017) «Per procedere a degna sostituzione dell'affresco»: vicende alterne del murale romano tra negazione e recupero. Il «caso» Siviero, in E. Billi e L. D'Agostino, *Il Sironi svelato. Il restauro del murale della Sapienza*, Roma, Campisano Editore, 2017, pp. 121-140.
- Billi, E. e D'Agostino, L. (2017) *Il Sironi svelato. Il restauro del murale della Sapienza*, Roma, Campisano Editore.
- Bourdieu, P. (1992) *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- Cederna, A. (1980) *Mussolini urbanista*, Bari, Laterza.
- Ciucci, G. (2002) *Gli architetti e il fascismo*, Torino, Einaudi.
- De Certeau, M. (2001) *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Dei, F. (2021), *La cancel culture come sub cultura politica*, «Psiche», 2, pp. 493-509.
- Fabre, D. (a cura di) (2000) *Domestiquer l'histoire*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-Ministère de la Culture.
- Fabre, D. e Iuso, A. (a cura di) (2010) *Les monuments son habités*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-Ministère de la Culture.
- Gallerano, N. (a cura di) (1995) *L'uso pubblico della storia*, Milano, Franco Angeli.
- Gapud, A.J. (2020) *Displacing Empire*, «History and Anthropology», 31 (3), pp. 331-351.
- Gellner, E. (1983) *Nation and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Gentile, E. (2010) *Il fascismo di pietra*, Roma, Laterza.
- Giardina, A. e Vauchez, A. (2000) *Il mito di Roma da Carlo Magno a Mussolini*, Roma-Bari, Laterza.
- Gillis, J. (1994) *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Handler, R. (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Harvey, T.S. (2020) *Monuments to Hate*, «Anthropology News», blog, 2/7/2020, <https://www.anthropology-news.org/articles/monuments-to-hate/>.

- Herzfeld, M. (1991) *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Herzfeld, M. (1996) *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, London, Routledge.
- Herzfeld, M. (2009) *Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (2004) *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Hobsbawm, E. e Ranger, T. (a cura di) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Holmes, C.E. e Loehwing, M. (2016), *Icons of the Old Regime*, «Journal of Southern African Studies», 42 (6), pp. 1-17.
- Insolera, I. (2011) *Roma moderna*, Torino, Einaudi.
- Iuso, A. (2013) *Il vento e gli asfodeli. Federico II e l'uso sociale della storia a Torremaggiore*, «Lares. Quadrimestrale di studi demoeoantropologici», 79 (2-3), pp. 159-177.
- Iuso, A. (2018) *Il senso della storia. Saperi diffusi e patrimonializzazione del passato*, Roma, Cisu.
- Iuso, A. (2022) *Costruire il patrimonio culturale. Prospettive antropologiche*, Roma, Carocci.
- Lefebvre, H. (1976) *La produzione dello spazio*, Milano, PGreco.
- Low, S. (2016) *Spatializing Culture. The Ethnography of Space and Place*, London, Routledge.
- Low, S. e Altman, R. (a cura di) (1992) *Place Attachment*, New York, Springer.
- Lowenthal, L. (1985) *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Marschall S. (2017) *Targeting Statues*, «African Studies Review», 60 (3), pp. 203-219.
- Mcdonald, S. (2009) *Difficult heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, London-New York, Routledge.
- Mcdonald, S. (2015) *Is «Difficult Heritage» Still «Difficult»? Why Public Acknowledgment of Past Perpetration May No Longer Be So Unsettling to Collective Identities*, «Museum International», 67, pp. 6-22.
- Nora, P. (1984-1992) *Les lieux de mémoire*. Tome 1: *La République*; Tome 2: *La Nation*; Tome 3: *Les France*, Paris, Gallimard.
- Nyamnjoh, F.B. (2016) *#RhodesMustFall: Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa*, Bamenda, Mankon.
- Palumbo, B. (2003) *L'Unesco e il Campanile*, Roma, Meltemi.
- Piccioni, L. (2012) *Città e dintorni. Trasformazione e identità in età contemporanea: Roma a confronto*, Milano, FrancoAngeli.
- Portelli, A. (2020) *Il ginocchio sul collo. L'America, il razzismo tra presente, storia e immaginari*, Roma, Donzelli.
- Ricoeur, P. (2004) *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1998).
- Saul, G. e Marsh D. (2018) *In Whose Honor? On Monuments, Public Spaces, Historical Narratives, and Memory*, «Museum Anthropology», 41 (2), pp. 117-120.
- Simonica, A. e Bonetti, R. (a cura di) (2016) *Etnografia e processi di patrimonializzazione*, Roma, Cisu.
- Stoler, A.L. (2011) *Colonial Aphasia. Race and Disabled Histories in France*, «Public Culture», 23 (1), pp. 121-156.

- Troilo, S. (2021) *Pietre d'Oltremare. Scavare, conservare, immaginare l'impero (1899-1940)*, Bari-Roma, Laterza.
- Vidotto, V. (2003) *Palazzi e sacrari: il declino del culto littorio*, in L. Piccioni (a cura di), *Roma in guerra, 1940-1943*, «Roma moderna e contemporanea», 11 (3), pp. 583-600.
- Vidotto, V. (2004) *Il mito di Mussolini e le memorie nazionali. Le trasformazioni del Foro Italico 1937-1960*, in A. Bruschi (a cura di), *Roma. Architettura e città negli anni della Seconda Guerra Mondiale*, Roma, Gangemi, 2004, pp. 112-121.
- Vidotto, V. (2005) *I luoghi del fascismo a Roma*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, pp. 39-54.

Il patrimonio culturale sul confine fra oblio e memoria pubblica

di *Anna Iuso*

2.1

Introduzione

Questo capitolo parte dall'assunto che lo spazio pubblico è uno spazio semantico dove storia e memoria vengono iscritte per tentare di forgiare identità e memorie collettive. Inscrivendo in questo spazio date, eventi e personaggi con l'uso della onomastica e/o la collocazione dei monumenti, le istituzioni dettano la rappresentazione politica di intere comunità. Poiché è evidente, forse superfluo sottolinearlo, che utilizzare espressioni quali *identità* e *memorie collettive* significa parlare di memorie e profili identitari di gruppi più o meno circoscritti che operano all'interno di comunità più vaste, trovandosi a volte in linea con gli orientamenti politici delle istituzioni locali, a volte in contrapposizione.

In alcuni casi, a fronte del mutamento della temperie culturale – si pensi ad esempio alle esigenze di *cancel culture* – o di eventi che in breve tempo sovvertono il discorso politico e ideologico (come le guerre e le cadute di regimi) le richieste di intervento sullo spazio pubblico diventano occasioni di proposte di riscrittura della storia.

Tali campi di interesse hanno alla propria base un assunto: quello per il quale l'antropologia da un lato può seguire etnograficamente l'uso sociale della storia come pratica identitaria, dall'altro, seppur nello stesso movimento, può intercettare mutamenti culturali che si esprimono attraverso l'uso (sia esso istituzionale, critico o contestato) dello spazio pubblico.

Resta quindi centrale, per questa riflessione, l'analisi del rapporto fra spazio e memoria, cioè delle dinamiche attraverso le quali i luoghi e i monumenti possono contribuire ai processi di costruzione di identità culturali sia a livello individuale sia a livello collettivo. Tale analisi può articolarsi in tre punti: la storicizzazione di questo nostro interesse per il rapporto fra identità e memoria, la centralità del tema dei luoghi e il monumento abitato.

Luoghi e memoria

Questa riflessione ci riporta necessariamente a quell'esperienza fondatrice che fu *Les lieux de mémoire*, voluta e guidata da Pierre Nora. Nora partiva da una constatazione di fatto: la società francese della fine degli anni Settanta si interessava sempre di più alla memoria perché la stava perdendo. Era la fase storica in cui la Francia registrava il progressivo sfaldamento del mondo rurale tradizionale, con la correlata progressiva scomparsa di una memoria orale tradizionale, e Nora rimarcava il sempre crescente interesse per luoghi che condensavano queste memorie le quali, nella classica distinzione operata da Maurice Halbwachs (1950), da memoria viva si trasformavano, morendo, in memoria storica. Luoghi, insomma, in cui si commemora qualcosa che non si fa più, ma che non si vuole perdere; cose – eventi, pratiche, personaggi – il cui ricordo costituisce un tassello per quella rappresentazione processuale del sé che è l'identità.

Come tutti sappiamo, fu una delle operazioni di ricerca più imponenti della storia delle scienze sociali: cominciata con un seminario di tre anni tenuto da Pierre Nora all'École des Hautes Études en Sciences Sociales, divenne un'esperienza di ricerca collettiva di sette anni che coinvolse storici, antropologi, alcuni sociologi, ed estese la nozione stessa di luogo da luogo fisico a luogo simbolico.

Nella sua ricchissima introduzione all'opera, Nora sottolineava anche il fatto che la scomparsa di un mondo, oltre a determinare l'esaltazione della funzione della sua memoria, sembrava comportare l'innalzamento di questo ricordo a *patrimonio*: le cose perdute diventavano qualcosa da salvaguardare attraverso il prisma della loro fissazione nella memoria, tanto individuale quanto collettiva. Non a caso, la Francia fu un paese pilota nella ricognizione e nel riconoscimento del suo patrimonio culturale in generale, e del suo patrimonio antropologico in particolare¹.

1. Si veda l'esemplare parabola della Mission du Patrimoine ethnologique, organismo creato all'interno del ministero della Cultura all'inizio degli anni Ottanta, dopo la pubblicazione del rapporto Benzaïd, con l'obiettivo di sviluppare una politica di ricerca e di formazione in "Etnologia della Francia". Inizialmente incentrata su temi di ricerca quali la cultura operaia, il mondo rurale e i saperi tradizionali, questo organismo ha arricchito i suoi oggetti di ricerca, sostenendo centinaia di etnografie attraverso l'elargizione di borse e contratti, giungendo rapidamente, agli inizi degli anni Novanta, a sviluppare un'intera corrente di studi sull'antropologia del patrimonio. Con la revisione generale delle politiche pubbliche la Mission du Patrimoine Ethnologique (poi Mission à l'Ethnologie e infine

FIGURA 2.1

Yadegar Asisi, *Die Mauer*, installazione, 2012, Berlino; particolare

Foto di M. Buonvino.

Su questo humus culturale ha operato François Hartog, sottolineando come la connessione fra valorizzazione del passato, esaltazione della memoria e patrimonializzazione diffusa corrispondesse di fatto a un'altra trasformazione radicale del nostro tempo: l'avvento del regime di storicità presentista, che Hartog fissa simbolicamente con la caduta del muro di Berlino nel 1989 (FIG. 2.1).

Nel suo volume *Régimes d'historicité* (Hartog, 2003) torna in diversi punti sulla definizione stessa di cosa sia un regime di storicità, che si può definire come il rapporto che una società intrattiene col tempo, e quindi con la sua suddivisione canonicamente tripartita fra passato, presente e futuro. Ogni società, per Hartog, attribuisce un peso diverso a ognuna di queste tre dimensioni. La nostra società contemporanea, ad esempio, è una società che ha rotto il suo rapporto col futuro, che ormai non è più luogo di speranza di miglioramento,

Mission Ethnologie), è stata inclusa nel Département du Pilotage de la Recherche et de la Politique Scientifique della Direction Générale des Patrimoines, creato alla fine del 2009 dal ministero della Cultura, sancendo la definitiva istituzionalizzazione dei temi e degli approcci francesi all'antropologia del patrimonio.

bensì uno spazio fumoso, pieno dubbi e incertezze. Si è dunque schiacciata sul presente, che diventa tempo quasi immanente – si agisce nell’urgenza, si risolve il problema del qui e ora, si vive nel qui e ora – e cristallizza il passato che non è più l’*historia magistra vitae*, bensì un tempo della nostra storia che non può più essere riprodotto, ma può solo essere conservato come fondamento, basamento del nostro presente. Un tempo quindi, il passato, che in tutte le sue manifestazioni – materiali e immateriali – *diventa patrimonio*.

E in effetti, è sotto i nostri occhi ormai da decenni l’ondata di patrimonializzazione dilagante che vede diventare patrimonio anche il più piccolo elemento del passato che può essere considerato unico in rappresentanza di un’identità specifica: le sagre, i monumenti minimi, le pietre d’inciampo... tutto è passibile di trasformarsi in patrimonio.

Seguendo il discorso di Hartog, tutto ciò accade perché il 1989 rappresenta il crollo del regime modernista, cioè di quel tempo della nostra storia e della nostra cultura, nato con la Rivoluzione francese e la Rivoluzione industriale, in cui, al contrario, la fiducia nella tecnologia e nella scienza aveva fatto credere che il futuro dovesse essere necessariamente, ineluttabilmente migliore del presente (FIG. 2.2).

Su questa convinzione si sono basate anche le grandi ideologie rivoluzionarie, che invece nel 1989, col crollo del comunismo, hanno visto ratificare il fallimento dell’impianto stesso dell’ideologia modernista e del suo regime di storicità.

Il 1989 rappresenta dunque una “faglia nel tempo”, un momento di cambiamento irreversibile nel nostro modo di stare nel nostro tempo, un cambiamento del nostro modo di interrogare il nostro passato, che diventa un’ancora identitaria, una fonte preziosa di memorie che però non sono più vive, bensì cristallizzate in un tempo e una modalità dell’essere che non prevede il mutamento, e non accetta neppure la dinamicità della “vera tradizione”. L’attuale regime di storicità implica così una sfiducia nel futuro, come sembrano confermare analisi come quella di Traverso (2016) e di Baumann (2017) e un’esaltazione del ruolo, ormai fondante, della memoria. E a livello collettivo, indiscutibilmente, la memoria si fissa, si rappresenta e si discute attraverso la gestione (o il dibattito) del suo uso nello spazio pubblico, in particolare quello monumentale. È in questo senso che questa contestualizzazione, direi la storicizzazione dell’uso sociale della memoria, consente di capire in che modo il patrimonio, nella nostra contemporaneità, si pone sul fragile e spesso discusso confine fra oblio e memoria pubblica.

Ma quali sono i meccanismi che reggono questo rapporto fondante fra luoghi e memoria collettiva?

FIGURA 2.2

Colonna di Luglio, Piazza della Bastiglia, Parigi



Foto di M. Buonvino.

2.3

La memoria dei luoghi

Per comprendere in che modo lo spazio, e dunque la monumentalità, acquisiscono un ruolo centrale nella costruzione di una memoria bisognerà fare un piccolo excursus che sembra portarci lontano, ma è al cuore della questione. Il grande fascino e la centralità di questo tema risiedono nel rapporto profondo che intercorre fra spazio e memoria: uno di quei nodi che fanno parte di una vera epistemologia dell'identità, poiché in esso vediamo come i modelli che determinano alcuni tratti della nostra cultura siano elaborati come un calco su una base cognitiva. In altri termini, abbiamo delle costruzioni culturali identitarie che in maniera manifesta trovano il proprio fondamento e la propria efficacia nella fisiologia umana, permettendoci di vedere come un costruito culturale sia particolarmente forte perché solidamente ancorato su alcune evidenze naturali, in una necessaria interazione dell'antropologia culturale con quella cognitiva.

Per comprendere il motivo per cui la gestione dello spazio e dunque anche quella dello spazio monumentale è così centrale nelle identità collettive bisogna cercare una risposta che, come spesso accade, viene da lontano. È ormai un dato assodato infatti che la nostra identità è sostanzialmente un processo di continua elaborazione delle nostre esperienze, possibile solo a condizione di poter essere “conservata”, messa a disposizione nella sua manifestazione diacronica attraverso la memoria; altrimenti detto, noi siamo ciò che ricordiamo. Questa è per noi oggi un’ovvietà, ma in realtà è una constatazione che le scienze della psiche hanno messo a fuoco solo nel corso del XIX secolo. Fino al secolo precedente, la memoria era considerata una sorta di contenitore in grado di accumulare nozioni provenienti dall’esterno; soltanto nell’Ottocento la nozione di memoria si è trasformata da semplice contenitore di esperienze esterne al soggetto in “luogo” che, assieme a esse, accumula e rielabora anche tutte le impressioni, le sensazioni, i sentimenti dell’individuo che le percepisce. E attraverso un lavoro di sedimentazione, limatura, eliminazione, rielaborazione costruisce ciò che in maniera piuttosto semplificata noi oggi definiamo l’identità.

Questo è ciò che accade a livello individuale. Ma cosa accade a livello collettivo? Una memoria collettiva è qualcosa di altrettanto articolato, ce l’ha insegnato ormai quasi un secolo fa Maurice Halbwachs, e dopo di lui molti sono stati gli studi che hanno portato a conclusioni fortemente analoghe: una memoria collettiva può essere soltanto la memoria di un gruppo che decide di selezionare eventi del proprio passato in modo da legittimare delle forme culturali che gli consentono di mantenere il proprio equilibrio sociale. In tutto questo che cosa c’entrano i luoghi? Che funzione hanno? Hanno una funzione fondamentale, e lo vedremo rapidamente.

Questo discorso ci riporta molto indietro nel tempo, al momento in cui furono inventate le arti della memoria. Com’è noto, le arti della memoria sono un costrutto culturale che dava l’opportunità (e ancora oggi la dà, a chi sia in grado di utilizzarle) di memorizzare una serie di dati da poter poi riproporre in un dato ordine: collocando mentalmente dei concetti in luoghi fisici ben conosciuti, si riesce poi, ripercorrendo questi luoghi, a ritrovare, cioè a ricordare questi concetti, già disposti nell’ordine fisico/logico che abbiamo deciso per la loro esposizione. La straordinaria fortuna delle arti della memoria (inventate in epoca classica e declinate, significativamente, solo con la diffusione della stampa, che svincolava dall’obbligo di tenere a mente una grande quantità di dati) è dovuta al fatto che lo spazio è un supporto centrale per ogni esperienza di memorizzazione: la psiche umana ricorda soprattutto grazie alla distribuzione spaziale delle proprie

esperienze. Anzi, ogni essere umano attraversa un'età, l'infanzia, in cui la spazializzazione è l'unica condizione per l'apprendimento della realtà. Altrimenti detto, la spazializzazione è la prima e la più tenace forma di memorizzazione che l'essere umano conosca. Se l'identità collettiva si fonda su una serie di esperienze che si sceglie di conservare nella propria memoria, lo spazio è il migliore apparato di memorizzazione che la natura e le culture umane conoscano. Non è un caso se alcuni antropologi, nel riflettere sulla memoria sociale, abbiano insistito sulla memoria corporea, sottolineando come per essa sia fondamentale la performatività dell'organizzazione dello spazio (Connerton, 2018).

È in questo senso che molti modelli culturali prevedono l'uso dello spazio come agente attivo nella fissazione della memoria collettiva, utilizzando i luoghi come dispositivi mnestici atti a recuperare ricordi, ma anche a fabbricarli, fissarli, reiterarli. E in questo uso dello spazio il patrimonio – sia esso architettonico, monumentale, artistico – diventa un grimaldello ideologico attraverso il quale le istituzioni disegnano un quadro della memoria collettiva, che le comunità a volte accettano, a volte contestano. È su questo assunto che si fonda, ad esempio, buona parte del dibattito della e sulla *cancel culture*, che insiste proprio sulla richiesta di ridefinizione della gestione dello spazio pubblico per cambiare la narrazione della storia attraverso la rinominazione di strade e palazzi (Dei, 2021) o la distruzione di statue (Iuso, 2021).

2.4

I monumenti abitati e il patrimonio scomodo

Qui parliamo essenzialmente di monumenti intenzionali, cioè eretti dalle autorità di un dato luogo per celebrare qualcosa o qualcuno, allo scopo di fondare intorno a esso un sapere e un messaggio istituzionale, e il più delle volte collettivo; il tipo di monumento che poi, nel tempo, viene dimenticato oppure, per lo stesso movimento logico di istituzione di un pensiero collettivo, conservato e restaurato.

Ora, questi monumenti, questi *memento* potremmo dire, hanno la funzione di accompagnare la consapevolezza che una collettività prende di sé stessa, attraverso il *programma istituzionale della monumentalizzazione e patrimonializzazione*, cioè un'operazione che di norma parte dalle autorità, è legittimata dagli intellettuali e ratificata dalle comunità.

Ma poi col tempo questo progetto pedagogico si perde, il vissuto del mo-

numento fa sì che esso venga integrato nel paesaggio mentale di chi lo vive, e piega lo spazio pubblico che lo circonda a una nuova gerarchia di valori, poiché qualsiasi monumento, una volta posto nello spazio (urbano o rurale che sia) è progressivamente eroso nel suo significato e nella sua funzione. Il monumento, che è un emblema del rapporto collettivo col tempo, finisce infatti per perdere la forza del messaggio storico che dovrebbe trasmettere ed entra invece nella sfera dell'“uso pubblico del passato” – che qui distinguo volutamente dall'uso pubblico della storia che da Habermas (1987), poi via Gallerano (1995), è diventato così importante nel dibattito storico (Iuso, 2013), cioè quell'uso generalizzato della storia che fa del passato una sorta di paniere da cui attingere eventi e personaggi per una rielaborazione condivisa e a volte immaginaria della storia stessa. Ma col tempo, a volte, questo stesso monumento viene abitato. La nozione di *monumento abitato*, nozione che ho messo a punto ormai anni fa assieme a Daniel Fabre, sta a indicare quel tipo di trasformazione patrimoniale in cui lo spazio monumentale, che è concepito come uno spazio “altro”, altamente qualificato ed esaltato dal suo regime giuridico e amministrativo distinto dallo spazio ordinario, finisce per perdere queste sue caratteristiche, e viene addomesticato dagli abitanti, che lo integrano nel proprio paesaggio attribuendogli degli usi che possono essere coerenti o meno con le intenzioni di chi l'ha impiantato nel territorio, creando uno scarto fra l'autorità monumentale e una molteplicità di usi profani che ridefiniscono progressivamente il monumento inglobandolo in una serie di pratiche e di valori di cui il monumento diventa a volte soltanto lo sfondo, non di rado incongruo (Fabre, Iuso, 2010)².

In questo senso, potremmo distinguere due tipi di monumenti abitati: quelli che sono nati come abitazioni, e solo dopo sono divenuti monumento – è il caso, ad esempio, dei trulli di Alberobello (FIG. 2.3), che inizialmente erano solo delle abitazioni, e oggi sono invece monumenti, spesso ancora abitati³ – e quelli che invece sono nati come monumenti, e sono stati poi “addomesticati”.

Per questi ultimi sarà particolarmente utile citare il caso del Palazzo della civiltà italiana, altrimenti detto “Colosseo quadrato” (FIG. 2.4): nato con intenzioni monumentali ed espositive, oggi è abitato per scopi commerciali dalla casa di moda Fendi, che lo ha affittato fino al 2028. Questo secondo

2. *Les monuments sont habités*, volume in cui per la prima volta è stata messa a fuoco la nozione di *monumento abitato*, indagandola attraverso una serie di etnografie, al centro delle quali è stato posto, come operazione di riflessione collettiva, il caso dei Sassi di Matera.

3. Un'etnografia di questo caso è presentata in *Costruire il patrimonio culturale* (Iuso, 2022, pp. 57-80).

FIGURA 2.3
Trulli, Alberobello



Foto di M. Buonvino.

FIGURA 2.4
Palazzo della Civiltà Italiana o “Colosseo quadrato”, Roma



Foto di M. Buonvino.

caso ci permette di introdurre un'ultima, importante sfumatura nella riflessione sulle possibili funzioni sociali del patrimonio culturale. Nato in epoca fascista, per volere di Mussolini che personalmente lo inaugurò, il “Colosseo quadrato” è oggi emblema di ciò che definiamo il *patrimonio scomodo*, cioè quel tipo di bene che ha raggiunto, per l'appunto, lo statuto di patrimonio, ma rappresenta ideali e valori che la società italiana odierna non può considerare condivisibili. Non semplicemente eliminabile, proprio perché patrimonio – alla stregua di tanti altri edifici e opere d'arte di epoca fascista –, ma emblema di un passato infausto, come viene vissuto? Quali comunità si agglutinano intorno a esso, vivendolo o criticandolo? Quali contraddizioni solleva, quali capacità di mediazione sollecita, fra eventi che si vorrebbero dimenticare e insegnamenti della storia da ricordare?⁴ È questo un caso emblematico di patrimonio culturale che la nostra storia ha posto al confine fra oblio e memoria pubblica.

4. Questi sono gli interrogativi da cui nasce, e ai quali tenta di dare risposta, il progetto di terza missione, da me diretto, *Abitare il patrimonio scomodo a Roma fra cancel culture e difficult heritage*, Sapienza Università di Roma, 2023-25.

La *cancel culture* come subcultura politica

Fabio Dei

Cancellazione e politicamente corretto

La nozione di *cancel culture* (CC) affermata da pochissimi anni nel dibattito politico-culturale, è imparentata a quella più vasta di *politicamente corretto* (PC). Sono nozioni nate in senso polemico, per criticare pratiche sociali, azioni di militanza politica, e soprattutto modi di pensare e di parlare, che fanno riferimento alla difesa di diritti di minoranze o gruppi subalterni, *deboli*, perseguitati o vittimizzati (in particolare in senso etnico e di genere: ad esempio i neri o i popoli indigeni, le donne, le persone LGBTQ+, i disabili o coloro che si sottraggono alla *normalità* egemonica). Secondo i critici, l'atteggiamento PC va troppo oltre nel perseguire i suoi obiettivi, incorrendo in almeno cinque tipi di problemi:

a) sposta interamente sul piano simbolico la lotta alle discriminazioni, imponendo un rigido conformismo sia nel linguaggio che negli atteggiamenti relazionali, finendo per contraddire lo stesso iniziale impulso critico e raggiungendo talvolta esiti caricaturali;

b) minaccia il principio della libertà di parola e di espressione, sacro in tutte le democrazie liberali, funzionando come una nuova forma di censura o di *indice*;

c) sfocia spesso in un attacco alla tradizione culturale *occidentale* e alle *identità* maggioritarie;

Fabio Dei, docente di Antropologia culturale, Università di Pisa
fabio.dei@unipi.it

cancellare

d) avviene in ristretti ambiti intellettuali che restano sempre più chiusi e non comunicanti rispetto alla società più ampia: per il mondo anglofono, in cui le accuse al PC hanno avuto particolare risalto, gli ambiti ristretti sono i campus universitari, dove si può perder tempo a chiedersi se sia meglio far leggere agli studenti Shakespeare, Dante e altri DWEM (*Dead White European Males*) piuttosto che scrittrici donne, nere, transessuali ecc.;

e) contribuisce a ingessare quelle identità etniche, di genere e culturali che vorrebbe contribuire ad abbattere, incoraggiando studenti e militanti a considerarsi, prima ancora che cittadini, membri di una qualche minoranza vittimizzata.

Queste, più o meno, sono le accuse – cioè, il modo in cui il PC viene definito dai suoi oppositori. I bersagli di queste critiche, da parte loro, negano l'esistenza di qualcosa di simile al PC e considerano l'etichetta un'artificiosa costruzione della destra o del pensiero conservatore che cercando di ridicolizzare le lotte per i diritti finirebbero per negare l'esistenza stessa di problemi di subalternità e discriminazione, difendendo di fatto le basi razziste, sessiste, eteronormative, abiliste ecc. che dominano ancora le società occidentali contemporanee (Feldstein, 1997).

Di CC si comincia a parlare sistematicamente dal 2017, ma la locuzione ha acquisito risonanza nel 2020 con le azioni del movimento *Black Lives Matter*, esplose a seguito delle proteste per l'uccisione dell'afroamericano George Floyd da parte della polizia di Minneapolis. In particolare, il movimento si è concentrato sulla lotta verso elementi simbolici dello spazio pubblico che conservano la memoria delle basi schiaviste e razziste della società americana: in questo senso sono state ad esempio abbattute molte statue di militari o politici confederati, di personaggi del passato coinvolti nella tratta atlantica degli schiavi, di figure considerate a torto o a ragione simboli del colonialismo, a partire da Cristoforo Colombo. Oppure si è chiesta nella stessa direzione una revisione della toponomastica e delle intitolazioni di spazi pubblici e luoghi della memoria. Ma l'espressione CC si è estesa a coprire l'azione anche di altri movimenti, come quello denominato #MeToo che si batte contro gli abusi sessuali e la violenza sulle donne – con una strategia basata su campagne di denuncia pubblica e di boicottaggio di perso-

naggi noti e potenti posti al centro di accuse di molestia o violenza. Il movimento si è distinto soprattutto per l'incoraggiamento alle donne a denunciare gli abusi subiti anche dopo molto tempo che si sono verificati, sulla base del presupposto che in passato la denuncia non sia avvenuta per paura, per vergogna, per la disparità di potere rispetto al molestatore o violentatore, o semplicemente per la convinzione che non sarebbe stata ascoltata o presa sul serio. La strategia del boicottaggio, consentita da un uso intensivo dei *social media*, si è però poi ampliata fino a investire non solo i soggetti di accuse non provate, ma anche chi viene considerato colpevole di aver espresso opinioni diverse dalla dottrina ideologica dei movimenti. Piuttosto famoso il caso di Joanne K. Rowling, l'autrice di Harry Potter, coinvolta in una vera e propria campagna di odio da parte del movimento di attivisti trans per aver espresso dubbi sulla loro visione dei rapporti fra sesso e genere e per aver preso in giro l'uso dell'espressione *persone che menstruano* come modo politicamente più corretto di dire *donne* (Rowling, 2020). Anche in questo caso, non c'è un vero e proprio dibattito di merito fra sostenitori e critici. C'è piuttosto la sovrapposizione di voci molto arrabbiate che da un lato agitano l'etichetta di CC come emblema di un nuovo integralismo che nega la libertà di espressione, mentre dall'altro ritengono che il solo parlare di CC e criticare le pratiche di *lotta* degli attivisti equivalga ad essere suprematisti bianchi, transfobici o, come è stato detto a Rowling, TERF, che sta per *Trans-Exclusionary Radical Feminist* (acronimo creato dagli attivisti trans per polemizzare con quell'ala del femminismo che rifiuta di considerare i trans come donne a tutti gli effetti e non accetta l'idea che la transizione di genere possa essere legalmente riconosciuta sulla sola base di una dichiarazione di intenti degli interessati, mantenendo dunque un legame tra genere e dotazione biologica di nascita).

Cancel culture e politiche della memoria

Solo citare le espressioni PC e CC sembra insomma evocare un'insuperabile dicotomia fra la destra, o pensiero neoconservatore, che agita

lo spauracchio degli attacchi alla libertà di parola e all'identità *occidentale*, e i movimenti degli attivisti radicali con tutto il loro fanatismo acritico, supportati da un *entourage* accademico *radical-chic* chiuso nei propri spazi autoreferenziali. Personalmente non mi sento e non voglio stare con nessuna di queste due parti: anzi, considero il fatto di ritrovarci di fronte a questo *aut aut* come un segno di involuzione della politica ai nostri giorni. Tuttavia, trovo utile e interessante parlare dei meccanismi di PC e CC, essenzialmente per due ragioni. La prima è di ordine teorico. Dal momento che mi occupo di scienze sociali, non posso non preoccuparmi del fatto che il lessico e lo stile del PC invadano sempre più questo campo di studi: anzi, tendano a sostituirne la classica strutturazione disciplinare con un profluvio di *race studies*, *gender studies*, *queer studies*, *postcolonial studies* e così via, con una parcellizzazione che moltiplica i campi specifici della ricerca, tutti centrati attorno alla condizione di categorie sociali discriminate (fino alla istituzionalizzazione, tanto per fare un esempio, dei *fat studies*, dedicati alla vittimizzazione delle persone sovrappeso, che hanno ormai i loro manuali, la loro specifica rivista accademica, i loro corsi universitari¹). Questi *studies* sono di solito caratterizzati da un pesante gergo post-strutturalista e da un accentuato impianto ideologico che si fonda sulla popolarizzazione di un radicale presupposto nietszchiano: il sapere non è mai neutrale ma sempre determinato da relazioni di potere.

Il rapporto tra *scienza* e militanza si sta rovesciando rispetto all'impostazione classica per la quale non importa se in chiave liberale, marxista, femminista o altro, partiamo da una conoscenza per quanto possibile oggettiva delle cose per supportare un certo tipo di prassi politica o azione sociale. Per gli studi postcoloniali e analoghi, al contrario, è il posizionamento immediatamente politico a fondare un'epistemologia

¹ Spero si comprenda che non sto qui affatto contestando il grande interesse dello studio sociologico e antropologico del corpo, dei modi in cui ad esempio il concetto di *grasso* dipende da concezioni estetiche e mediche culturalmente variabili, di come si intreccia con le forme del consumo (e consumismo) alimentare, con le concezioni morali prevalenti nella nostra società, con le differenze e le discriminazioni sociali e di genere e così via. Al contrario. Mi sembra invece bizzarro che tutto ciò si costituisca come una subdisciplina autonoma, centrata sulla categoria di *grasso* come segmento sociale subalterno e vulnerabile. Devo al tempo stesso osservare che questa frammentazione delle tradizionali discipline in una miriade di *studies* separati dipende da più ampie dinamiche di strutturazione del campo del sapere accademico e non è frutto soltanto delle ideologie PC e del relativo attivismo politico, che vi ha tuttavia trovato un fertile terreno di coltura.

della scienza. Il sapere sociale, storico, e secondo molti persino quello delle scienze naturali, si fonderebbe a partire dal mio essere maschio bianco eterosessuale oppure donna nera transessuale, senza che una composizione (una *razionalità universale*, che sarebbe a sua volta un mito creato dai gruppi dominanti per meglio escludere le minoranze) sia mai possibile. Si determina così anche un bizzarro rapporto tra *scienza e militanza*. Gli attivisti fanno costante riferimento alla disseminazione dei vari *studies* radicali, o di quella che è stata chiamata la *Theory* (Carnevali, 2018), come se si trattasse di un'oggettiva fondazione di alto valore culturale delle loro posizioni: ma gli *studies* e la *Theory* si legittimano a loro volta sulla base del proprio *engagement* militante. Ho già accennato in un precedente numero di *Psiche* a queste pericolose scorciatoie nella riduzione del sapere a potere (Dei, 2015), e non è questo il punto che vorrei qui approfondire.

Il secondo aspetto che mi fa apparire molto interessante una riflessione su PC e CC riguarda invece più da vicino il tema di questo numero, la censura. Non nel senso della discussione sulla libertà di parola e neppure in quello della cancellazione di persone o episodi del passato. Vorrei anzi notare come su quest'ultimo punto la CC non proponga niente di nuovo. Le dispute sull'abbattimento delle statue o sulla intitolazione di luoghi o edifici pubblici hanno a che fare con conflitti riguardanti la memoria culturale, ben noti agli studi storici e a quelli di antropologia e sociologia della memoria. Basterebbe pensare alla *damnatio memoriae* praticata già in età repubblicana nell'antica Roma, una sanzione imposta dal Senato che prevedeva la cancellazione del nome di un condannato, che non sarebbe stato tramandato nelle generazioni successive, e di tutte le sue raffigurazioni; alle pratiche dei regimi totalitari dell'età contemporanea, che espungono personaggi caduti in disgrazia dalle narrazioni mitiche, giungendo persino a utilizzare la falsificazione delle immagini tramite il ritocco fotografico – molto noto è il caso dell'Unione Sovietica e della cancellazione di Trockij e altre figure dalle immagini della Rivoluzione nel periodo staliniano; alle rivoluzioni toponomastiche, all'abbattimento di statue e altri simboli che accompagnano i cambiamenti di regime e gli stessi processi di democratizzazione.

In questi casi non ha molto senso parlare di CC: non ci sono quelli che vogliono cancellare qualsiasi cosa contro quelli che non vogliono cancellare nulla. Ci sono invece costanti conflitti simbolici che portano a costruire la memoria in modi molto diversi, *cancellando* ma anche aggiungendo, inventando, mitizzando. Nei fotoritocchi sovietici, ad esempio, la sparizione di figure scomode originariamente ritratte accanto a Lenin o Stalin va di pari passo con le aggiunte, volte ad esempio a ingigantire il numero dei partecipanti a una manifestazione, oppure a inserire scritte con slogan *di moda* che non erano presenti negli originali (cfr. King, 1997).

Non sono dunque le «politiche e poetiche della memoria» la specificità della CC; e neppure il boicottaggio di personaggi o marchi d'impresa per ragioni politiche, fenomeno ben noto in precedenza. Semmai quella che si chiama oggi CC si caratterizza per il riferimento a una concezione politica molto specifica, centrata quasi esclusivamente sulle relazioni di razza², di genere e di orientamento sessuale. Ad esempio, nei giorni in cui scrivo (agosto 2021) ha fatto scalpore in Italia la proposta di un sottosegretario leghista di cambiare nome al Parco centrale di Latina, dedicato ai giudici Falcone e Borsellino, intitolandolo invece (com'era stato in passato) ad Arnaldo Mussolini, fratello del Duce. Dall'altra parte, circolano numerose petizioni contro l'intitolazione di vie a Giorgio Almirante, non per le sue posizioni politiche in sé ma per il suo pesante coinvolgimento nelle responsabilità della Repubblica Sociale Italiana. A nessuno verrebbe però in mente di chiamare CC questi conflitti toponomastici.

Cancellazioni personali, boicottaggi e difesa dei marginali

Siamo invece in pieno ambito CC quando commentiamo la decisione dell'Università di Edimburgo di eliminare l'intitolazione a David

² Uso la parola *razza* non per un lapsus ma perché è esplicitamente rivendicata dai militanti al posto di più vaghi concetti come etnicità o identità culturale: con il rischio di riaffermare nel sentire comune l'idea di una differenza essenziale tra persone di pelle *bianca e nera*, proprio ciò cui la lotta antirazzista vorrebbe contrapporsi.

Hume, il celebre filosofo settecentesco padre del moderno empirismo, di uno dei suoi principali edifici, appunto la *Hume Tower*. La misura è stata proposta nel settembre 2020 dal *Comitato per l'uguaglianza, la diversità e l'inclusione dell'Ateneo*, sulla base di una petizione on line firmata da 1.800 studenti, nella quale si muovevano a Hume due accuse: *a*) di aver suggerito a un amico (come testimoniato da una lettera) un investimento economico in una piantagione americana basata sul lavoro degli schiavi; *b*) di aver scritto, in una nota a piè di pagina del suo saggio su *I caratteri nazionali*, di «sospettare che i Negri siano naturalmente inferiori ai Bianchi». Accuse sufficienti, secondo la mozione, a farne un *suprematista bianco* e un sostenitore della schiavitù (sistema che fra l'altro Hume aveva invece aspramente criticato in relazione alle civiltà antiche; Johnson, 2020). Il carattere totalmente decontestualizzato di questi argomenti, sia rispetto al pensiero humeano nel suo complesso sia rispetto alla sua epoca storica (nella quale il razzismo nel senso moderno del termine non esisteva ancora) è evidente: eppure l'Università accetta senza fiatare la richiesta della petizione sulla base della *sensibilità* degli studenti e del fatto che il riferimento a Hume può crear loro disagio e angoscia (*distress*). Qui entriamo nel vivo della CC universitaria: non si tratta di battaglie di memoria, in cui si cerca di affermare certi valori invece che altri come chiave della vita associata e delle relazioni pubbliche (come ad esempio nell'antifascismo): si intende invece difendere gli studenti, specie i più *fragili* che appartengono a categorie *diverse* (minoritarie, subalterne ecc.), che potrebbero esser traumatizzati dall'incontro con nozioni *offensive* verso la loro identità. È su questo asse che si salda una ferrea alleanza fra le istanze talvolta bizzarre e provocatorie di gruppi militanti radicali che utilizzano il linguaggio della vittimizzazione e le istituzioni che cercano di esser iper-inclusive e di evitare ogni possibile accusa di discriminazione. Collocandosi così, a me pare, agli antipodi di quel pensiero critico e razionale, laico e antidogmatico, che le università dovrebbero promuovere.

Ma c'è qualcosa di ancor più complesso. David Hume è un personaggio nato più di tre secoli fa e la sua cancellazione ha un valore simbolico: dimostra per i militanti la capacità di portare la loro lotta al razzismo fin dentro le note a piè di pagina dei classici (di autori maschi,

bianchi ecc.), e per le istituzioni accademiche la capacità di stare dalla parte degli studenti e di proteggere le loro fragilità identitarie. Sullo stesso piano si pongono le dispute sui testi che è opportuno far leggere a studentesse e studenti nei corsi letterari e umanistici. Se Dante pone Maometto nell'inferno tra i seminatori di discordia, come lo si può proporre a studenti musulmani senza offenderli? Non andrebbe bandito in quanto islamofobico (o almeno emendato, com'è accaduto di recente in una edizione olandese per ragazzi)?³ E se Shakespeare «trabocca di misoginia, razzismo, omofobia, classismo, antisemitismo», ed è «tutto centrato su una voce bianca e maschile», non dovremmo sostituirlo con «storie che celebrano la voce e la vita di persone più marginali», pena il colonialismo e il suprematismo bianco?⁴

Sostanzialmente simbolici e mediali sono anche i boicottaggi di famosi nomi della cultura e dello spettacolo. Sempre dell'agosto 2021 è la notizia di una denuncia contro Bob Dylan per un presunto atto di pedofilia compiuto nel 1965, cioè 56 anni fa, con l'apertura immediata di un dibattito su quali sarebbero le conseguenze *se si rivelasse vero*. Caso interessante perché pone il problema di cosa può ragionevolmente significare *dimostrare la verità* di un atto del genere a oltre mezzo secolo di distanza: e ci proietta nel nucleo stesso dei dilemmi morali che percorrono le società occidentali contemporanee. La star più conosciuta al mondo, l'angelico menestrello carico all'inverosimile di carisma artistico, si trasforma in un demone che ha compiuto atti innominabili in una stanza d'hotel 56 anni fa; dall'altra parte la vittima, alla quale il trauma ha continuato a provocare dolore per tutto questo tempo, che ha trovato il coraggio di parlare e di farsi assistere dagli avvocati (nell'ultimo giorno utile ai sensi della *New York's Child Victims Act*, una legge del 2019 che dilata i tempi di prescrizione per reati del genere⁵).

³ <https://www.avvenire.it/agora/pagine/fa-discutere-in-olanda-l-omissione-di-maometto-dall-inferno-di-dante>.

⁴ È quanto sostiene un ampio gruppo di insegnanti riuniti nel sito *#disrupttexts*, protagonista nel progetto di revisione dei canoni letterari in senso politicamente corretto: <https://disrupttexts.org/2018/10/25/5-disrupting-shakespeare/>.

⁵ <https://www.theguardian.com/music/2021/aug/16/bob-dylan-accusations-sexual-abuse-lawsuit>.

Ma, come dicevo, qui restiamo nel campo di eventi medialità. Che cosa accade quando pratiche di CC si inseriscono nella quotidiana vita di relazione delle persone *normali*? Ricorro a un esempio letterario, piuttosto che pescare nel mare della cronaca. La natura romanzesca dell'episodio non lo rende meno *reale* anzi ne fa l'emblema di un immaginario largamente diffuso. Il trattamento letterario è in grado, ancor meglio della cronaca, di evidenziare la grammatica generativa, per così dire, di questo tipo di pratiche sociali, molto comuni in contesti specifici come le università anglofone. Si tratta di uno dei più recenti romanzi di Jonathan Coe, *Middle England*, ambientato in Gran Bretagna durante la campagna elettorale per il referendum sulla *Brexit* (Coe, 2018).

Sophie, una delle protagoniste femminili del romanzo, è una giovane docente di arte in una università londinese. Viene improvvisamente convocata dal direttore del suo dipartimento che le annuncia un «reclamo da parte di una studentessa del primo anno per delle osservazioni transfobiche fatte da Sophie durante un seminario». Mentre si sta recando all'appuntamento, un amico le telefona avvertendola che «è dappertutto su Twitter». Era successo che Sophie aveva detto a una studentessa: «Hai molte difficoltà a prendere delle decisioni», come commento alla sua difficoltà a rispondere a una domanda sulla datazione di due versioni dell'*Urlo* di Munch. Solo che Emily, la studentessa in questione, stava in quei giorni «considerando la possibilità di un cambio di genere»; e la frase viene letta come se a questo si riferisse. Da qui l'accusa di «rivolgersi a una studentessa transessuale in un modo che lasciava intendere che la sua disforia di genere era la conseguenza di una debolezza caratteriale». Emily, pur non particolarmente colpita, ne parla a un'amica militante, la quale riferisce la cosa alla commissione studentesca per le pari opportunità, che formalizza la segnalazione: nell'accusa si parla di *immane microaggressione*. Al tempo stesso, parte una campagna di boicottaggio sui *social media*. Sophie trova deserti i suoi seminari, e il dipartimento, per tutelarsi, la sospende per un periodo imprecisato, riammettendola all'insegnamento dopo un semestre e dopo un *processo* di fronte a una commissione che sembra non credere affatto nella sua buona fede; come non ci credono i suoi colleghi, che non la salutano quasi più e ritengono che sia stata quanto meno incauta

nei suoi rapporti con *minoranze vulnerabili*. Tutto questo oltre la volontà di Emily, la studentessa *offesa*, che anzi si scusa con Sophie per la piega che hanno preso gli avvenimenti.

Quel che non si può ma si deve dire

Di romanzesco in questa storia c'è sicuramente l'equivoco sul significato della frase incriminata, che ricorda lo scherzo di cui parla Milan Kundera nell'omonimo romanzo: una cartolina scritta ironicamente a un'amica, con la frase: *L'ottimismo è l'oppio dei popoli! Lo spirito sano puzza di imbecillità! Viva Trockij!*. Siamo a Praga subito dopo il 1948, e lo scherzo porta il protagonista Ludvik di fronte a una commissione del Comitato universitario del partito, alla sua espulsione dall'Unione degli studenti e a una catena di disavventure (Kundera, 1986, 49). Nel caso di Sophie non c'è un Partito, ma certamente c'è un ambito del discorso caricato di valori sacri e pericolosi al tempo stesso, dove non è ammessa alcuna distrazione e tanto meno alcun umorismo. Ci sono anche delle Guardie della Rivoluzione autonomete ma riconosciute dalle istituzioni (anche se solo all'interno della cerchia ristretta, protetta e infantilizzata dell'università: si può essere forse sospesi dall'insegnamento ma non mandati in Siberia). Ci sono i *social* che funzionano da un lato come gogna mediatica, con la capacità di produrre *fatti* che non esistono, dall'altro come *coro greco*, creatore del contesto morale nel quale quei «fatti» assumono un significato. In questo contesto il tema di ciò che *non si può dire* assume una connotazione particolare, che va al di là della censura esplicita, di proibizioni dottrinali specifiche, investendo un'area protetta e a suo modo sacralizzata. È chiaro però che ciò che non si può dire diventa al tempo stesso il focus di una grande attenzione sociale e morale.

Un tempo nella società europea la blasfemia, il sacrilegio, la pornografia potevano giocare un ruolo simile (lo giocano oggi in alcune società islamiche, peraltro). Ancor prima qualcosa di analogo accadeva con la stregoneria, fenomeno la cui essenza non risiede in particolari credenze *sovranaturali*, ma nella definizione di un'area di male assolu-

to che resta usualmente nascosta sotto la superficie della socialità quotidiana e che si manifesta solo in un gioco di accuse e confessioni. Usualmente non se ne può parlare, perché la parola magica è in sé efficace e soltanto evocare il tema è equivoco e pericoloso. Eppure, nel momento in cui un dispositivo sociale permette di parlarne (ad esempio una denuncia al Tribunale dell'Inquisizione e l'apertura di un processo) la figura e le pratiche della strega diventano oggetto di una descrizione accuratissima, maniacale, il centro di un intero discorso culturale che ha come posta la dannazione e la salvezza e magari il dramma della pena o del perdono.

Non si tratta qui della banale affermazione che la CC è una moderna forma di caccia alle streghe, nel senso della persecuzione di colpevoli immaginari. L'accostamento è tuttavia utile a capire meglio i modi in cui:

a) diverse società o epoche storiche costruiscono scenari morali, aree di significato nelle quali si occulta il male, l'impurità, i sentimenti asociali per eccellenza, rispetto ai quali nessuno è potenzialmente immune, né nel ruolo di vittima né in quello di perpetratore;

b) questi scenari divengono aree di espressione della conflittualità sociale, attraverso un sistema, come dicevo, di accuse e confessioni che si esprime in modo esplicito e istituzionale nelle modalità del diritto, con il supporto di saperi specialistici, di un discorso *scientifico* che descrive il male e insegna a riconoscerlo;

c) tali scenari, al tempo stesso, sono il nucleo centrale di un discorso non ufficiale – le *voci*, i *rumors* e il *gossip*, che trovano con le tecnologie moderne modi di agire ben oltre il piano delle relazioni faccia-a-faccia, espressione di un sentire collettivo che a sua volta conosce proprie modalità di esclusione, derisione, punizione.

Si potrebbe ampliare questa analisi a campi relativamente nuovi delle relazioni sociali, come quello delle accuse di *sexual harassment* o comportamento inappropriato che negli stessi ambienti universitari assumono un carattere completamente diverso – e per certi versi opposto – rispetto alla lotta contro la violenza e le molestie nei confronti delle donne. Non tanto perché tali accuse sanzionano spesso comportamenti di non particolare gravità, rispetto a forme di violenza vera e propria: mi rendo

perfettamente conto di come il confine fra la piccola molestia verbale e l'aggressione fisica possa essere labile e che la prima possa contribuire a creare una *cultura* che produce la seconda. Quello che vorrei far rimarcare è tuttavia il rischio di creare un clima ossessivo di sospetti e di denunce morali, di tabù che investono ogni dettaglio della comunicazione verbale e corporea, di dicerie, di messa in scena di *processi*, *confessioni*, espiazioni e discriminazioni; un clima che finisce per somigliare a quello della collettività anonima che condannava un tempo le donne *immorali*, come (per fare ancora un esempio letterario) in *La lettera scarlatta* di Hawthorne (e forse continua a farlo in ambienti meno protetti delle aule universitarie). Un clima, ancora, che pone morbosamente la sessualità al centro delle reti di relazioni, costringendo a immaginare una *immane microaggressione* (come nel caso di Sophie) dietro ogni contatto corporeo o dietro ogni parola non perfettamente conforme ai canoni stabiliti. È piuttosto interessante il fatto che questi fenomeni abbiano particolare diffusione nei paesi anglofoni con una forte tradizione protestante ed evangelica, che si manifesta anche in forme secolarizzate, nella quale ha grande risalto il momento della espulsione dalla comunità di fedeli di chi si è macchiato di indegnità morale. Il fatto che al centro di queste accuse vi sia una donna che ha commesso adulterio o ha disobbedito al marito, oppure un anziano professore che durante un ricevimento accademico si è ubriacato e ha rivolto *parole inappropriate* a una collega⁶, è forse meno importante rispetto al *dramma sociale* che questi atti innescano: un'accusa di massa sostenuta da serpeggianti *rumors*, una *performance* processuale, la richiesta di una confessione e di una *presa di coscienza* del proprio peccato, i rituali di pubblica umiliazione, l'espulsione provvisoria o definitiva dalla comunità.

In un recente articolo, Anne Applebaum parla in questo senso di «nuovi puritani» per descrivere l'epidemia di accuse che riguardano non solo un presunto comportamento inappropriato, ma anche l'espressione di idee (in articoli, nel corso delle lezioni, o anche in semplici post sui social media) che possano creare *disagio* negli studenti o comunque in categorie *deboli*. I nuovi puritani sono in particolare

⁶ Il riferimento è a un *caso* verificatosi qualche anno fa all'Università di Harvard, che mi sarebbe piaciuto discutere in profondità se non avesse richiesto troppo spazio.

identificati da questa studiosa in una nuova burocrazia che si è costituita con lo scopo specifico di punire, appunto, coloro che sono accusati di creare disagio (*discomfort*): burocrazia in sé illiberale, poiché

non necessariamente segue le regole di inchieste basate su fatti, argomentazioni razionali e del giusto processo, [ma quelle] di una conversazione pubblica vorticoso ed emotiva, guidata non dalla logica delle corti di giustizia o dell'illuminismo, ma da algoritmi dei social media che incoraggiano la rabbia e l'emotività, nonché da un'economia dei «like» e degli «share» che spinge le persone a sentire e ad esplicitare la rabbia e l'oltraggio. L'interazione fra una folla inferocita e la burocrazia illiberale produce sete di sangue, la richiesta di sacrifici da offrire alle divinità della rabbia, quelle che non perdonano. Una vicenda che abbiamo visto accadere in altre epoche della storia, dall'Inquisizione fino a un passato più recente (Applebaum, 2021).

Analoghi accostamenti propone una studiosa femminista, Laura Kipnis, che ha di recente descritto in termini di «paranoia sessuale» il clima nel quale i campus americani si trovano attualmente immersi:

Le generazioni future guarderanno ai recenti sviluppi della cultura sessuale nei campus americani come ad una isteria ufficialmente approvata. Si chiederanno in che modo persone apparentemente razionali abbiano potuto soccombere così facilmente a una paranoia collettiva, nello stesso modo in cui noi oggi guardiamo a precedenti esplosioni di follia (Salem, il maccartismo, i processi per gli abusi rituali satanici nelle scuole materne negli anni '80). E si chiederanno come persino il governo federale sia potuto cadere in questa forma di panico morale, gettando dalla finestra i diritti costituzionali nel malinteso sforzo di proteggere le studentesse da un catalogo sempre crescente di assalitori sessuali (Kipnis, 2017, 6).

Sforzo malinteso, dal momento che l'effetto della ossessione per il *sexual harassment* ha l'effetto di costituire le donne come soggetti fragili e passivi, prede potenziali di un universo maschile dominato da pulsioni aggressive e da una *cultura dello stupro* – negando dunque quella *agency* delle donne che i movimenti femministi hanno invece sempre rivendicato.

Subculture politiche?

Arriviamo allora a una provvisoria risposta alla domanda posta in apertura: cosa c'è di interessante nella CC dal punto di vista socio-antropologico? Altrimenti detto: cosa c'è di interessante nel fenomeno delle accuse di trasgressione di codici PC e delle relative strategie di pubblica degradazione (fenomeno di cui fanno parte, come le due facce di una stessa medaglia, le controaccuse che espongono al ridicolo i sostenitori della CC)? Una implicazione di questa domanda è che non basta sostenere che la CC «è un falso mito creato dalla destra per attaccare la sinistra», come a molti piace sostenere per dismettere il problema e ricondurlo a una ulteriore dicotomia fra noi e gli altri, i buoni e i cattivi?⁷ Lo scontro fra destra e sinistra, liberal e conservatori ecc., nonché la difesa dei gruppi sociali *subalterni* (termine talmente abusato fino a tradire del tutto la sua origine gramsciana), rappresentano il lessico usato dagli attori sociali, ma a mio parere non è qui che risiede il senso della CC come fenomeno sociale. Mi sembra che la direzione in cui indagare, anche attraverso una comparazione storiografica, sia quella di gruppi sociali in crescita che adottano un atteggiamento riformatore centrato sull'ossessione del peccato e della purificazione e costruiscono a tal proposito un clima di conformismo morale che mira a individuare e sradicare il male dalla società⁸. Un progetto che è supportato da un lato da una specifica ideologia *catechistica*, con i suoi strumenti e i suoi luoghi specifici di diffusione, e dall'altro da istituzioni e pratiche sociali volte al riconoscimento e all'esclusione (neutralizzazione, castigo o redenzione) dei portatori di quel male. Sono i gruppi caratterizzati

⁷ È ad esempio la posizione sistematicamente sostenuta dal pur valoroso sito d'informazione Valigia blu, da cui traggio l'espressione virgolettata (<https://www.valigiablue.it/politicamente-corretto-falso-mito-destra/>; <https://www.valigiablue.it/cancel-culture-origini-italia/>). C'è tutta una storia dell'uso di questo argomento (*una invenzione dei nostri nemici*) nella storia della sinistra, che richiederebbe almeno di riprenderlo oggi con una certa cautela. Il problema a me pare piuttosto capire se e in che modo il clima di *accuse e confessioni* che pervade alcuni contesti sociali segnali i limiti di quella che chiamiamo *sinistra*; cioè che cos'è diventata una sinistra che può sentirsi *attaccata* da questi *miti*.

⁸ In un precedente numero di *Psiche* ho proposto un'analisi in questa chiave di un fenomeno diverso ma contiguo, quello della costruzione delle accuse di pedofilia e satanismo come male assoluto e occulto che dilaga sotto la superficie della società: anche in questo caso, una ossessione nata nella cultura nordamericana ed esportata successivamente in Europa (Dei, 2019).

dall'atteggiamento che Foucault chiama «bisogna-difendere-la-società», e che attorno a tale obiettivo costruiscono modalità *progressiste* di sapere-potere. Solo che, diversamente dai casi storici analizzati da Foucault (1997), i soggetti della CC non dispongono di una egemonia sociale generalizzata, ma sono dominanti solo in aree ristrette, per quanto prestigiose e dotate di capacità comunicativa: le università, certi limitati ambienti intellettuali o politici come musei, fondazioni, giornali o case editrici. È questo che fa assomigliare la CC più alla farsa che al dramma – una forma di teatrino sociale le cui implicazioni riguardano soprattutto le strategie di distinzione e posizionamento sociale di cerchie sostanzialmente elitarie.

D'altra parte, questo è anche ciò che la rende sostanzialmente innocua (anche se, certo, per alcune persone che ne sono colpite il dramma c'è, eccome: cfr. Appelbaum, 2021). Ma quando il teatrino si trasforma in movimento di massa – nelle rivolte delle periferie urbane, poniamo, con il coinvolgimento di ceti sociali *veramente* subalterni – le cose cambiano del tutto natura: per quanto l'ideologia di riferimento sembri la stessa, le dinamiche sociali implicate sono radicalmente diverse. Interpretare il ruolo di avanguardie illuminate (politiche, generazionali, morali) di fronte a un mondo ancora immerso nell'oscurità e nel peccato resta il requisito cruciale per chi pratica il gioco della CC. Negli Stati Uniti, dagli anni '80 a oggi, è stato molto netto il processo di isolamento di una sinistra universitaria che si è trovata sempre più separata dalla società nel suo complesso e priva di ogni reale influenza politica, di ogni possibilità di guidare forme concrete di cambiamento e riforma. La reazione è stata una radicalizzazione interna, concentrata su obiettivi simbolici perseguiti in modo ossessivo e dogmatico. Se in Italia e in Europa (eccetto il Regno Unito) tale gioco non ha ancora attecchito è forse perché da un lato è meno forte l'imprinting *puritano*; ma, dall'altro, anche perché da noi non ci sono i campus e le università e altri luoghi della pratica intellettuale restano ancora tutto sommato connessi al resto della società. La *cultura della cancellazione* prende semmai per lo più una connotazione di estrema destra, oppure aggressivamente populista: si potrebbero citare per l'Italia gli attacchi della destra agli storici che si oppongono a una visione puramente ideologico-nazionalista del

fenomeno delle *foibe*, o le campagne d'odio e le aggressioni da parte dei movimenti no-vax e analoghi ai medici che sostengono la necessità di una vaccinazione di massa contro il Covid-19. Ma appunto, come già osservato, a nessuno viene in mente di chiamare *cancel culture* questi fenomeni, che pure sono accomunati a quelli americani dalla furia ideologica, dal disprezzo per il confronto e l'argomentazione razionale, spesso dalla sistematica falsificazione dei fatti. La *sinistra*, da parte sua, sembra conservare un'adesione ai valori della razionalità, delle prove, dell'aperto confronto critico – dopo aver flirtato a lungo con l'idea che si trattasse di valori *borghesi*, espressione del dominio di classe e così via, come le attiviste e gli attivisti radicali sostengono oggi in relazione alla razza e al genere. O almeno oso sperarlo. Ma per quanto ancora?

Cancel culture as a political subculture

Is the so-called «cancel culture» a form of censorship and an attack on free speech, as is often claimed? In this article I try, first of all, to distinguish it from the broader theme of «memory politics», that is, from conflicts (well documented in history) on the political implications of forms of cultural memory such as monuments, toponymy and so on. Secondly, I want to disentangle «cancel culture» from the opposition between political left and right, to which it is usually reduced; I rather try to read it in a specific ideological context, that of university campuses and other cultural institutions in the United States and in the English-speaking world, where politics takes the prevailing form of clashing between essentialized identities of a «racial» and gender type. Finally, I try to grasp the core of the social processes that cancel culture triggers in a game of accusations, confessions, degradation and purification rituals – particularly evident in the obsession with sexual harassment. Unlike some of their historical precedents, these socio-cultural forms manifest themselves today as a kind of subcultures: by definition they do not involve the entire social body, but only some of its segments, that use cancel culture wars as strategies of social distinction.

Keywords: *cancel culture, politically correctness, cultural memory, identity politics, degradation rituals.*

Riferimenti bibliografici

- Applebaum A. (2021), *The New Puritans*, in *The Atlantic*, 31 agosto, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2021/10/new-puritans-mob-justice-canceled/619818/>.
- Carnevali B. (2018), *Contro la Theory. Una provocazione*, in *Studi Culturali*, XVI, 1, pp. 75-80.
- Coe J. (2018), *Middle England*, Milano, Feltrinelli.
- Dei F. (2015), *La cultura può sciogliersi nel potere?*, in *Psiche*, 2, 1, pp.15-28.
- Dei F. (2019), *Sfere dell'occulto e panico morale. Il caso degli abusi sull'infanzia*, in *Psiche*, 6, 2, pp. 393-404.
- Feldstein R. (1997), *Political Correctness. A Response from the Cultural Left*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1997), *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Johnson D. (2020), *Cancelling «Le Bon David»*, in *Law and Order*, 24 settembre, <https://lawliberty.org/cancelling-le-bon-david/>.
- King D. (1997), *The Commissar Vanishes: The Falsification of Photographs and Art in Stalin's Russia*, Melbourne, Metropolitan Books.
- Kipnis L. (2017), *Unwanted Advances: Sexual Paranoia Comes to Campus*, New York, Harper.
- Kundera M. (1967), *Lo scherzo*, Milano, Adelphi, 1986.
- Rowling J.K. (2020), *J.K. Rowling Writes about Her Reasons for Speaking out on Sex and Gender Issues*, 10 luglio, <https://www.jkrowling.com/opinions/jk-rowling-writes-about-her-reasons-for-speaking-out-on-sex-and-gender-issues/>.



Citation: Author (2023) *Title*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 13, n. 25: 45-57. doi: 10.36253/cambio-xxxxxx

Copyright: © 2023 Author. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Monographic Section

Cancel culture o decolonizzazione dei saperi e della cultura?

MIGUEL MELLINO

Università di Napoli "L'Orientale"
miguel.mellino@gmail.com

Abstract. In recent decades, the intense development of feminist, anti-racist and indigenous peoples' movements has given rise to a profound struggle as much for the reconstitution in a more egalitarian sense of traditional material relations of domination as for the political and cultural dissolution and resignification of those colonial, racial and patriarchal hierarchies that have shaped single spheres of modern social life since the rise of western capitalist modernity. The dimension of such a global movement could not but raise the question of the existence of a centuries-old white privilege underlying the very linguistic and cultural signification of the modern social world and its dominant systems of classification and representation. Our paper will attempt to highlight three issues, which we feel are important in order to understand the real stakes behind the accusation of 'cultures of erasure' levelled at these movements: (a) the existence of a modern white privilege to be understood as a 'total social fact', (b) the symptomatic nature of the very emergence of the 'cancel culture' paradigm, i.e. its constitution as a reaction of that same white privilege to the emergence of other positionings, knowledge, narratives and systems of representations that are entirely external to its historical, economic, ontological and political grammar.

Keywords:

La cancel culture è mobbing...
The Wall Street Journal

Cancel culture è divenuta un'espressione, in realtà un'ingiunzione accusatoria, sempre più diffusa nelle sfere pubbliche e mediatiche globali. Si tratta di un'espressione emersa nell'ambito delle cosiddette "culture wars" americane, e sulla traccia della dirompente ascesa delle piattaforme digitali nella vita sociale e politica quotidiana. Questa progressiva digitalizzazione del dibattito pubblico e politico appare un fattore di grande importanza nel momento di considerare la sua crescente centralità: senza i singolari sviluppi della rete negli ultimi anni, sostiene Lisa Nakamura, nota esperta di Media Studies, difficilmente vi sarebbe stata una simile amplificazione del fenome-

no (Nakamura 2015). Per ciò che riguarda i nostri contesti, dobbiamo all'antropologa Anna Iuso uno dei primi resoconti efficaci dei risvolti e delle implicazioni storiche e geografiche, politiche e culturali di questo controverso concetto:

Cancel culture è un'espressione relativamente recente che indica le proteste volte a rimuovere dalla memoria e dallo spazio pubblico persone, istituzioni e gruppi accusati di discriminazione verso alcune categorie, di solito minoranze. Sebbene queste proteste scaturiscano generalmente da dibattiti sul colonialismo e sulle sue eredità, la nozione di *cancel culture* si è ben presto estesa su forme di dissenso più variegate, e più genericamente attente alla difesa dei diritti di alcune comunità minoritarie. Com'è ormai noto, il dibattito globale sulla *cancel culture* è partito dal contesto mediatico statunitense, ma ben presto questo quadro interpretativo ha assunto una dimensione globale che ha oltrepassato il contesto nordamericano, dove si è per certi versi indigenizzato. Anche in altre parti del mondo, infatti, e in particolare in Europa, una serie di rivendicazioni identitarie basate su una sfida a certe visioni del passato hanno guadagnato l'attenzione dei media, portando il concetto di *cancel culture* a intersecare questioni come la libertà di espressione, le politiche di comunicazione, il *politically correct*, i beni comuni, l'eredità culturale, lo spazio urbano, le tradizioni, le celebrazioni commemorative, la ricostruzione del passato (Iuso 2021: 198).

Il passaggio coglie bene un aspetto chiave del fenomeno: nel discorso pubblico il termine *cancel culture* non ci viene proposto come una semplice espressione linguistica, bensì come un concetto teorico-epistemico, sicuramente *neutro*, si potrebbe dire anche antropologico, volto a rendere visibile un certo fenomeno sociale considerato come *sintomatico* dell'attuale congiuntura storica. Con la locuzione *cancel culture*, infatti, si intende identificare una sorta di comportamento sociale specifico più o meno diffuso, un singolare atteggiamento soggettivo e trasversale, ovvero un *habitus* politico-culturale piuttosto ricorrente, soprattutto in una vita pubblica oramai profondamente sovraderminata dalla pervasività dei mass-media e delle reti sociali. Emerge qui, ci pare, un primo significato (ideologico) implicito del termine: non è difficile intuire che il sostantivo *culture* viene modificato da *cancel* come aggettivo (ma anche come gesto o atteggiamento) proprio in questo senso. In sintesi, "cultura della cancellazione" si presenta come un concetto "oggettivo", e cioè non associabile a una determinata ideologia politica, ma utile a descrivere un atteggiamento sociale negativo rispetto a una (presunta) normale dialettica pubblica e anche accademica (Cfr. Nakamura 2021; Ng 2020, 2022; Kovalik 2021; Dei 2021; McWorther 2021; Rizzacasa D'Orsogna 2022).

Per cominciare a situare il nostro discorso, ci sembra opportuno rimarcare un'importante premessa, non sempre presente nei dibattiti alle nostre latitudini: negli ultimi anni l'espressione *cancel culture* ha travalicato i confini non solo geografici del suo originario luogo di enunciazione (gli Stati Uniti), ma anche quelli *discorsivi*, ovvero l'ambito delle culture popolari africano-americane. Mettere subito in luce l'origine africano-americana del concetto, o meglio della cancellazione come pratica culturale, serve a evidenziare un elemento fondamentale per la comprensione dell'attuale dibattito: questo primo spostamento sociale del luogo storico di enunciazione della *cancel culture*, dalle culture popolari nere a uno scenario pubblico più vasto, è avvenuto come conseguenza di un considerevole processo di risignificazione politica. Sta qui una delle principali ipotesi del nostro scritto: è stato proprio questo singolare processo di risignificazione politica a diffondere un uso stigmatizzante della locuzione nella sfera pubblica e a generare un aspro dibattito, giunto ormai anche nei nostri contesti, circa i suoi possibili significati nelle scienze politiche e sociali. Ignorare questo (re)investimento politico e mediatico che ha ri-connotato la locuzione *cancel culture* lungo il suo processo di legittimazione discorsiva può indurre a un approccio fuorviante rispetto ai suoi eventuali significati (e referenti) sociali e politici. Crediamo, dunque, che «il discorso universitario» (1969), per riprendere qui la teoria dei quattro discorsi di Lacan, abbia necessariamente a che fare con questo «movimento di elaborazione» (Ivi: 23) complessivo del concetto.

Questa prima ipotesi sarà qui supportata dall'abbozzo di una nostra genealogia storica della cancellazione come pratica culturale. Come cercherò di mostrare, la cancellazione come pratica culturale può essere ricondotta a tre diversi processi, soggetti e momenti storici. La prima articolazione di una cultura della cancellazione deve essere collocata sullo sfondo dell'espansione coloniale occidentale dalla conquista dell'America in poi. Il progetto coloniale europeo, come sappiamo, implicava, in diversi modi, una cancellazione progressiva delle popolazioni e delle culture non-europee. La seconda articolazione è avvenuta, si può sostenere, come reazione alla prima e riguarda la risposta dei movimenti anticoloniali di liberazione nazionale, così come dei movimenti sociali antirazzisti e femmi-

nisti in un momento successivo, al dominio coloniale, razziale e patriarcale istituito dalla cultura moderna occidentale. È importante ribadire che negli Stati Uniti, come abbiamo anticipato, la pratica del *canceling* come strategia anticoloniale e antirazzista è rimasta particolarmente attiva nelle culture popolari africano-americane. La terza articolazione ci riporta invece alla nostra ipotesi di partenza: alla base dell'attuale legittimazione discorsiva del concetto *cancel culture* vi è la reazione delle destre liberali e conservatrici americane alla messa in discussione dei privilegi bianchi e maschili, simbolici e materiali, promossa negli ultimi decenni dalle lotte dei movimenti antirazzisti, femministi e dei discendenti dei popoli indigeni in ogni campo della sfera sociale e politica.

L'ascesa dell'espressione *cancel culture* nella sfera pubblica globale non può essere scissa da questo processo di risignificazione politica del concetto operato dalle destre liberali e conservatrici bianche americane. Più nello specifico, come cercherò di mostrare, la legittimazione discorsiva di tale concetto non può essere scissa dall'attacco sempre più radicale delle destre, politiche e culturali, americane a una certa istituzione del «politicamente corretto» come nuova morale pubblica, alla diffusione delle politiche di «affirmative action» in favore delle diverse minoranze, così come allo sviluppo di ciò che è stato chiamato «woke capitalism», ovvero di quei dispositivi di *blackwashing* e *pinkwashing* attraverso cui una parte importante del *corporate capitalism* contemporaneo ha cercato di catturare o mettere a valore ogni differenza culturale (Douthat 2018; Sobande 2019, Ghidharadas 2020). *Cancel culture* non ci interpella dunque come un concetto «obiettivo» o «sociologico», bensì come un significante pienamente «reattivo» e «ideologico»: è questo il punto di nodale della nostra analisi.

QUALE SOGGETTO ENUNCIANTE?

Non che non sia possibile analizzare da un punto di vista sociologico o antropologico gli effetti sociali e culturali dei fenomeni mediatici – *call-out*, *shitstorm*, *canceling*, *public-shaming*, ecc. – più associati a ciò che l'ordine del discorso ha risignificato come *cancel cultures*. Diversi e suggestivi sono gli studi di molti dei fenomeni che queste pratiche *digitali* riescono spesso a mettere virtualmente, e socialmente, in moto: tra gli altri, la produzione di comunità affettive e simboliche (Bouvier 2020; Bouvier, Rosenbaum 2020), la mediatizzazione delle appartenenze e delle soggettività (Miller et al 2018), la rielaborazione digitale delle identità di genere ed etnico-razziali così come dei patrimoni culturali (Fuchs 2017; Iuso 2021), la digitalizzazione del razzismo (Nakamura 2008; Benjamin 2019, McIlwain 2020), il ruolo degli algoritmi nella formazione dei discorsi sociali (Umoya Noble 2018) e nella mercificazione delle *canceling practices* (Van Dijck 2013), la proliferazione del cosiddetto *safetyism* come modello educativo e pedagogico, familiare e universitario (Haidt, Lukianoff 2020, Lukianoff 2022), ecc.

Questa dimensione analitica resta chiaramente di grande utilità. E tuttavia nelle sue espressioni più «asettiche» si rischia di mettere fra parentesi (di naturalizzare) ciò che Pierre Bourdieu aveva individuato come la specifica «posta in gioco» dei diversi campi sociali, ovvero le loro regole di formazione (Bourdieu 1972, 1992). Se si presta più attenzione alla posizione del soggetto enunciante dietro la legittimazione del concetto di *cancel culture* come nuovo «gioco linguistico» (Wittgenstein 1953) che non al tipo di enunciato che esso immette nel discorso pubblico – plasmato dal presupposto secondo cui vi è uno scontro tra culture della cancellazione da una parte, e l'obiettività rappresentata da quelli che Lacan (1969) chiamava «i soggetti del supposto sapere» dall'altra – diventerebbe più chiara la sua natura politico-ideologica. Focalizzandoci su questo *lato* dell'ordine del discorso, attraverso l'approccio della *critical discourse analysis* (Barthes 1991; Van Dijck 1998, 2013), capiremo più facilmente che non stiamo interrogando un significante neutro, bensì un concetto politico, e cioè un'enunciazione ideologica *reattiva*, il frutto di un posizionamento soggettivo piuttosto preciso.

Per rendere più chiaro il nostro ragionamento propongo, dunque, di *separare* l'idea della cancellazione come atto simbolico e politico dal concetto di *cancel culture*. Mentre l'idea della cancellazione simbolico-culturale (di un nome, di una figura pubblica, di un certo testo o monumento) come atto politico contro-egemonico, è riconducibile in primo luogo alle culture popolari africano-americane, e più in generale ai movimenti anticoloniali, antirazzisti e femministi globali, l'espressione di *cancel culture* è emersa nella sfera pubblica americana in modo *reattivo*, in tempi molto più recenti e all'interno di una costellazione sociale e politica con chiare connotazioni suprematiste,

coloniali, patriarcali e conservatrici. La progressiva metamorfosi di questa espressione in un operatore simbolico di significazione è avvenuta, prima di tutto, nell'ambiente della cosiddetta *alt-right* statunitense, in quanto tentativo di contrastare le rivendicazioni e gli effetti culturali dell'antirazzismo e del femminismo di movimenti come *Black Lives Matter* e #metoo (Cfr. Nagle 2017, Rizzacasa D'Orsogna 2022).

Ciò che sostengo è che l'idea dell'esistenza di "culture della cancellazione", intese come istanze o rivendicazioni meramente identitarie di movimenti sociali, finalizzate alla censura nel dibattito accademico, pubblico e scientifico, è, in realtà, la risposta della destra, liberale e conservatrice, americana alle battaglie mosse negli ultimi anni dai movimenti antirazzisti, femministi e dei discendenti dei popoli indigeni in diversi dei luoghi chiave della produzione della cultura e della conoscenza: sfera pubblica, scuola, università, istituzioni, mass-media, e più in generale nello stesso campo delle pratiche e dei rapporti sociali quotidiani. Diciamolo più chiaramente: negli ultimi decenni, l'intenso sviluppo di movimenti sociali antirazzisti, femministi e di popoli indigeni ha dato luogo a una lotta profonda tanto per una ricostituzione più egualitaria dei tradizionali rapporti materiali e simbolici di dominio quanto per la dissoluzione e risignificazione politica e culturale di quelle gerarchie coloniali, razziali e patriarcali che hanno plasmato, sin dall'ascesa della modernità capitalistica occidentale, ogni singola sfera della vita sociale moderna. La proiezione di un siffatto movimento globale non poteva non porre in discussione il secolare privilegio bianco che ha plasmato la stessa significazione linguistica e culturale del mondo sociale moderno e dei suoi sistemi di classificazione e rappresentazione dominanti. È così che la legittimazione di questa espressione nei suoi attuali *connotati* pubblici si è configurata attraverso un processo di appropriazione, risignificazione e ritorzione politica. Da strumento di (auto)difesa, resistenza e rivendicazione, prima delle culture nere e indigene, e in un secondo momento anche dei movimenti femministi, la pratica del *canceling* si è tramutata in *cancel culture*, ovvero in un sintomo di ciò che si potrebbe denominare, con e contro il noto testo di Robert Hughes (1993), una «cultura del piagnisteo bianco e maschile» (e anche occidentale) come conseguenza della perdita del proprio dominio egemonico nel mondo sociale. Non è difficile accorgersi, infatti, che il termine *cancel culture* è divenuto, nella sfera pubblica, il significante di una sorta di "panico morale" bianco (Cohen 1972; Romano 2021). Vale la pena precisare che questo clima di restaurazione bianca e occidentale è oramai piuttosto presente anche in Europa: basti pensare alla persecuzione di stato in Francia contro gli studi e i movimenti *decoloniali* nello spazio pubblico e nelle università o ancora all'inclusione nel programma di governo della destra italiana di una serie di iniziative culturali volte a contrastare la *cancel culture* sul territorio nazionale. Nelle società europee però questa caccia alle *cancel culture* si è *indigenizzata*, per riprendere il concetto di Anna Iuso (2021: 198), a partire da logiche diverse rispetto agli Stati Uniti. Al di là delle analogie dovute alle diverse poste in gioco dell'attuale congiuntura storica, nei paesi europei, benché non in tutti allo stesso modo, questo clima di restaurazione razziale è andato materializzandosi, prima di tutto, come reazione politica e culturale ai mutamenti sociali, *fenotipici* e religiosi indotti dalle migrazioni postcoloniali sulle proprie popolazioni (Cfr. Traverso 2019). E tuttavia questa nuova espressione razzista andrebbe anche considerata come un altro prodotto di ciò che possiamo chiamare lo storico "rimosso coloniale" delle nazioni europee.

Mettere in chiaro questa connotazione reattiva del concetto di *cancel culture*, come vedremo, non equivale affatto a negare l'esistenza di certi eccessi o contraddizioni legate alla difesa della correttezza politica, così come di una tendenza moralista e censoria di tipo progressista nel dibattito pubblico e accademico. Allo stesso modo, non può significare sottovalutare la *brandizzazione* aziendale e istituzionale di una certa retorica dell'inclusività e del politicamente corretto, ovvero di ciò che è stato chiamato, non senza un residuo di razzismo bianco, «Woke Capitalism».

IL CANCELING COME ATTO POLITICO: UNA BREVE GENEALOGIA

Diverse genealogie della cancellazione, intesa come atto affermativo o rivendicativo (come *claim*), simbolico e culturale, ci mostrano in modo piuttosto evidente che tale pratica si è costituita come una delle diverse «weapons of the weak» (Scott 1987), e cioè come una delle diverse armi a disposizione di gruppi e soggetti storicamente oppressi o subalterni (Cfr. Nakamura 2015, 2021; Nagle 2017). Lisa Nakamura, studiosa di Media Studies, ricorda che la pratica del call-out nelle reti è emersa come un tentativo di controllo, monitoraggio e sorveglianza del discor-

so da parte di chi non ha accesso alla sfera pubblica egemonica. È così che Nakamura definisce *la call-out culture* – nel suo significato originario di pratica di segnalazione, di richiesta di accountability – «come un lavoro di cura dal basso non retribuito» (Nakamura 2015: 110).

E tuttavia, la costituzione della cancellazione pubblica come enunciazione simbolica di delegittimazione sociale e politica è il prodotto di un insieme di fenomeni eterogeneo, che sono andati fondendosi e stratificandosi nel tempo. Buona parte dei discorsi, azioni e pratiche cui oggi si associa (in modo semioticamente arbitrario) la pratica del *canceling* come ingiunzione pubblica hanno una filiazione diretta con alcune delle espressioni storiche più tradizionali e visibili della lotta anticoloniale: il boicottaggio, la sanzione collettiva, la disobbedienza civile, la controinformazione, la resistenza (contro)culturale, la diserzione dalle istituzioni, ecc. Mi sembra importante sottolineare la filiazione anticoloniale di ciò che oggi si denomina *cancel culture*: come si può avvertire, e può essere un elemento di grande utilità nella nostra comprensione del presente, queste forme di lotta anticoloniali mettevano in atto pratiche di resistenza alla cancellazione (intesa qui in senso *fisico, geografico, etnico, materiale e letterale*) delle società e delle culture indigene perseguita dai poteri coloniali occidentali. Da questo punto di vista, la rimozione o la ride-nominazione di luoghi e monumenti, così come la riscrittura delle diverse narrazioni storico-istituzionali, sono stati strumenti classici, si può dire, della lotta anticoloniale e quindi degli sforzi di riappropriazione territoriale e culturale da parte delle società colonizzate.

Sulla traccia di questa storia, dovremmo chiederci, perché non sostituire a Buenos Aires, Lima o Caracas un monumento a Colombo costruito dalle élites bianche creole per celebrare la colonizzazione con un altro dedicato a Juana Azurduy (azione compiuta nella realtà con grande consenso), donna meticcica che a capo di una guerriglia per lo più femminile ha lottato contro gli spagnoli per l'indipendenza del Perù e della Bolivia? O perché non chiedere, come ha fatto il CRAN (Consiglio Rappresentativo delle Associazioni Nere) nel 2017 in Francia, la ridenominazione di strade, scuole e monumenti dedicati Jean-Baptiste Colbert, considerato un amministratore pubblico modello dalle élites francesi, ma ideatore del Code Noir nel XVII secolo e grande promotore della schiavitù? Si può qui notare che ciò che a Nord dell'equatore si intende per cancellazione, a Sud è sinonimo di decolonizzazione, vale a dire di rivendicazione della propria storia e cultura.

È dunque evidentemente paradossale che oggi si attribuisca il fenomeno delle *cancel cultures* ai discendenti o alle vittime del più imponente processo storico di *cancellazione* umana, geografica e culturale: quello disseminato nel globo dal colonialismo occidentale moderno e dal suo progetto di sostituzione etnico-razziale. Chi potrebbe sostenere seriamente oggi, infatti, che la colonizzazione come progetto di espansione e di dominio, di occupazione di un territorio e dei corpi che lo abitano mediante la violenza, per riprendere qui il testo classico di Fanon (1961), non abbia implicato di per sé una cancellazione delle società e delle culture indigene, non europee e non bianche? Su questo punto anche Serge Gruzinski, uno storico dell'America Latina ritenuto oramai un classico, nel suo studio più noto (1988) ricordava che la colonizzazione sin dalle origini ha dispiegato i suoi effetti anche nella dimensione dell'immaginario, attraverso la riscrittura (*cancellazione*) della storia e del mondo culturale dei colonizzati da parte dei colonizzatori (Gruzinski 1988).

Questa origine antirazzista e anticoloniale della cancellazione come strategia politica e culturale di resistenza e sopravvivenza, di protezione della propria identità, è rimasta assai viva nella tradizione delle culture popolari africano-americane. Prova di tale persistenza e vitalità è la presenza e il significato del sintagma *canceling* nello slang urbano vernacolare delle popolazioni nere degli Stati Uniti. Secondo l'Urban Dictionary, *canceling* sta qui a significare «respingere o escludere qualcosa o qualcuno, rifiutare un individuo o un'idea, si tratta quindi di una pratica volta a mettere in cattiva luce, isolare o appartare un qualche elemento non gradito alla comunità» (Cfr. McGrady 2018). Occorre notare che a dare un'inflessione, in senso bachtiniano (Bachtin 1968), ancora più profonda e popolare al termine e al suo significato in tempi più recenti è stata la cultura pop musicale africano-americana, in particolare il notissimo brano dei Chic *Your Love is Cancelled* del 1981. Si tratta di un'evenienza che ha sicuramente rilanciato e risignificato l'espressione come significante di una "struttura del sentire" popolare (e non solo nera).

La cultura pop americana e il grande sviluppo di internet, e delle nuove reti sociali in anni più recenti, costituiscono sicuramente un secondo punto nodale nella diffusione della cancellazione come sanzione personale, sociale e anche politica. Eva Ng (2020, 2022) e la già citata Lisa Nakamura (2021) concordano nel localizzare le cosiddette

te *fan* o *celebrity cultures* in rete come uno dei luoghi propulsori delle *cancel cultures* contemporanee. Altre analisi includono nella genealogia del fenomeno l'estrema diffusione negli ultimi anni del *call-out* virtuale e del *public shaming*, e cioè della cultura *neoliberale* dell'utenza attiva, nella sfera de consumo. Ma è sicuramente lo sviluppo sempre più intensivo dell'attivismo digitale in generale ad aver alimentato il fenomeno in modo esponenziale.

Un ruolo importante nella proliferazione del *canceling* come atto politico, notano diversi studiosi, deve essere attribuito alla notorietà e diffusione dei call-out antirazzisti promossi da *#Black Twitter* sin dal 2010. *#Black Twitter*, una comunità virtuale piuttosto radicata nella «grande tradizione radicale nera» (Robinson 1983), ha sicuramente anticipato e messo a fuoco questa nuova forma di attivismo come perno di un nuovo modo di concepire la lotta politica ai tempi della digitalizzazione. Alcuni studi hanno proposto la categoria di «counter-public» di Nancy Fraser (1989), traducibile come «sfera discorsiva contro-egemonica», per mettere in luce in modo più efficace questo nuovo spazio politico *virtuale* promosso da *#Black Twitter*. Tale nuovo spazio andrebbe dunque inteso come la costruzione di un'arena discorsiva parallela in cui i membri di un gruppo subordinato inventano e mettono in circolazione contro-narrazioni oppostive per ciò che riguarda le loro identità, interessi e bisogni (Graham, Smith 2016: 2; McIlwain 2020). Il successo di *#Black Twitter* come piattaforma di lancio di una nuova modalità di attivismo, tanto digitale quanto culturale, appare a non pochi studiosi come un dato di fatto. È stato anche ipotizzato, per esempio, che senza *#Black Twitter* la lotta politica degli ultimi dieci anni negli Stati Uniti sarebbe stata diversa (Wheeler 2019; Brock 2012). E infatti *#Black Twitter* ha stimolato la nascita e il formidabile sviluppo di due dei movimenti sociali che hanno chiaramente segnato una svolta epocale nella costituzione del fenomeno di cui ci stiamo occupando: *#Black Lives Matter* e *#me too*. Un terzo movimento importante nello sviluppo di questo nuovo tipo di attivismo, anche se non nato come mero *hashtag*, è sicuramente *Ni una menos*. Pur se insorto nel 2015 in America latina, e con una forte impronta territoriale, va ricordato che le interpellazioni femministe di *Ni una menos* ebbero subito un grande impatto globale.

L'esperienza di questi tre movimenti, attraverso le modalità delle loro pratiche politiche e battaglie culturali, ha riconnesso il fenomeno della *cancel culture* con le sue origini anticoloniali e antirazziste. Per quanto riguarda il caso specifico degli Stati Uniti, occorre tuttavia evidenziare che *#Black Twitter*, *#Black Lives Matter* e *#me too* non sono comparsi nel vuoto, ma si sono innestati su lotte già in atto soprattutto nei campus universitari dagli anni novanta in poi. Queste lotte «culturali» vanno pensate come il corrispettivo teorico-politico e universitario delle cosiddette «politiche dell'identità», e avevano avuto nella costituzione sin dagli anni Ottanta di campi di studio come i *Black Studies* e i *Feminist Studies* i loro principali motori propulsori.

Tutto questo fermento politico, indotto anche dalla formidabile diffusione globale delle prospettive post-coloniali, decoloniali e femministe e dalle loro critiche alla *colonialità* del presente nei suoi intrecci storici con il sessismo e il razzismo strutturale del modo di produzione capitalistico (Quijano 2001; Segato 2013), ha generato una reazione assai aggressiva nelle forze sociali conservatrici, suprematiste, sovraniste e di estrema destra. Angela Nagle (2017) propone un'analisi piuttosto stimolante sul rapporto tra l'ascesa delle nuove piattaforme e l'emergere di nuovi movimenti di estrema destra esplicitamente razzisti, misogini e antifemministi, ovvero di gruppi e movimenti incentrati su una critica virulenta al linguaggio del politicamente corretto, da essi percepito come una nuova morale pubblica progressista. Attraverso uno sguardo davvero suggestivo sulla trasformazione della rete da spazio utopico e libertario in trampolino di lancio di un nuovo estremismo di destra, Nagle colloca sullo sfondo della proliferazione dal 2015 in poi di canali WEB come *Achan*, *#gamergate* e *#reddit*, così come della diffusione di pratiche virtuali del tipo del *doxxing* e del *trolling*, intesi come una sorta di squadrisimo mediatico, sia la costituzione dell'*alt-right* come movimento politico, sia la sua lotta per la difesa dell'identità tradizionale (bianca) americana contro ciò che presto verrà denominato *cancel cultures* come una delle sue principali bandiere. Si potrebbe qui aggiungere che il caso del call-out *anti-transfobico* contro le dichiarazioni di J.K. Rowling (autrice di Harry Potter) nel 2019 abbia incentivato ulteriormente un clima generalizzato di «caccia» alle cosiddette *cancel cultures*.

È così che nel 2020, Tom Cotton, il senatore repubblicano dell'Arkansas, presenta una proposta di legge al parlamento che vieta l'utilizzo dei fondi federali per l'attivazione nelle scuole del «1619 Project», ideato e prodotto dal New York Times come piattaforma multimediale di dibattito sull'eredità della schiavitù negli Stati Uniti (1619 è l'anno dell'arrivo della prima nave negriera nel paese). Cotton ha definito il progetto come uno dei tanti attuali

esempi di *cancel culture*, ovvero come un'iniziativa politico-culturale finalizzata alla *cancellazione* della storia (reale) degli Stati Uniti. Lo stesso Donald Trump raccolse poco tempo dopo l'invettiva lanciata da Cotton per attaccare il «totalitarismo» di queste «culture della cancellazione». Fu così che quest'espressione diveniva *il* significante di pratiche e contro-narrazioni avanzate nelle sfere pubblico-accademiche dai movimenti antirazzisti e femministi contro le rappresentazioni dominanti e istituzionalizzate della storia e della cultura americana.

È in questo modo che il concetto di *cancel culture* emerge, e viene a iscriversi, come reazione alla messa in discussione del dominio storico di ciò che possiamo chiamare l'immaginario simbolico della classe media bianca occidentale e dei suoi diversi tipi di privilegio. La sua legittimazione pubblica come concetto, il raggiungimento della sua soglia di positività, per dirla con Foucault (1969), è dipeso in buona parte, come abbiamo cercato di mostrare, dal potere di produzione e circolazione discorsiva inerente all'economia politica dei media mainstream globali occidentali. Più precisamente da una trama monopolistica che, per motivi storici ed economici, è da tempo assai implicata nella diffusione di diversi tipi di "panico morale" bianco.

CANCEL CULTURE, O LA LOTTA PER LA DECOLONIZZAZIONE ALL'INTERNO DELL'IMPERO

Se si accetta la nostra ricostruzione, è chiaro che il concetto di *cancel culture* si presenta con un sembiante ambivalente. Accettarlo come un concetto neutro, come mera descrizione di un fenomeno sociale oggettivo, antropologico, significa cominciare a giocare nella "casa del padrone" (Lorde 1984). Riprendendo la nota enunciazione di Audre Lorde, vogliamo sostenere che il concetto di *cancel culture* è venuto oggi a costituirsi come uno strumento (epistemico e politico) del padrone (1984). L'emergere di *cancel culture* come concetto appare, dunque, come un nuovo esempio di ritorzione ideologica perpetrato dalle nuove destre a difesa delle narrazioni dominanti della storia e dell'identità occidentale, e cioè della bianchezza e dei suoi valori tradizionali. La cancellazione come atto politico sembra essere stata investita dallo stesso processo di risignificazione *bianca* e *coloniale* che hanno subito altri termini radicali sorti dalla lotta anticoloniale e antirazzista, come differenza culturale, sostituzione etnica e antisemitismo (associato sempre di più alle critiche anticoloniali e antirazziste allo stato di Israele), e di cui, in tutta evidenza, l'espressione "razzismo al contrario" è il principale emblema. Contrariamente a quanto sembra suggerire, e al sembiante che ha finito per assumere nel discorso pubblico e in certi spazi accademici, si tratta di un concetto volto a rimuovere l'eredità nel presente di una reale cultura della cancellazione: quella del suprematismo razziale incarnato dal colonialismo moderno occidentale. La grammatica discorsiva del concetto di *cancel culture* fissa il proprio spazio di enunciazione – e quindi di dibattito e riflessione – mettendo precisamente "sotto cancellatura", per richiamarci qui a Derrida (1972), lo storico privilegio (razziale) bianco.

Stando così le cose, per non lasciarsi intrappolare dalle ragnatele di questo concetto, la questione da porre sembra decisamente un'altra: vi è o no bisogno di *decolonizzare* i saperi e la cultura, ovvero di mettere tra parentesi buona parte di ciò che si presenta, negli spazi pubblici e istituzionali, come produzione della conoscenza? Detto in altri termini, e soprattutto per ciò che riguarda i nostri contesti europei, vi è o no bisogno di decolonizzare gli archivi e le memorie nazionali? Si tratta di un interrogativo che non può essere posto se non si libera il campo dalla morsa politica ed epistemica di questo concetto. Occorre quindi aprire lo spazio coperto/velato dal concetto di *cancel culture* a ciò che con Lacan possiamo chiamare il suo «reale». Ci appare piuttosto chiaro che ciò che (s)vela il paradigma della *cancel culture* è una reazione nostalgica e reattiva alla perdita di un certo monopolio narrativo nella costruzione e definizione (linguistica, epistemica, culturale) del mondo sociale e dei suoi conflitti, come conseguenza di una progressiva messa in discussione dell'ordinamento simbolico coloniale e moderno e delle sue meta-narrazioni (Lyotard 1979; Hall 1992). *Cancel culture* come concetto rappresenta il prodotto finale di un lungo processo, cominciato, si potrebbe dire, negli anni sessanta, con la definitiva presa di parola (De Certeau 1988) di quei soggetti e gruppi subalterni storicamente *silenziosi* dal linguaggio degli archivi e dei saperi istituzionali (Cfr. Spivak 1988, 1992). Non è un caso che il concetto di *cancel culture* compaia in un momento storico in cui la significazione del mondo sociale appare sempre più come un processo aperto, come una posta in gioco, come una disputa per il *senso* che riguarda, ovviamente, non soltanto il presente, ma soprattutto la memoria del passato e la costruzione-

immaginazione politica del futuro. Non può non colpire che i difensori del dialogo interculturale e dell'obiettività dei saperi intervengano solo ora, inveendo contro la presunta intolleranza di quelle che loro stessi chiamano *cancel cultures*. Proprio nel momento in cui "l'oggetto" è divenuto soggetto, e si avvertono sempre più forti gli scricchiolii di quell'edificio epistemico che Edward Said ha chiamato *Orientalismo*. Se si scioglie il concetto di *cancel culture* nel suo reale potrebbe arrivare una prima risposta al nostro quesito: la lotta per la decolonizzazione dei saperi e della cultura è in corso da qualche anno anche all'interno dell'Impero.

TRA *CANCEL CULTURE* E *WOKE CAPITALISM*

Mettere in luce ciò che possiamo chiamare la *colonialità* del concetto di *cancel culture* non significa negare alcuni degli effetti, e degli eccessi, più paradossali dell'istituzionalizzazione in alcuni ambiti, sociali, mediatici e discorsivi, del politicamente corretto come nuova morale pubblica. E tuttavia, contrariamente a quanto sostenuto in alcuni spazi accademici e pubblici, locali e globali (Haidt Lukianoff, 2020; Siti 2020; Dei 2021; McWorther 2021), ci sembra esagerato considerare questo fenomeno come una nuova egemonia culturale. Non si può negare che l'assunzione in alcuni campi della vita sociale del politicamente corretto come una sorta di nuova filosofia etico-morale abbia finito, da una parte, per rendere piuttosto difficile, a volte anche ingenua, la riflessione libera su alcune questioni, e, dall'altra, per snaturare e per depotenziare lo stesso *canceling* come atto politico, come sanzione sociale o come principio per la produzione di una necessaria contro-narrazione *pubblica* subalterna su certi fenomeni, ovvero come strumento di lotta e/o arma politica. Il politicamente corretto, infatti, nel modo in cui è andato configurandosi nel discorso pubblico, tende spesso a veicolare l'idea che classismo, sessismo e razzismo siano fenomeni privati, individuali, soggettivi, eccezionali, morali e psicologici, oscurando in questo modo la loro dimensione materiale e storico-strutturale. Diverse ricerche hanno messo in luce questo limite di buona parte dei *call-out*, o *canceling*, femministi e antirazzisti diffusi attraverso le grandi piattaforme sociali (Cfr. Bowen 2020: 4-10). Non riuscendo ad andare oltre una rivendicazione meramente linguistica, e talvolta personale, questa forma di attivismo rischia, in modo del tutto paradossale, di rafforzare il sessismo e il razzismo sistemico.

Eppure anche in questo caso, occorre stare attenti a non *oggettivare* come fenomeno sociale o come comportamento antropologico, o dei casi del tutto particolari o anche una mera selezione arbitraria di situazioni specifiche (scelte proprio ad absurdum), per costruirli poi discorsivamente come una sorta di tipo ideale di ciò che si mira a descrivere (e attaccare) attraverso il concetto di *cancel culture*. Un simile modo di procedere non avrà come effetto principale che quello di rendere nuovamente *invisibili* questioni e conflitti, dispositivi di potere e dominio, venuti finalmente alla *rappresentazione* grazie alle lotte sociali e politiche dei gruppi e soggetti storicamente esclusi, repressi e subordinati, cioè storicamente sospesi tra la vita, la sopravvivenza e la *cancellazione* (fisica, sociale, culturale, geografica, giuridica, ecc.). In breve: questa strategia discorsiva non avrà come effetto che la cancellazione della storia delle lotte di tutti quei gruppi e soggetti che, come affermato efficacemente da Elsa Dorlin (2019), sono dovuti ricorrere all'esercizio dell'autodifesa – in tutte le diverse espressioni del fenomeno – per poter esistere o essere riconosciuti come soggetti di diritto.

Così come abbiamo proposto di distinguere il concetto di *cancel culture* dalla storia del *canceling* come atto politico, crediamo anche necessario distinguere ciò che si è cristallizzato nel discorso pubblico come "politicamente corretto" dalle cosiddette "politiche dell'identità". Non si intende certo difendere l'istituzione manichea di una certa correttezza politica come nuova norma o morale pubblica. Non ci entusiasmano, infatti, alcuni fenomeni alimentati dalla sua inclusione nella *doxa* pubblica: tanto la *pulizia* come la *polizia* linguistica quanto il *tokenism*, ad esempio, non sono di per sé garanzia né di inclusione né di superamento delle vecchie logiche coloniali di dominio razziale, sessuale e di classe. Non si vuole qui sminuire la rilevanza storica della lotta *linguistica* per tutti i gruppi, soggetti e minoranze oppresse nei confronti di certi dispositivi *naturalizzati* di dominio sociale e culturale, ma l'eccessiva fissazione-esasperazione sulla correttezza del linguaggio mostrata da una parte importante della costellazione liberal-progressista globale può apparire anche come un limite: non solo come incapacità o, peggio, impossibilità di combattere gerarchie e privilegi a livello materiale, ma anche come un limite di *classe* (Cfr. Haider 2018).

E tuttavia mettere in luce questo limite non può significare la *cancellazione* o la *minimizzazione* dell'importanza delle politiche di *discriminazione positiva* come reale redistribuzione materiale e simbolica in di risorse e di diritti. Pur ammettendo l'attuale impasse, ovvero un suo parziale esaurimento rispetto agli anni precedenti determinato in buona parte dalla trasformazione dell'*affirmative action* in *diversity management*, numerosi studi hanno mostrato, e non solo negli Stati Uniti, la centralità delle politiche di discriminazione positiva nell'avanzamento materiale e nella promozione sociale di neri e di altre minoranze negli ultimi quarant'anni (Anderson 2004; Alexander 2008; Sander, Taylor 2012). Queste critiche poi non possono nemmeno legittimare o giustificare una disapprovazione, di per sé, del *call-out*, della sanzione o del boicottaggio di istituzioni, gruppi, pratiche e narrazioni finalizzate alla restaurazione di un certo universo culturale e delle sue tradizionali gerarchie. Il linguaggio, la battaglia per nomi, designazioni e narrazioni resta un terreno centrale della lotta politica.

La critica del politicamente corretto e dei suoi effetti più visibili e negativi merita quindi un ragionamento più articolato.

Come prima cosa, non è un mistero che il modo di accumulazione neoliberale globale si sia costituito *anche* attraverso una certa messa al lavoro delle differenze sessuali ed etnico-razziali, e cioè attraverso la cattura, riappropriazione e mercificazione di una certa retorica inclusiva, interculturale e multiculturale, e quindi politicamente corretta. Molto è stato scritto sull'adozione del *diversity management* come dispositivo di governo tanto aziendale quanto istituzionale: l'alta tecnologia e il capitalismo delle piattaforme, il mondo delle industrie culturali e della moda, dell'arte e della comunicazione, così come i campi del sapere e della produzione della conoscenza, tanto in ambito privato quanto pubblico, hanno da tempo incorporato una certa politica di valorizzazione *capitalistica* della diversità e della differenza. Vi è da diversi anni una pluralità davvero notevole e autorevole di studi (Mohanty 2003; Ahmed 2012; Fraser 2016; Rottenberg 2018; Leong 2020; Shafi 2022, Cfr. Mellino 2021), e anche di ricerche sociali ed etnografiche, che mostrano in che modo antirazzismo, femminismo, anticolonialismo, antisessismo, antispecismo e "indigenismo" sono divenuti parte di ciò che Lacan chiamava «il discorso del capitalista» (Lacan 1969).

A partire da tali studi non è difficile considerare la retorica del politicamente corretto *anche* come parte della logica culturale del «capitalismo razziale» (Robinson 1983, Cfr. Mellino, Pomella 2020) contemporaneo. E tuttavia anche qui occorre prestare attenzione: ciò che nel discorso pubblico è stato chiamato «woke capitalism», con la sua cattura in senso privato, personalizzante e capitalistico di istanze sociali e materiali, con i suoi dispositivi di *blackwashing*, *pinkwashing* e *wookwashing*, resta spesso non solo un mero artificio morale e retorico, il bel vestito del mostro, ovvero un modo "rispettabile" di promuovere la propria proiezione nel mondo, ma soprattutto rappresenta un fenomeno che finisce per investire un segmento decisamente minoritario (e spesso elitario) dell'attuale modo di produzione globale. A livello economico e aziendale, il politicamente corretto, con la sua retorica dell'inclusività, può essere interpretato oggi come un'emanazione ideologica *diretta* di ciò che Marx chiamava il feticismo della merce, ovvero come un velo discorsivo finalizzato a *coprire* l'organizzazione razziale, classista e sessista del processo di valorizzazione capitalistica; a livello istituzionale, soprattutto culturale e universitario, invece, la promozione del politicamente corretto come mera pulizia linguistica serve spesso a *rimuovere* il passato coloniale delle nazioni metropolitane, nonché a promuovere una nuova forma di imperialismo culturale occidentale. Su questo aspetto, la costruzione ideologica della guerra in Ucraina nelle società occidentali appare sicuramente sintomatica.

DENTRO LA LOGICA DELLA *CAMPUS CULTURE*

In secondo luogo, si può essere certamente d'accordo sul fatto che il politicamente corretto, come ideologia di ciò che è venuto ad assumere il significato di *cancel culture*, sia un prodotto dell'arrivo di minoranze razzializzate o soggetti "altri" nei campus dei college americani, e cioè che la correttezza politica come *doxa* non sia che l'espressione di una nuova élite privilegiata, e soprattutto che essa non promuova che forme *identitarie* di riconoscimento (Cfr. Dei 2021). Anche in questo caso, numerosi studi hanno mostrato che negli ultimi anni, soprattutto nel mondo universitario, a godere dei benefici della trasformazione delle politiche di *affirmative action in diversity management* sono più che altro i settori più privilegiati, e cioè le cosiddette *upper classes*, delle popolazioni nere e dei

latinos. È questo, come abbiamo anticipato, un altro dei segni dell'esaurimento delle politiche di discriminazione positiva *race-based* come strumento di lotta alla disuguaglianza sociale (Cfr. Anderson 2004; Sander, Taylor 2012). Ma anche qui le generalizzazioni finiscono non solo per risultare inevitabilmente di parte, ma anche col difendere quelle forme di gerarchie e di privilegi – coloniali, sessuali, razziali, epistemici – tradizionali che hanno organizzato quegli spazi in modo *silenzioso* fino a qualche anno fa.

Ciò che vogliamo dire è che questo discorso sull'egemonia del politicamente corretto nei campus delle università anglosassoni non può essere affrontato senza alcune precisazioni. Occorre innanzitutto ricordare che nel mondo anglosassone una buona parte delle università era direttamente finanziata in passato da uomini, imprenditori, aziende, fondi e fondazioni legati in modo diretto allo sfruttamento coloniale e al traffico di schiavi. In questo senso, l'adozione del politicamente corretto sia come dispositivo ideologico sia come criterio di reclutamento obbedisce anche a una chiara strategia di management, frutto di una sempre più profonda neoliberalizzazione del mercato dell'educazione e del sapere. Quello che può essere chiamato *decolonialwashing*, come è stato mostrato, serve, da un lato, a rimuovere i lati oscuri del proprio passato, e quindi a mettere a valore ogni differenza etnico-razziale e sessuale, ma dall'altro a offrire sul mercato dell'educazione un ambiente sociale e un modello pedagogico (sensibili al cosiddetto *safetyism*) plasmati sui valori liberali e progressisti richiesti da una parte importante del ceto medio e delle upper classes, poiché ritenuto condizione essenziale (di *capitale culturale*, per tornare alle categorie di Bourdieu) per la mobilità sociale dei propri figli (Haidt, Lukianoff 2020).

Comprimere dietro lo stigma dell'identitarismo la complessità e ambivalenza della logica regolatrice di questo «campo sociale» ci appare non solo semplificatorio, ma, ancora una volta, una riproduzione anacronistica delle vecchie epistemologie coloniali. Come prima cosa, sembra opportuno ricordare che l'identificazione, o il posizionamento, personale o collettivo con una certa identità o comunità soggettiva o culturale subalterna, oppressa o *repressa* nella storia, non equivale di per sé a promuovere un approccio identitario. È in questo senso che, come detto prima, il politicamente corretto andrebbe distinto dalle cosiddette politiche dell'identità. Come osservava già Stuart Hall, si parla sempre da una qualche posizione, da un qualche luogo, da una storia e cioè da una singolarità che è anche *culturale* (Hall 1992). La storia, puntualizzava Hall, ci parla in diversi modi a seconda dei nostri posizionamenti e identificazioni. Non c'è bisogno di scomodare la voce principale dei *Black British Cultural Studies*, poiché è già la storia stessa di una disciplina come l'antropologia a mostrarci questo importante presupposto: la specificità della condizione umana sta nel vivere dentro (e non fuori) un determinato mondo socio-culturale; come esseri parlanti, per tornare a Lacan (1969), viviamo dentro (e non fuori) il linguaggio. Si tratta di una visione o di un approccio, dal mio punto di vista, essenzialmente antropologico, ma che forse in Italia coincide sempre meno con le concezioni dominanti a livello disciplinare, in cui è finito per prevalere, almeno nelle sue espressioni più in vista, una sorta di universalismo astratto ed eurocentrico, nonché del tutto compatibile con la tradizione liberale-coloniale ottocentesca europea, nel senso che il radicamento in una singolare *situazione e storia* sociale e culturale continua a essere proiettato soltanto sugli "altri", ovvero sui soli (ex) "oggetti" di studio.

La semplice rivendicazione di un'appartenenza storico-culturale e sessuale, così come l'identificazione con un certo gruppo sociale, con una certa comunità immaginata (Anderson 1983), non può essere liquidata, in modo aprioristico, come una forma di essenzialismo, solipsismo o fondamentalismo culturale. Forse vale la pena ricordare che la critica dell'identitarismo, dell'essenzialismo culturale e dell'assolutismo etnico-razziale di minoranze e comunità non-bianche è un elemento costitutivo di buona parte della tradizione radicale nera e degli approcci teorici che promuovono le cosiddette "politiche dell'identità" (Cfr. Gilroy 1987, 1993; Mercer 1994; Lowe 1996; Nakamura 2008; Appiah 2019). Non vi sarebbe nemmeno bisogno di aggiungere che la critica dell'essenzialismo di genere e di razza è un elemento centrale delle prospettive e dei movimenti femministi contemporanei. Si pensi a buona parte del femminismo nero e non occidentale oramai classico, ma soprattutto all'intersezionalismo (Cfr. hooks 1981, Lorde 1984, Butler 1990, Spivak 1991, 2006, Crenshaw 1991, Hill Collins, Bilge 2009, Hancock 2016). La domanda da porsi ci pare un'altra: perché si dovrebbe continuare a criticare o sminuire l'appartenenza o la rivendicazione soggettiva a un'identità (nera, indigena, femminile, transessuale, ecc.) storicamente negata, esclusa e repressa? O ancora, esistono *sguardi, prospettive o epistemologie* non posizionate, non situate? Questa visione anti-identitaria, questo sguardo che si propone come cieco alla razza e al genere, che si traveste di oggettivismo e

neutralità, non solo ripropone in altre vesti un positivismo che, del tutto decontestualizzato, finisce per assumere connotati quasi caricaturali, ma soprattutto, data la dialettica delle attuali lotte sociali, culturali ed epistemiche che attraversano le diverse arene sociali, scientifiche e politiche, finisce per svelare un'appartenenza e una percezione bianca, coloniale e patriarcale.

Questo tipo di posizionamento riverbera in modo ancora più problematico alle nostre latitudini, poiché, a differenza del mondo anglosassone, parlare di una egemonia del politicamente corretto o delle politiche dell'identità nel discorso pubblico e istituzionale o negli spazi accademici nazionali appare davvero al di fuori di qualsiasi misura del reale.

Per finire, ci preme sottolineare che occorre tenere separate le espressioni universitarie, accademiche ed estetico-letterarie delle identità e differenze razzializzate e subalterne e dai loro *referenti* sociale. È innegabile che in certi spazi della produzione culturale, della politica e del sapere vi sia stata un'incorporazione-cooptazione nelle narrazioni neoliberali e razziali egemoniche di una parte di tali soggetti e discorsi. Ma ci pare altrettanto evidente che i referenti sociali principali di tali discorsi continuano a vivere in una condizione di razzismo strutturale, di oppressione patriarcale e intersezionale, di inferiorizzazione e di iper-sfruttamento, e cioè in una condizione caratterizzata da molteplici forme di subalternità ed esclusione. In simili contesti, e ancora di più alle nostre latitudini, le politiche dell'identità – o di discriminazione positiva – ci appaiono necessarie per una redistribuzione materiale delle risorse e dei diritti in senso egualitario, ovvero come strumento per combattere quei privilegi e quelle gerarchie sancite dallo sviluppo storico del capitalismo razziale moderno e dei suoi dispositivi sessuali e culturali di dominio. Per tutto questo, crediamo che il concetto di cancel culture vada distinto dalle istanze poste dai movimenti sociali che spesso ad esso vengono associati.

BIBLIOGRAFIA

- Ahmed S. (2012), *On being included. Race, Diversity and Institutional Life*, Durham: Duke University Press.
- Alexander N. (2007), *Affirmative Action and the Perpetuation of Racial Identities in Post-Apartheid South Africa*, in «Transformation: Critical Perspectives on Southern Africa», 63: 92-108.
- Anderson T. (2004), *The Pursuit of Fairness. A History of Affirmative Action*, Oxford: Oxford University Press.
- Appiah K.A. (2019), *The Lies that Bind: Rethinking Identity*, New York: Profile Books; trad.it., *La menzogna dell'identità. Come riconoscere le false verità che ci dividono in tribù*, Milano: Feltrinelli, 2019.
- Barthes R. (1991), *L'avventura semiologica*, Torino: Einaudi.
- Benjamin R. (2019), *Race after Technology*, London: Polity Press.
- Bourdieu P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris: Ed. Points; trad. it. *Per una teoria della pratica*, Milano: Raffaele Cortina, 2003.
- Bourdieu P., Wacquant L. (1992), *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Bouvier G. (2016), *Racists call-outs and cancel culture on Twitter: The Limitations of Platform's ability to define issues of social justice*, in «Discourse, Context & Media», 38: 1-16.
- Bouvier G., Rosenbaum J. (2020, eds), *Twitter, the Public Sphere and the Chaos of Online Deliberation*, London: Palgrave.
- Butler J. (1990), *Gender Trouble*, London: Routledge; trad. it., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Bari: Laterza, 2022.
- Cohen P. (1972), *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of Mods and Rockers*, London: Routledge.
- Crenshaw K. (1991), *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review», 43, 6: 1241-1299.
- Dei F. (2021), *La Cancel Culture come subcultura politica*, in «Psiche», II: 493-509.
- Dorlin E. (2019), *Se Défendre: Une Philosophie de la violence*, Paris: La Découverte; trad. it., *Difendersi. Una filosofia de la violenza*, Roma: Fandango, 2020.
- Douthat R. (2018), *The Rise of Woke Capital*, in New York Times, 28 Febbraio: 7.

- Fraser N. (2016), *Expropriation and Exploitation in Racialized Capital*, in «Critical Historical Studies»: 163-178.
- Fuchs C. (2017), *Capitalism, Patriarchism, Slavery and Racism in the Age of Digital Capital*, in «Critical Sociology», 2: 1-26.
- Gilroy P. (1987), *There Ain't No Black in the Union Jack*, London: Routledge.
- Gilroy P. (1993), *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London, Verso; trad. it., *The Black Atlantic. Modernità e doppia coscienza* (a cura di Miguel Mellino), Roma: Meltemi.
- Gruzinski S. (1988), *La colonisation de l'imaginaire*, Paris: Gallimard; *La colonizzazione dell'immaginario*, Torino: Einaudi.
- Haider A. (2018), *Mistaken Identity. Mass Movements and Racial Ideology*, London: Verso.
- Haidt J., Lukianoff G. (2020), *The Coddling of the American Mind. How Good Intentions and Bad Ideas are Setting Up a Generation for Failure*, New York: Penguin.
- Hancock A. (2016), *Intersectionality. An Intellectual History*, Oxford: Oxford University Press.
- Hill Collins P., Bilge S. (2016), *Intersectionality*, Cambridge: Polity Press.
- Hughes R. (1993), *Culture of Complaint. The Fraying of America*, New York: OUP Eds; trad. it., *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*, Milano: Adelphi, 2003.
- Hooks b. (1981), *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, London: Routledge.
- Iuso A. (2021), *Cancellare, riscrivere. Cancel Culture, riscrittura della storia e difficult heritage*, in «Rivista di Antropologia Contemporanea», 2: 197-212.
- Kovalik D. (2021), *Cancel This Book. The Progressive Case Against Cancel Culture*, New York: Hot Books.
- Lacan J. (1969), *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Torino: Einaudi.
- Leong N. (2021), *Identity Capitalists. The Powerful Insiders Who Exploits Diversity to Maintain*, Stanford University Press.
- Lorde A. (1984), *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Crossing Press; trad. it., *Sorella outsider. Scritti politici*, Roma: Meltemi, 2022.
- Lorde A. (2018), *Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, London, Penguin.
- Lowe L. (1996), *Immigrant Acts. On Asian American Cultural Politics*, Durham: Duke University Press.
- Lukianoff G. (2022), *Intervista*, in Rizzacasa D'Orosogna C., *Scorrettissimi. La Cancel Culture nella cultura americana*, Bari: Laterza, 2022.
- McGrady C. (2021), *The Strange Journey of Cancel. From a Black Culture Punchline to a White Grievance Watchword*, in Washington Post, 2 Aprile.
- McIlwain Ch. (2020), *Black Software. The Internet and Racial Justice From the Afronet to Black Lives Matter*, London: Oxford University Press.
- McWorther J. (2021), *Woke Racism. How a New Religion Has Betrayed Black America*, New York: Penguin.
- Mellino M. (2021), *La critica postcoloniale sedici anni dopo*, in *La Critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e postcolonial studies*, Roma: Meltemi: 9-26.
- Mellino M., Pomella A.R. (2020, a cura di), *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Roma: Alegre.
- Mercer K. (1994), *Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies*, London: Routledge.
- Miller D. et al (2016), *How the World Changed Social Media*, Los Angeles: UCL Press; trad. it. *Come il mondo ha cambiato i Social Media*, Roma: Ledizioni, 2018.
- Mohanty Ch. (2003), *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham: Duke University Press.
- Nagle A. (2017), *Kill al the Normies. The Online Culture Wars from Tumblr and Achan to alt-right and Trump*, London: Zerobooks; trad. it. *Contro la vostra realtà. Come l'estremismo del web è divenuto Mainstream*, Roma: LUISS, 2018.
- Nakamura L. (2021, ed), *Racist Zoombombing*, London: Routledge.
- Nakamura L. (2015), *The Unwanted Labour of Social Media: Women of Colour, Call Out Culture and Venture Community Managements*, in «New Formations», 86: 106-112.

- Nakamura L. (2008), *Digitizing Race. Visual Cultures of the Internet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ng E. (2022), *Cancel Culture: A Critical Analysis*, London: Palgrave.
- Ng E. (2020), *Reflections on Cancel Culture and Digital Media Participation*, in «Television & New Media», 21(6): 621-627.
- Quijano A. (2011), *Colonialidad del Poder. Eurocentrismo y América Latina*, in E. Lander (ed), *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Buenos Aires: Flacso: 121-161.
- Rizzacasa D'Orsogna C. (2022), *Scorrettissimi. La cancel culture nella cultura americana*, Bari: Laterza, 2022.
- Robinson C. (1983), *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of Carolina Press.
- Romano A. (2021), *What Does Cancel Culture Even Mean in 2021?*, in «Vox.Com», 25 Agosto.
- Rottenberg C. (2018), *The Rise of Neoliberal Feminism*, Oxford: Oxford University Press; Trad. it., *L'ascesa del femminismo neoliberale*, Verona: ombre corte, 2022.
- Sander R., Taylor S. (2012), *Mismatch. How Affirmative Action Hurt's Students it's intended to Help*, New York: Basic Books.
- Scott J. (1987), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press.
- Segato R. (2013), *La critica de la colonialidad en 8 ensayos*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Shafi A. (2022), *How State-Sanctioned Multiculturalism Killed Antiracism in Britain*, in «Novaramedia», November.
- Sobande F. (2019), *Woke-Washing: intersectional femvertising and branding 'woke' bravery*, in «European Journal of Marketing», 54 (11): 2723-2745.
- Spivak G. (1988), *Can The Subaltern Speak*, in L. Grossberg (ed), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London: Routledge.
- Spivak G. (1991), *The Post-Colonial Critique. Interviews, Strategie, Dialogues*, London: Routledge.
- Spivak G. (2006), *Decostruire la storiografia*, in R. Guha, G. Spivak, *Modernità e postcolonialismo*, Verona: ombre corte.
- Spivak G. (2006), *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, London: Routledge.
- Traverso E. (2019), *Le metamorfosi delle destre radicali nel XXI secolo*, Milano: Feltrinelli.
- Umoya Noble S. (2018), *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforces Racism*, New York: New York University Press.
- Van Dijck T. (1998), *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, London: Sage.
- Van Dijck T. (2013), *The Culture of Connectivity. A Critical History of Social Media*, Oxford: Oxford University Press.
- Wheeler (2019), *Ten Years of Black Twitter: A Merciless Watchdog for a Problematic Behavior*, in The Guardian, 23 December.
- Wittgenstein L. (2009), *Ricerche Filosofiche*, Torino: Einaudi, ed. or. 1953.



Icons of the Old Regime: Challenging South African Public Memory Strategies in #RhodesMustFall

Carolyn E. Holmes & Melanie Loehwing

To cite this article: Carolyn E. Holmes & Melanie Loehwing (2016) Icons of the Old Regime: Challenging South African Public Memory Strategies in #RhodesMustFall, Journal of Southern African Studies, 42:6, 1207-1223, DOI: [10.1080/03057070.2016.1253927](https://doi.org/10.1080/03057070.2016.1253927)

To link to this article: <https://doi.org/10.1080/03057070.2016.1253927>



Published online: 10 Nov 2016.



Submit your article to this journal [↗](#)



Article views: 1377



View related articles [↗](#)



View Crossmark data [↗](#)



Citing articles: 9 View citing articles [↗](#)

Icons of the Old Regime: Challenging South African Public Memory Strategies in #RhodesMustFall

CAROLYN E. HOLMES

(Bucknell University; University of Pretoria)

MELANIE LOEHWING

(Mississippi State University)

Students engaged in the spring 2015 protests on the University of Cape Town campus demanded the removal of the statue of Cecil John Rhodes, prompting renewed debate over the appropriate treatment of colonial and apartheid-era statuary in contemporary South African public spaces. While the students' protests were often dismissed in public discourse and media coverage as misguided or misinformed, this article situates them in the broader context of symbolic reparations central to the transition to multiracial democracy. We introduce the terms 'monologic commemoration' and 'multiplicative commemoration' to describe the two dominant phases of South African public memory initiatives during and after apartheid. Monologic commemoration promotes a singular historical narrative of national identity and heroic leadership, whereas multiplicative commemoration requires the representation of as many diverse experiences and viewpoints as possible. We examine the #RhodesMustFall campaign as an eruption of discontent with both the monologic and multiplicative approaches, potentially signalling a new 'post-transitional' phase of South African public culture.

Introduction

On 9 March 2015, University of Cape Town (UCT) student Chumani Maxwele defaced the campus statue of Cecil John Rhodes with human excrement, garnering international attention for his challenge to the colonial icon. This singular defiant act spawned a wave of protests in which students and supporters demanded that the university administration remove the Rhodes statue as the first gesture toward unsettling the Eurocentric orientation of the university curriculum, faculty, and campus. As the protest gained momentum, the impulse to desecrate statues commemorating colonial and apartheid leaders spread to other South African cities, provoking heated debate across the country and around the world about the suitability of colonial-era statues in contemporary democratic nations.¹ At UCT, the protesters organised around the hashtag-inspired campaign name '#RhodesMustFall' and co-ordinated a series of sit-ins and demonstrations calling for the removal of the Rhodes statue and the 'decolonisation' of education in South Africa.²

1 A. Harding, 'Cecil Rhodes Monument: A Necessary Anger?' *BBC News*, London, 11 April 2015, available at <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-32248605>, retrieved 19 October 2016.

2 Y. Kamaldien, 'Rhodes Statue: Students Occupy Offices', *IOL News*, 21 March 2015, available at <http://www.iol.co.za/news/south-africa/western-cape/rhodes-stature-students-occupy-offices-1835276>, retrieved 19 October 2016.

Yet within the context of Cape Town, the image and name of Rhodes are still commemorated in myriad venues. Maylam notes Rhodes's lingering presence in the city in 2002, saying,

[o]ne can walk through the Cape Town Gardens and encounter a large statue of Rhodes, then heading towards the city center pass by the Rhodes Building. A walk down the main steps at UCT would bring one to another statue of Rhodes. Then one could drive along Rhodes Avenue before taking a turn-off up to the Rhodes Memorial.³

These commemorations of Rhodes seem to be part of a self-styled campaign to ensure a legacy, and focus on the intellectual, masculine and heroic virtues of their subject.⁴ The protest against one particular image of Rhodes was not a call for the total eradication of the image or legacy of the man himself, but rather a targeted critique of one particular depiction of Rhodes within the context of a postcolonial university.

The #RhodesMustFall protests have succeeded at least in accomplishing their most explicit objective. On 9 April 2015, the statue of Rhodes was removed from the centre of UCT's campus, and the university community continues to engage in discussions about how to address its on-going racial inequalities and conflicts.⁵ The dissemination of the #RhodesMustFall protest frames, social media tactics and approach has also been dramatic, with student-led movements arising around the country, articulating concerns over the language media of education⁶ and the price of higher education,⁷ and connecting student struggles to the protests of mineworkers in Marikana⁸ and the struggle for land redistribution.⁹

Yet the protests' reception has been far from unanimously favourable. Typical critiques of the movement's efforts include assertions that the protesters were more concerned with frivolous symbols instead of pressing, real-world problems; that they demonstrated a lack of reverence for the multicultural ethos of the Rainbow Nation; and that their actions were immature and attention-seeking.¹⁰ Writing in the London *Guardian*, UCT alumnus Siya Mnyanda voiced a common charge by recognising the 'dubious past' of Rhodes while simultaneously rejecting the #RhodesMustFall objectives: 'I think Rhodes should be left exactly where he is. Removing him omits an essential part of the institution's history that has contributed to everything good, bad and ugly about it – and arguably the country too'.¹¹ Indeed, charges that the protesters wanted to rewrite history rather than grapple with its most difficult legacies dominated the opposition and inspired counter-protests devoted to protecting the statues commemorating British and Afrikaans figures. In this way, public opposition to the #RhodesMustFall campaign and its affiliated protests has interpreted the students' arguments as a rejection of the commemorative artefacts of the colonial and apartheid era and an attempt to erase them both from public space and from public memory.

3 P. Maylam, 'Monuments, Memorials and the Mystique of Empire: The Immortalisation of Cecil Rhodes in the Twentieth Century', *African Sociological Review* 6, 1 (2002), p. 141.

4 E.A. Mare, 'Monumental Complexity: Searching for the Meaning of a Selection of South African Monuments', *South African Journal of Art History*, 22, 2 (2007), pp. 36–48.

5 D. Neille and R.L. Brown, 'After Fall of Statue, South African University Weighs Colonial Legacy', *Christian Science Monitor*, 9 April 2015, available at <http://www.csmonitor.com/World/Africa/2015/0409/After-fall-of-statue-South-African-university-weighs-colonial-legacy-video>, retrieved 19 October 2016.

6 M. Shabangu, 'Not Open, Says Open Stellenbosch', *Mail & Guardian*, 28 August 2015, available at <http://mg.co.za/article/2015-08-27-not-open-says-open-stellenbosch>, retrieved 19 October 2016.

7 B. Nkosi, 'Student Protest Brings Wits University to a Standstill', *Mail & Guardian*, 14 October 2015, available at <http://mg.co.za/article/2015-10-14-student-protest-brings-wits-university-to-a-standstill>, retrieved 19 October 2016.

8 'UCT Rhodes Must Fall Mission Statement', *The Salon*, volume 9, available at http://jwtc.org.za/resources/docs/salon-volume-9/RMF_Combined.pdf, retrieved 19 October 2016.

9 *Ibid.*

10 For a relatively comprehensive summary of the main points of contention in the Rhodes statue controversy, see Groundup Staff, 'The Process', *Mail and Guardian*, 14 May 2015, available at <http://mg.co.za/article/2015-05-14-uct-and-transformation-part-one>, retrieved 19 October 2016.

11 S. Myanda, 'Cecil Rhodes' Colonial Legacy Must Fall – Not His Statue', *Guardian*, London 25 March 2015, available at <https://www.theguardian.com/world/2015/mar/25/south-africa-rhodesmustfall-statue>, retrieved 19 October 2016.

Despite these common criticisms of the #RhodesMustFall participants, we contend that the emergence of these protests should be understood as co-ordinated political resistance to the core commemorative strategies embraced by the South African nation since the early 20th century, and the failure of those strategies to produce the multiracial national harmony promised by the symbolic reparations of the negotiated transition. In an interview with the US's National Public Radio (NPR), #RhodesMustFall student leader Kgotsi Chikane situated the protest as a timely response to on-going political and economic disparities:

this is happening now because South Africa is coming out of its infancy years and into the teenage years of questioning everything. We're not taking the words of Nelson Mandela at face value. The idea that the 1994 political and economic compromise worked out best for all South Africans, we should be able to question that. I'm not talking about civil war and revolution, but to have young people's voices heard, for people to start questioning.¹²

It is no coincidence that a public monument became the site for expressing the dissatisfaction with the negotiated transition because, as we argue in this essay, the political trade-off of the core commemorative strategy adopted by the post-apartheid government was a kind of diversity without conversation – or, in the students' words, compromise without question. Public memory in South Africa has consistently been constructed through commemorative sites and structures that strategically re-present the past, construct common identities for the present, and anticipate particular visions of shared political futures. Contextualised in this history of public commemoration as nation-building, the #RhodesMustFall protests appear not as the frivolities of individual sensitivity but as a critical backlash against previous strategies of commemoration. Specifically, we see the #RhodesMustFall protests as an eruption of the dissatisfaction with the governmental policy immediately following the transition to democracy of leaving colonial and apartheid-era monuments intact.

Examined as an isolated incident, the #RhodesMustFall protests appear to public critics as an attempt to excise an objectionable public figure from the historical record. But we contend that the #RhodesMustFall protests must be understood in the context of a broader trajectory of national commemorative strategies spanning the periods of colonialism, apartheid, and the transition to multiracial democracy. We propose two categories for making sense of the major approaches to South African public memory: monologic and multiplicative commemoration. During colonial and apartheid rule, monologic commemoration was utilised to identify and celebrate heroes and leaders in order to construct a singular vision for the South African nation. After the negotiated transition that ended apartheid, multiplicative commemoration was embraced by the new, democratic government as a remedy that might facilitate the expression and validation of multiple voices and points of view. While monologic and multiplicative approaches are not mutually exclusive, distinguishing between them helps us to understand how various commemorative strategies may serve different strategic political ends, and we illustrate each commemorative approach with representative monuments in order to delineate their key defining features. We then examine the #RhodesMustFall protests as symptomatic of the discontent produced by the lingering artefacts of monologic commemoration and the pursuit of a non-dialogic – and therefore relatively uncritical – multiplicative strategy. We conclude by considering the implications of the #RhodesMustFall campaign for the on-going negotiation of public memory in a democratic culture.

South African Public Memory

For public memory scholars, commemorative sites and structures operate as an important site for the construction and revision of national identity. In South Africa, the negotiation of national

12 K. Chikane, interviewed in D. Boroughs, 'Why South African Students Say the Statue of Rhodes Must Fall', *NPR*, 28 March 2015, available at <http://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2015/03/28/395608605/why-south-african-students-say-the-statue-of-rhodes-must-fall>, retrieved 19 October 2016.

identity at key points of political transition has often proceeded through the erection of statues, monuments, memorials, and museums that re-interpret the shared history of the nation and instruct the public on how to imagine their place in the present moment.¹³

In general, extant scholarship on South African public memory and visual culture is organised around a number of common themes: first, commemoration of suffering during apartheid and the rise of resistance to it honours the central role that art played in providing an arena in which political opposition could be voiced.¹⁴ South African memorials and monuments are engaged in a process of negotiating collective or public memory as a means of articulating the national identity of the new South Africa.¹⁵ These sites typically do so by providing a public platform that empowers and highlights previously excluded or de-legitimised voices, thereby offering a diversity in representation that more closely mirrors the diversity of South African culture.¹⁶ While a primary objective of many memorials is to foster unity after an era of divisive conflict,¹⁷ others strategically attempt to resist reassuring or comforting the public.¹⁸ In the light of the wide range of commemorative strategies and the varying uses to which singular monuments are put, South African memorials provide a particularly apt illustration of the polysemous nature of public memory.

While previous studies of South African public memory have often investigated singular sites or monumental architecture in depth, this article engages a wider range of important sites of colonial, apartheid and post-apartheid public memory to discern broad commemorative trends. We illustrate the concepts of monologic and multiplicative commemoration by examining significant, large-scale memorials such as the Voortrekker monument, Robben Island, the Language monument and the Apartheid museum in order to understand the interplay between monuments erected by and for the cause of minority government, as well as those that valorise the struggle for multiracial democracy. These structures exist within the same general contexts and often portray vastly different kinds of historical narratives, and yet are often examined in relative isolation, rather than as potentially interacting components of a national commemorative landscape.

In surveying some of the most significant sites of commemoration from all of these periods, we aim to understand the environment that inspired both the #RhodesMustFall protests and the backlash against them. The protests at UCT, although focused on the particular memorialised object of Rhodes, were a response to a larger environment of memorialisation. To understand this makes it easier to understand why the protests (and counter-protests) spread relatively quickly throughout the country. By surveying the strategies of memorialisation, especially the move from monologic to multiplicative commemoration associated with the transition to multiracial democracy, the students' critique may be placed in a national context.

Engaging a diverse range of public memory sites and structures, we use the language of 'commemoration' to describe the multi-faceted memory work being done in both construction and critique: the construction of statues, memorials, and museums, and the critique of the fittingness of specific historical narratives and values embodied by such artefacts. A family of terms has come to describe the types of public memory products and processes that we categorise under the headings of monologic and multiplicative commemoration in this essay.

13 A.E. Coombes, *History After Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa* (Durham, Duke University Press, 2004); S. Marschall, *Landscape of Memory: Commemorative Monuments, Memorials, and Public Statuary in Post-Apartheid South Africa* (Leiden, Brill, 2010).

14 J. Pepper, *Art and the End of Apartheid* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009).

15 K.A. Bakker and L. Muller, 'Intangible Heritage and Community Identity in Post-Apartheid South Africa', *Museum International*, 62 (2010), pp. 48–56.

16 S. Marschall, 'Gestures of Compensation: Post-Apartheid Monuments and Memorials', *Transformation: Critical Perspectives on Southern Africa*, 55 (2004), pp. 78–95.

17 C. Teeger and V. Vinitzky-Seroussi, 'Controlling for Consensus: Commemorating Apartheid in South Africa', *Symbolic Interaction*, 30 (2007), pp. 57–78.

18 E. Rankin, 'Creating/Curating Cultural Capital: Monuments and Museums for Post-Apartheid South Africa', *Humanities*, 2 (2013), pp. 78–98.

Among these, ‘monument’ and ‘memorial’ have received the most sustained scholarly attention as analyses attempt to establish clear distinctions between the two.¹⁹ Typically, monuments glorify their subjects, extolling their virtues and victories; theirs is a celebratory rhetoric of triumph over past obstacles. Memorials tend towards a more sober tone, marking the deaths of individuals or past losses in order to enable reconciliation and healing.²⁰ Our purpose here is not to suggest that these categories of ‘monument’ and ‘memorial’ are static or mutually exclusive, nor do we adhere to rigidly technical definitions of the terms. Instead, we work within the language of ‘commemoration’ in order to engage the broad-reaching rhetorical process that builds a national present on the valorisation of past struggles and achievements.²¹

Monologic Commemoration

The various stages of the memorialisation of colonial and apartheid leaders that took place between the creation of the Union of South Africa in 1910 and the demise of apartheid specifically, and minority-controlled government in general, had a common project. Whether attributable to the Calvinist sense of divine election that animates much of the Afrikaans and apartheid mythos,²² or the Enlightenment-inspired missionary and military zeal of the British colonial project,²³ the central narrative theme of much of the monumental architecture of colonial and apartheid South Africa was to justify the perpetration of minority rule. This assertion is not meant to imply that these projects were united or mutually reinforcing, however. A key difference is that the monuments erected in the cause of Afrikaner nationalism and the apartheid project generally stress the nativity of Afrikaners in South Africa,²⁴ while the same claims do not seem to be inherent in the design or self-presentation of British monuments. Yet both seek to ground the project of minority rule in the geographic space of South Africa, with an eye to its perpetuation into an unseen future.

Tracing this broad history in South Africa reveals that early memorialisation strategies – constructions of monuments to early colonial and apartheid leaders – use a common approach, which we are calling ‘monologic commemoration’. Monologic commemoration occurs in the form of public monuments, specifically statues, engaged in a type of non-reflexive representational practice that aims transparently to produce icons, or re-presentations of historical figures.

Monologic commemoration aims to achieve three key objectives: to extol the greatness of the leaders of the apartheid and colonial governments; to legitimate white rule and ground it in the space of southern Africa; and to assert a singular vision of the nation, as led by these great, white men.²⁵ In this, the colonial and apartheid governments participated in a commemorative

19 S. Marschall, ‘Visualizing Memories: The Hector Pieterse Memorial in Soweto’, *Visual Anthropology*, 19, 2 (2006), pp. 145–69; S. Marschall, ‘Transforming the Landscape of Memory: The South African Commemorative Effort in International Perspective’, *South African Historical Journal*, 55, 1 (2006), pp. 165–85.

20 A. Danto, *The State of the Art* (New York, Prentice Hall, 1987).

21 K. Savage, *Standing Soldiers, Kneeling Slaves: Race, War, and Monument in Nineteenth-Century America* (Princeton, Princeton University Press, 1997).

22 M. Vestergaard, ‘Who’s Got the Map? The Negotiation of Afrikaner Identities in Post-Apartheid South Africa’, *Daedalus*, 130, 1 (January 2001), pp. 19–44.

23 J.S. Galbraith, *Crown and Charter: The Early Years of the British South Africa Company* (Berkeley, University of California Press, 1974).

24 J. Beningfield, ‘Native Lands: Language, Nation and Landscape in the Taal Monument, Paarl, South Africa’, *Social Identities*, 10, 4 (July 2004), pp. 509–25; A.E. Coombes, ‘Translating the Past: Apartheid Monuments in Post-Apartheid South Africa’, in A. Brah and A. Coombes (eds), *Hybridity and Its Discontents: Politics, Science, Culture* (New York, Routledge, 2005), pp. 173–97.

25 A. Crampton, ‘The Voortrekker Monument, the Birth of Apartheid, and Beyond’, *Political Geography*, 20, 2 (February 2001), pp. 221–46; P. Maylam, *The Cult of Rhodes: Remembering an Imperialist in Africa* (Claremont, New Africa Books, 2005).

project not wholly unlike other such projects on the continent, which emphasise the fixity and homogeneity of their subjects.²⁶

Extolling Great Men

In exalting the particular figures of individual men, monologic commemorations celebrate the power and might of the minority rulers, and celebrate the ‘civilising mission’ undertaken on the continent in the name of religion, empire and race. Perhaps most prolific among the figures celebrated, and certainly most relevant for the subject at hand, is the (auto)hagiography of Cecil John Rhodes throughout southern Africa. Similar monuments in Zimbabwe have been used as evidence that Rhodes himself sought to establish a ‘ruler cult’ through connections between the natural landscape, the memory of the ruler, and the meaning of the nation.²⁷

As referenced in the introduction, the presence of Rhodes throughout Cape Town is inescapable, in no small part because of the large memorial to him that is placed to overlook the city from the slope of Devil’s Peak. As Keath and Baker explain, the monument – constructed in an Egyptian style and prominently featuring sphinx figures – was meant by the architect to invoke the Africanness of the subject of remembrance.²⁸ The memorial, erected and commemorated in 1908, includes a statue depicting Rhodes in a meditative mode, accompanied by a quote from Rudyard Kipling, which says, ‘[t]he immense and brooding spirit still shall order and control. Living he was the land, and dead his soul shall be her soul’.²⁹ In this inscription, Rhodes, the deceased man, is transmuted into the very essence of the land, in addition to serving as its civiliser during his life. These memorials, by placing Rhodes as a central figure of civilisation, as well as a man intentionally in, but not of, Africa, seek to place and legitimate their subjects within the context of southern Africa, and South Africa specifically.

Yet the deeds and figures of individuals have also been celebrated within the context of memorial sites erected by and for Afrikaner nationalists. The Voortrekker Monument, just outside Pretoria, prominently features the images and deeds of individual participants in the Great Trek, such as Piet Retief, Andries Pretorius, and Hendrik Potgieter, who symbolically guard the monument itself in the four cardinal directions. The interior of the monument showcases friezes that depict the conflict between Afrikaner *boere* (farmers) who had migrated from the Cape Colony to escape British colonial rule and the Zulu *izimpi* (armies) who held the land on which the trekkers sought to settle.³⁰ The final frieze, which was envisaged as the culmination of the Voortrekker story and as a depiction of the divine election of Afrikaners in South Africa, portrays the building of a church in the vicinity of contemporary Pietermaritzburg. The architect, Gerard Moerdijk, again drawing prominently on Egyptian inspiration, intended the monument to stand as a symbol of these great deeds, and of the variety of symbols and manifestations of Afrikaner power (*krag*) and divine election (*aanwysing*) for ‘a thousand years or more’.³¹

26 D.R. Peterson, ‘Introduction: Heritage Management in Colonial and Contemporary Africa’, in D.R. Peterson, K. Gavua and C. Rassool (eds), *The Politics of Heritage in Africa: Economies, Histories, and Infrastructures* (New York, Cambridge University Press, 2015), pp. 1–36.

27 D. Lowry, ‘“The Granite of the Ancient North”: Race, Nation and Empire at Cecil Rhodes’s Mountain Mausoleum and Rhodes House, Oxford’, in R. Wrigley and M. Craske (eds), *Pantheons: Transformations of a Monumental Idea* (Burlington, Ashgate Press, 2005), pp. 193–220.

28 M. Keath, *Herbert Baker: Architecture and Idealism, 1892–1913: The South African Years* (Gibraltar, Ashanti Publishing, 1992), p. 130.

29 D. Chidester, ‘Mapping the Sacred in the Mother City: Religion and Urban Space in Cape Town, South Africa’, *Journal for the Study of Religion*, 13, 1–2 (2000), pp. 5–41.

30 M. Leslie, ‘Bitter Monuments: Afrikaners and the New South Africa’, *The Black Scholar*, 24, 3 (July 1994), pp. 33–9.

31 I. Vermeulen, *Man en monument: die lewe en werk van Gerard Moerdijk* (Pretoria, J.L. van Schaik, 1999), p. 129. See also A.M. Grundlingh, ‘A Cultural Conundrum? Old Monuments and New Regimes: The Voortrekker Monument as Symbol of Afrikaner Power in a Postapartheid South Africa’, *Radical History Review*, 81, 1 (2001), pp. 95–112.

Legitimizing White Rule

Perhaps the most significant undertaking of the monologic commemoration project was to legitimate and ground white minority rule within the context of South Africa. For monuments erected by both the apartheid and colonial governments, this stance largely took the form of portraying the civilising mission of the colonists, but also for the apartheid government, often tied to assertions of indigeneity and nativity. The celebrations of Rhodes and the Voortrekkers in the monuments discussed above specifically reference the importance of the civilising mission as a legitimating rationale for commemoration and presence.

Included in the monumental design of the Voortrekker Monument is an eternal flame, which was lit in the laying of the first stones of the monument by a flame carried in a re-enactment of the Great Trek from Cape Town to Pretoria. The flame was selected to symbolise the light of civilisation carried with the Afrikaners from the Cape Colony into the interior of the country.³² By celebrating this election by God, and by linking the symbols of power to the places and environment of the southern tip of Africa, the monumental architecture claims not only the historical fact of military victory in 1838, but also the rightness of the cause and the presence of Afrikaners.

The Women's Monument (*Vrouemonument*) was inaugurated in 1913 to commemorate the white women and children who were put into concentration camps during the Anglo-Boer war. This monument stands outside Bloemfontein, and comprises an obelisk with two attendant inscriptions on either side. On one side, the inscription reads, 'For Freedom, Volk and Fatherland',³³ while the other says, 'I shall not forsake/fail you, I shall not leave you'.³⁴ These inscriptions, which are paired with statues depicting stoically suffering *volksmoeder*/mother of the nation archetypes,³⁵ seem to claim that, although militarily defeated, the Afrikaner *volk* are tied to South Africa both as a fatherland and through the suffering of their women and children. Though interpreted by some scholars as an eliding of the emasculation of military defeat and a re-focusing on women as objects of pity,³⁶ this monument is perhaps the most deeply confrontational within the white community of minority rulers in South Africa, directly commemorating the armed conflict between Afrikaner and British forces. What it seeks to establish, however, is the moral injustice of the concentration camps as well as the deep ties between the *volk* and the *land*.³⁷ By telling this version of the war narrative, the monument grants rightful claim to the land by virtue of suffering and sacrifice.

Asserting a Singular Vision of the Nation

Central also to the project of monologic commemoration is the assertion of the unity and cohesion of the nation. The unity pursued by monologic commemoration was unity for the white population, and for post-Anglo-Boer War reconstruction.³⁸ In building a cohesive nation, the monologic commemoration strategy sought to undercut dissent and assert a sense of history and identity to a formerly divided community after the Unification of 1910. The construction of

32 E. Delmont, 'The Voortrekker Monument: Monolith to Myth', *South African Historical Journal*, 29, 1 (November 1993), pp. 98–9.

33 Original text: 'Voor Vryheid, Volk en Vaderland'.

34 Original text: 'Ik Zal u Niet Begeven, Ik Zal U Niet Verlaten'. See E. Cloete, 'Writing Of(f) the Women of the National Women's Monument', *Literator*, 20, 3 (1999), pp. 35–50.

35 E. Cloete, 'Afrikaner Identity: Culture, Tradition and Gender', *Agenda*, 8, 13 (1992), pp. 42–56.

36 See, for example, A. McClintock, "'No Longer in a Future Heaven": Women and Nationalism in South Africa', *Transition*, 51 (1991), pp. 104–23.

37 Both *volk* and *land* are Afrikaans words that notoriously defy translation into English. *Volk*, akin to its German and Dutch manifestations, means simultaneously people and nation, with strong affective, descent-based and emotional ties. *Land*, which means both country and land, has a strong nationalist history in Afrikaans and is very evocative of senses of belonging and space.

38 A. Marx, *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States and Brazil* (New York, Cambridge University Press, 1998).

a singular vision affords monologic commemoration the opportunity to imply an inevitability to the white rule it legitimates, implicitly discouraging alternative historical narratives or experiences that might suggest a diverse population that may equally lay claim to shared political governance, inclusion, and empowerment.

Inaugurated in 1975, the Afrikaans Language Monument (*Taalmonument*) in Paarl commemorates the 50th anniversary of the official separation of Afrikaans and Dutch languages and the centenary of the founding of the *Genootskap van Regte Afrikaners* (Society of Right/True Afrikaners).³⁹ In commemorating language, this monument also celebrates the Africanness of the language, its distinction from Dutch and the origins of the language in the Cape.⁴⁰ The monument itself contains an inscription from Afrikaans poet and scholar N.P. van Wyk Louw, which reads, '[b]ut we must never forget that this change in *land/country* and in *landscape* honed, kneaded and knit together this new and varied language ... and so Afrikaans was able to speak out from this new *land/country*'.⁴¹ The unity asserted by the monument builds both on the claims to nativity and the distinction of Afrikaner identity from its European predecessors. In the context of compulsory education in Afrikaans, which was mandated in the year following the dedication of the monument, to speak a distinctly South African language thereby affirmed both place and unity.

In a variety of ways, all of the monuments discussed above assert a vision of a community, rooted in place and led by powerful and effective men, which elides dissent or competing visions. The friezes of the Voortrekker Monument do not allow for anything other than the teleology of history resulting from divine election. The light of civilisation from the Rhodes Memorial assumes not only a sympathetic viewer, but, again, a sacred trust that is unimpeachable. The codification of language and the separation of Afrikaans from Dutch is another kind of claim of unity for speakers of the language, as well as a distinction from the European context. Even the Women's Monument, which highlights the suffering of the women and children in the concentration camps, emphasises the unity and importance of the suffering of white civilian victims of the war.⁴²

Implications of the Monologic Model

From these examples, we can start to glean the generic features of the monologic model. We identify monologic commemoration in the South African context as a strategy that seeks to create the impression of a uniform history and identity for the national community, a sense of the legitimacy and indigeneity of white rule, and the particular figures of great men. Such monuments typically do so by presenting the public audience with a vision of the past as one filled with triumphs worthy of preservation and emulation. Moreover, the monologic model asserts an essential continuity between the singular voice preserved in its monuments and the anticipated future for the community sharing its political vision. Monologic memorials emphasise the glories of heroic actions and the march of progress, casting their central characters as indisputable protagonists in the historical lead-up to the present moment.

39 S. Smith, 'Monumentalising Language: Visitor Experience and Meaning Making at the *Afrikaanse Taalmonument*', PhD thesis, Southern Cross University, New South Wales, Australia, 2013, available at <http://epubs.scu.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1351&context=theses>, retrieved 17 October 2016.

40 Beningfield, 'Native Lands'.

41 Original Afrikaans: '*Maar wat ons nooit moet vergeet nie, is dat hierdie verandering van land en landskap as't ware aan die nuwe wordende taal geslyp, geknee, gebrei het ... En so het Afrikaans in staat geword om hierdie nuwe land uit te sê*'; our translation. See C. van der Rhee, 'Die Pad van Die Stigting Vir Bemagtiging Deur Afrikaans', *Litnet*, 22 September 2011, available at <http://www.litnet.co.za/Article/die-pad-van-die-stigting-vir-bemagtiging-deur-afrikaans>, retrieved 19 October 2016.

42 L. Stanley, *Mourning Becomes ... Post/Memory and Commemoration of the Concentration Camps of the South African War 1899–1902* (Manchester, Manchester University Press, 2006).

Yet, as history has made clear, the ideology and practice of minority rule was defeated in South Africa. The aspirations of the apartheid and colonial governments have been deemed illegitimate, as have the implications of the memorials they have erected. So why, then, do so many artefacts of these commemorative strategies still exist in South Africa? As will be discussed below, the persistence of such monuments in the post-apartheid period was the result of a strategy of multiplicative commemoration, which aimed to destabilise and thereby reconcile the monumental landscape of the newly formed, inclusive, democratic public sphere.

Multiplicative Commemoration

Despite differences in the particulars of their substance and style, South African memorial attempts after the transition to democracy overwhelmingly employed an orientation that we are calling 'multiplicative commemoration'. What this means in practice, for example, is that the statue of Rhodes in the middle campus of the University of Cape Town was not removed, but instead was joined by commemorative objects made by, for and about the black African and Khoisan presence in the Cape Town area. In addition to the Rhodes statue, art pieces and memorials have been placed around the campus since the 1980s that are symbols of resistance to apartheid, such as the Academic Freedom Wall in middle campus, as well as in commemoration of the Khoisan and Xhosa heritage in the sculptures entitled *Kava va nga heti* and *Hoerikwaggo* in the upper section of the campus, relatively close to the Rhodes plinth.⁴³ Marschall explains the unique and urgent proliferation of memorials dedicated to anti-apartheid struggle heroes as a necessary response to 'the post-apartheid government's policy to leave the existing record of colonial and apartheid-era monuments largely untouched'.⁴⁴

Unlike their monologic predecessors, these multiplicative approaches do not seek to create a fictitious national unanimity, but instead pursue a polyvocal representation of various components of the national community. The post-apartheid policy of preserving colonial and apartheid monuments, while populating the landscape with newly commissioned memorials to the suffering and heroic resistance of black South Africans, encouraged the diversification of the symbolic landscape.⁴⁵ By engaging in multiplicative commemoration, these memory sites and products participate in the aggregation of diverse representations and perspectives that appear alongside each other but do not necessarily interact with one another.

Since 1994, these memorials have also served a central function in constructing a shared history and identity for the post-apartheid South African nation.⁴⁶ In this way, multiplicative commemorations are as much about the present as they are about the past.⁴⁷ Such monuments participate in the effort to generate a public memory of pre-democratic South Africa exemplified by the Truth and Reconciliation Commission hearings.⁴⁸ Through articulating these shared histories, memorials aim to create unity out of conflict, equality out of inequality, by inventing new national identities that transcend the divisions characterising the earlier era. The post-apartheid monuments that appear with increasing frequency aim to create a counterbalance in what would otherwise be a monologic – and therefore univocal and exclusionary – representation of the nation's past by commemorating struggle heroes alongside the statues and monuments

43 See 'Heritage@UCT', n.d., available at <https://www.uct.ac.za/downloads/uct.ac.za/about/introducing/heritage/heritagetrail.pdf>, retrieved 19 October 2016.

44 S. Marschall, 'Commemorating "Struggle Heroes": Constructing a Genealogy for the New South Africa', *International Journal of Heritage Studies*, 12, 2 (2006), p. 177.

45 A.K. Hlongwane, 'Commemoration, Memory and Monuments in the Contested Language of Black Liberation: The South African Experience', *Journal of Pan African Studies*, 2, 4 (2008), pp. 135–70.

46 A.E. Coombes, *History After Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa* (Durham, Duke University Press, 2003).

47 S.H. Browne, 'Remembering Crispus Attucks: Race, Rhetoric, and the Politics of Commemoration', *Quarterly Journal of Speech*, 85 (1999), pp. 169–87.

48 Marschall, 'Commemorating "Struggle Heroes"'.

of the earlier era of oppression. Multiplicative commemoration pursues this inclusive goal through the preservation of individual experiences of apartheid, the re-interpretation of historical narratives to serve democratic norms, and the legitimization of previously marginalised voices.

Preserving Individual Experiences

Multiplicative commemoration resists the univocality of the monologic approach by prioritising the diversity of individual experiences of and reactions to apartheid. Selecting single public figures to stand in for the population as a whole would only substitute one (post-1994) monologic vision of the South African nation for the earlier one; instead, multiplicative commemoration after the transition to democracy prioritises and facilitates the polyvocal expression of many divergent perspectives on life under apartheid rule. Emblematic of this diversity is the Apartheid Museum, which opened in 2001 in Johannesburg in order to document the variety of South Africans' experiences under apartheid and the popular resistance that arose to challenge it.⁴⁹

Unlike monologic commemorations that strive for simplicity, the Apartheid Museum archives the documentary footage and photographs, testimonies, and artefacts illustrating personal narratives and official policies of apartheid rule. Elizabeth Rankin and Leoni Schmidt make sense of the museum's rhetorical production of complexity in terms of 'empathetic unsettledness', or the strategic creation of 'an experience which is deeply infused with a lack of clarity'.⁵⁰ They examine the museum as a commemorative structure whose symbolic power lies more with the experience created for visitors than with the objects featured in its displays. Visitors' encounter with and movement through the museum is designed to generate discomfort in the darkened, confining corridors; it is the architecture and the arrangement of space itself that prompt 'the demanding emotional experiences the museum affords and the sense of unease it engenders'.⁵¹ Because the museum resists clarity in favour of ambiguity, it requires visitors to relate to the past affectively, thereby potentially relating to victims of apartheid on a more personal basis. Darren Newbury locates a similar function in the museum's use of photographs from the apartheid era 'to serve as a witness to events, and to impact on the conscience of those who saw the images'.⁵² Museum visitors have a virtual experience created for them in the form of photographs reconstructing key events and sights, and the museum design itself directing their movement, comfort, and encounters as they progress through the space. The museum performs the dual function of archiving individual experiences under apartheid and facilitating new and diverse experiences in reaction to that documentation.

Re-interpreting Historical Narratives

Multiplicative commemoration also rejects the monologic tendency to extol great men through a re-interpretation of historical narratives that privileges solidarity over hierarchy. Commemorative efforts thus become a site where key democratic values such as inclusion can be exercised, as we see in the example of Robben Island. Billed as 'a symbol of the triumph of the human spirit over adversity', the designated United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation (UNESCO) World Heritage Site of Robben Island seeks to educate public audiences by preserving the structures in which political prisoners were incarcerated in order to stifle popular resistance to apartheid rule.⁵³ Though the island operated as a prison

49 C. Teeger and V. Vinitzky-Seroussi, 'Controlling for Consensus: Commemorating Apartheid in South Africa', *Symbolic Interaction*, 30, 1 (2007), p. 60; D. Newbury, "'Lest We Forget": Photography and the Presentation of History at the Apartheid Museum, Gold Reef City, and the Hector Pieterse Museum, Soweto', *Visual Communication*, 4, 3 (2005).

50 E. Rankin and L. Schmidt, 'The Apartheid Museum: Performing a Spatial Dialectics', *Journal of Visual Culture*, 8, 1 (2009), p. 96.

51 *Ibid.*

52 Newbury, "'Lest We Forget'", p. 267.

53 Robben Island Museum website front page, see <http://www.robben-island.org.za/>, retrieved 19 October 2016.

and quarantine long before apartheid rule, Robben Island is perhaps best known for housing the maximum-security prison where Nelson Mandela and Walter Sisulu, among others, were held. The Robben Island museum was designed with both political and economic improvement in mind: pragmatically, the site seeks to increase South Africa's international tourism, and politically, the museum contributes to the development of ethical communities and forms of rule that avoid the problems of its national past.⁵⁴

A key feature of the museum is its Memories Project, which archives the recollections of former prisoners and residents.⁵⁵ Compiling and preserving the diverse range of experiences and testimonies demonstrates the museum's commitment to creating solidarity in spite of difference. These individual experiences are granted the spotlight in numerous spaces that extend beyond the museum's exhibits; for example, former detainees conduct the tours of the prison in order to convey personally their first-hand knowledge of the site alongside its general history.⁵⁶ As LiPuma and Koelble note, this approach mirrors a broader post-apartheid agenda 'to acknowledge the creation of solidarity as a way of reconciling the divisiveness of the immediate past as part of a larger project of creating an immanent unity'.⁵⁷ This strategy of validating multiple, conflicting voices as a remedy to former exclusions appears frequently in public memory projects like conflict museums that seek to prevent violence by exposing past atrocities. Multiplicative commemoration supports the rainbow nation ethos by reinforcing 'a new founding history in which memory sites such as Robben Island and the Apartheid Museum are central with a core narrative of suffering, struggle and ultimately redemptive unity'.⁵⁸ As such, Robben Island exhibits the second defining characteristic of the multiplicative strategy to commemoration because it invites the re-interpretation and reconstitution of historical narratives to serve the normative expectations of the newly democratic society.

Legitimizing Previously Marginalised Voices

Where the monologic model legitimates white rule, multiplicative commemoration works to restore the status and dignity of those who were marginalised or silenced under previous regimes. Pretoria's Monument to the Women of South Africa, for example, was designed to combat the relative silence about women's contribution to the resistance movement, and thus it pursues a central objective of multiplicative commemoration: that of combating the previous marginalisation of certain groups by amplifying voices typically ignored or repressed. The monument commemorates the 1956 women's march, in which over 20,000 women joined together to challenge proposed amendments to the Urban Areas Act. The multiracial group of women protesters marched to Pretoria and assembled at the steps of the Union Buildings to rally against the injustices of apartheid, and, in doing so, they participated in one of the most visible and influential women's efforts in the fight for freedom. Commissioned in 1998, the monument represents 'the first national effort to recognize women's role in the struggle within the public sphere', and hence was valued not only as a contribution to the multiplicative commemoration of the anti-apartheid struggle but also as a corrective to gender inequalities extending well beyond the apartheid era.⁵⁹

54 S. Nanda, 'South African Museums and the Creation of a New National Identity', *American Anthropologist*, 106, 2 (2004), pp. 379–85.

55 G.H. Fredericks and C.J. Van Wyk, 'Using Memory as a Tool to Build Museum Collections with Special Reference to the UWS–Robben Island Mayibuye Archives: The Robben Island Memories Project', *Mousaion*, 24, 2 (2006), pp. 269–82.

56 'The Tour Experience', Robben Island Museum.

57 E. LiPuma and T.A. Koelble, 'Rituals of Solidarity in the New South Africa', *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 11, 1 (2011), p. 5.

58 B. Hamber, 'Conflict Museums, Nostalgia, and Dreaming of Never Again', *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 18, 3 (2012), p. 277.

59 K. Miller, 'Selective Silence and the Shaping of Memory in Post-Apartheid Visual Culture: The Case of the Monument to the Women of South Africa', *South African Historical Journal*, 63, 2 (2011), p. 297.

The monument's symbolic ambiguity invites consideration of the variety characterising groups' experiences of and reasons for opposing apartheid. The sculptural element featured at the centre of the monument is an actual *imbokodo*, or stone implement used to grind maize in rural areas. The utilisation of this found object to symbolise women's experience of apartheid implicates how 'the economic and political challenges faced by women frequently differ from those faced by men, and ... [how] there may be gendered issues that compel women to activism'.⁶⁰ Given the repeated insistence on inclusivity and equality as guiding principles in the post-apartheid South African nation, the relative paucity of women's monuments seems suspect, but the Monument to the Women of South Africa represents an initial commitment to celebrating women's experiences as one important, previously silenced component of public commemoration of the struggle against apartheid.⁶¹

Implications of the Multiplicative Model

Post-apartheid commemoration adhering to the multiplicative model thus publicises viewpoints, experiences, and memories traditionally excluded from public discourse during – and, in some cases, after – apartheid. As we have seen from the examples discussed above, multiplicative commemoration involves a defining focus on individual perspectives and reactions, a (re) construction of historical narratives, and a recuperation of marginalised voices. Multiplicative commemoration thus resists doxastic commemoration in favour of a commitment not to force divergent views and dissenting opinions to dissolve into univocal national consensus. Controversial sites like the Voortrekker monument and Robben Island hold different significance and implications for different communities within the South African nation, and their interpretation and uptake by these communities for political purposes often clash as their competing narratives vie for dominance in the public sphere.⁶² In some ways, this seems to be the design of the multiplicative approach; to have many points of view counter each other through their co-presence in public spaces.

As Zayd Minty reminds us,

[b]ecause of *apartheid* and colonialism, heritage is a highly contested and political terrain in South Africa and so it is not surprising that many of these projects question or contest simple narratives of nation-building, teasing out the complexities inherent in a complex and now rapidly changing country.⁶³

Minty identifies the importance of such memory work as a component of symbolic reparations, a politically therapeutic counterpart to the land and financial reparations deliberated during the Truth and Reconciliation Commission.

The cacophony of commemorative initiatives in post-1994 South Africa strikes some as a sign that the country 'has been in the grip of a "memory boom"'.⁶⁴ This frenzied rush to fill available public spaces with new and diverse memorial rhetorics constitutes a multiplicative strategy for commemoration because it encourages citizens and political leaders alike to seek the multiplication of perspectives included in the public arena without necessarily accommodating interaction between representations. In simpler terms, this multiplicative commemoration encourages radical inclusion without also mandating dialogue across difference. Rankin explains this trade-off in terms of the exceedingly difficult task of negotiating the competing

60 *Ibid.*, p. 301.

61 S. Marschall, 'How to Honour a Woman: Gendered Memorialisation in Post-Apartheid South Africa', *Critical Arts*, 24, 2 (2010), pp. 260–83.

62 Coombes, *History After Apartheid*.

63 Z. Minty, 'Post-Apartheid Public Art in Cape Town: Symbolic Reparations and Public Space', *Urban Studies*, 43, 2 (2006), p. 422.

64 Hlongwane, 'Commemoration, Memory and Monuments', p. 135.

objectives of legitimating the past suffering of victims at the same time as memorials and museums avoid producing new forms of exclusion and marginalisation – an understandably difficult balance to strike.⁶⁵

Most important in the context of #RhodesMustFall, the post-apartheid government pursued multiplicative commemoration because it allowed them to reject the monologic *form* without also calling for the removal of the *products* of monologic commemoration – namely, the statues of colonial and apartheid rulers. Erasing these symbols of white rule from the public landscape might appear to promote a new monologism, violating the rainbow nation sensibility. Instead, the multiplicative approach was introduced as a corrective to both the rejected monologic form (by replacing it) and the remaining monologic artefacts (by installing new memorials in the same spaces). However, the #RhodesMustFall protesters contest this policy's implicit claim that shared space automatically promotes dialogue or that multiple memorials introduce narrative complexity to monologic artefacts. At first glance, the #RhodesMustFall protesters seem to invert the initial transition strategy by calling for the removal of monologic *products* (the Rhodes statue). However, we contend that the students' critique primarily engages the multiplicative *form* of commemoration, suggesting that despite all intentions to increase diversity and inclusion, the multiplicative approach has failed to neutralise the harm of monologic content.

#RhodesMustFall

On 9 April 2015, the Rhodes statue was removed by a crew of contractors and a crane from a symbolically and ceremonially important location on the UCT campus. The statue, which had been erected in 1934 to honour Rhodes's contribution of the tract of land that forms a major part of the UCT campus, was the site and subject of a month-long wave of protest.⁶⁶ One month before, a student of politics, Chumani Maxwele, engaged in an act of performative vandalism aimed at the statue on behalf of 'the collective pain and suffering of all black people, particularly protesting the colonial dominance still palpable at UCT'.⁶⁷ Maxwele, in a speech that accompanied his performance, asked of his audience, '[t]here is no collective history here – where are our heroes and ancestors?'⁶⁸ The following day, the Students' Representative Council endorsed Maxwele's call for the statue's removal in a statement that questioned the validity of memorialising Rhodes at all, and calling for a general meeting to protest against the persistence of the statue on campus.⁶⁹ The quickly adopted #RhodesMustFall hash-tag encapsulated both the basic mission of the movement and a variety of calls for the transformation of the university environment, symbolically and materially.⁷⁰

65 E. Rankin, 'Creating/Curating Cultural Capital: Monuments and Museums for Post-Apartheid South Africa', *Humanities*, 2, 1 (2013), pp. 72–98. See also K.A. Bakker and L. Müller, 'Intangible Heritage and Community Identity in Post-Apartheid South Africa', *Museum International*, 62, 1–2 (2010), pp. 48–56.

66 BBC, 'Rhodes Statue Removed in Cape Town as Crowd Celebrates', *BBC News*, available at <http://www.bbc.com/news/world-africa-32236922>, retrieved 7 May 2015.

67 A. Verbaan, 'UCT Student in Poo Protest – Cape Times', *Independent Online*, 10 March 2015, available at <http://www.iol.co.za/capetimes/uct-student-in-poo-protest-1.1829512#.VUuSedNViko>, retrieved 19 October 2016.

68 *Ibid.*

69 'Rhodes Falls', *Monday Monthly*, 34, 3, University of Cape Town, 13 April 2015.

70 The use of social media suffused the protests, influencing both their visual and organisational forms, and making them easy to co-ordinate, publicise, and disseminate to local, national, and international audiences. In this way, #RhodesMustFall joins a global protest trend designing protest action within the rhetorical conventions of social media use. For similar cases, see Y. Theocharis, W. Lowe, J.W. van Deth, and G. García-Albacete, 'Using Twitter to Mobilize Protest Action: Online Mobilization Patterns and Action Repertoires in the Occupy Wall Street, Indignados, and Aganaktismenoi Movements', *Information, Communication and Society*, 18, 2 (2015), pp. 202–20; G. Piechota and R. Rajczyk, 'The Role of Social Media during Protests on Maidan', *Communication Today*, 6, 2 (2015), pp. 87–97; N. Egbunike and A. Olorunnisola, 'Social Media and the #Occupy Nigeria Protests: Igniting or Damping a Harmattan Storm?', *Journal of African Media Studies*, 7, 2 (2015), pp. 141–64.

On 17 March, the Executive Committee of the Academics Union put out a statement of support of the emerging protests, saying that the university urgently needed to have ‘campus-wide discussions ... to set out a clear roadmap for the process of transforming the physical environment of the university including the symbolism of objects and the names of buildings. We need a serious engagement about “heritage that hurts”’.⁷¹ This heritage, it was implied in the statement, was pent up in the continuities of the memorial landscape on campus. The heritage itself continued to ‘hurt’ even though there were on campus a number of newer monuments aimed at representing anti-apartheid struggles and Khoisan and Xhosa cultures. The multiplicative model, then, did not alleviate the pain caused by the other monuments. The fact that the colonial and apartheid monuments remained was sufficient proof that the artefacts of the monologic model had resisted meaningful transformation as promised by the multiplicative form.

A group of black faculty called Transform UCT released a statement on 24 March, noting the unreconstructed, monologic power of Rhodes’ image on campus:

[t]he state, other symbols on campus, and the general response to this movement speak to the racist and violent history of Rhodes, his image, and our institution. Anger, protest and resistance are appropriate responses to this racist history. To frame the anger of black students as inappropriate is to dismiss and deflect from the deep structural injustices that continue at this institution, which ‘reasoned debate’ to the extent that it has happened, has not successfully addressed.⁷²

Rhodes is a controversial enough figure for the protests against his image to have culminated in the removal of his statue in April 2015. However, the dissemination of the protests and the sustained mobilisation of the student protesters indicate the salience of the objections to the unfulfilled promises of the negotiated transition from apartheid.

Throughout the protest cycle at UCT, the demands about the physical object of the Rhodes statue were relatively stable. Shortly after the initial protest by Maxwele, there was widespread support among students and faculty leaders for the removal of the statue. What also emerged rather quickly was a widespread attribution of tremendous symbolic weight to this physical object, and the importance of its persistence on campus. The phrase ‘heritage that hurts’ was used often in discussions about the Rhodes statue in order to convey the ways in which the persistence of this monument on campus was a psychological and emotional burden on students and staff. These troubles were not ameliorated by the inclusion of other perspectives in the monumental architecture on campus. Demands for the inclusion of black students at UCT, including those for ‘decolonising’ the university, were stymied by the continued presence of the Rhodes statue on the campus. The iconoclasm of the #RhodesMustFall movement points to ways in which the multiplicative strategy failed to encompass the emergent demands of many for a substantially different and more inclusive kind of recognition.

By demanding not just increased representation but the removal of earlier memorialisations, these protests directly confront the multiplicative logic of the transitional period. South African academic Ashwin Desai characterised the critiques offered by #RhodesMustFall as primarily concerning the transitional period in general, and the figure of Nelson Mandela in particular, who ‘rescued’ Rhodes through lending his image to the scholarship programme already named for the colonial icon. Desai said of the protests that

a rejection of Rhodes is a rejection of the negotiated settlement that gave rise to the Truth and Reconciliation Commission (TRC) ... Mandela et al, in their zeal to win over the white minority,

71 ‘Rhodes Falls’. We argue that the re-naming of campus buildings – for example, Bremner Building to Azania House – during the student occupation of the building, lasting from 20 March to 13 April, does not propose an alternative commemoration. Because the new names given to the buildings do not accord with the aspirations of the monologic model, they do not support a new kind of post-apartheid monologism.

72 Transform UCT, ‘Black Academics Support #RhodesMustFall Campaign’, *University of Cape Town Daily News*, 24 March 2015, available at <https://www.uct.ac.za/dailynews/?id=9052>, retrieved 21 October 2016.

allowed entities like De Beers, the manifestation of Rhodes's legacy, not to come to the TRC and account.⁷³

The protesters, in their own words and actions, call for a new phase of South African recognition that moves beyond the old terminology. They demand recognition based on not a 'reconciled' but a 'transformed' memorial – and, by extension, material – landscape.⁷⁴ This critique aims at the insufficiency of the strategy of multiplication in creating inclusive communities through changing the commemorative landscape. The shift they propose has been described as a demand for a 'second transition' by public figures like Ferial Haffajee⁷⁵ and Max du Preez.⁷⁶

These demands were also articulated around the country, and beyond university campuses. Other protests against apartheid and colonial imagery were undertaken on other university campuses, such as the University of KwaZulu-Natal, Howard College campus, where a statue of King George V was covered in protest signs and paint.⁷⁷ Statues of Gandhi, Queen Victoria, various figures from the Anglo-Boer War, missionaries, and leaders of Boer Republics were splashed with paint, set on fire or spray-painted with slogans in the cities of Pretoria, Port Elizabeth, Cape Town, Durban, Ficksburg, Wellington, Uitenhage, and Johannesburg.⁷⁸ Counter-protesters also came out, some chaining themselves to statues in symbolic protection against defacement, and made claims that the removal of statues was equivalent to a kind of cultural genocide.⁷⁹

The confrontation over these statues is dramatic, but also indicative of underlying conflict over the representativeness of the symbolic landscape after the process of multiplication, and the ways in which the negotiated transition from apartheid to democracy is made concrete. Because the negotiated transition did not always allow for directly iconoclastic movements, the choice to pursue a multiplicative strategy was a way to make space representative and possibly allow for the destabilising of the meanings and importance of older monuments.⁸⁰ However, given the diffusion of the #RhodesMustFall protests, it seems as if this strategy of inclusion has proven insufficient for many. The enduring question is how simultaneously to remember the trauma of the apartheid and colonial eras, achieve a kind of resolution in the democratic space, and allow for critical memory and discussion of the past.

Conclusion

The protests associated with the removal of the Rhodes statue from the campus of UCT, in concert with similarly inspired protests around South Africa, seem to point to a new set of

73 K. Sosibo, '#RhodesMustFall Protest Spreads to Other Campuses', *Mail and Guardian*, 26 March 2015, available at <http://mg.co.za/article/2015-03-26-rhodesmustfall-protest-spreads-to-other-campuses>, retrieved 19 October 2016.

74 See, for example, K. Sosibo and V. John, 'Leaders of the #Rhodes rebellion', *Mail and Guardian*, 2 April 2015, available at <http://mg.co.za/article/2015-04-02-leaders-of-the-rhodes-rebellion>, retrieved 19 October 2016.

75 F. Haffajee, 'What If There Were No Whites in SA?' *IOL Online*, 27 November 2015, available at <http://www.iol.co.za/dailynews/opinion/what-if-there-were-no-whites-in-sa-1.1951574>, retrieved 19 October 2016.

76 BBC, 'Why South Africa's Born-Free Generation Is Not Happy', *BBC News*, 26 October 2015, available at <http://www.bbc.com/news/world-africa-34570761>, retrieved 19 October 2016.

77 'King George V Statue Defaced at UKZN', *News 24*, 26 March 2015, available at <http://www.news24.com/SouthAfrica/News/King-George-V-statue-defaced-at-UKZN-20150326>, retrieved 21 October 2016.

78 L. Chutel, 'From Monarchs to Gandhi, South African Statues Vandalized', Associated Press, 14 April 2015, available at http://www.bostonherald.com/news_opinion/international/africa/2015/04/from_monarchs_to_gandhi_south_african_statues_vandalized, retrieved 19 October 2016; D. Spies, 'War Memorial Statue in Uitenhage "Necklaced"', *News24*, 2 April 2015, available at <http://www.news24.com/SouthAfrica/News/War-memorial-statue-in-Uitenhage-set-alight-20150402>, retrieved 19 October 2016.

79 'Protesters to Chain Themselves to Paul Kruger Statue to Defend It', *City Press*, 7 April 2015, available at <http://www.news24.com/Archives/City-Press/Protesters-to-chain-themselves-to-Paul-Kruger-statue-to-defend-it-20150430>, retrieved 19 October 2016; SABC, 'Protests in Pretoria and Cape Town over Vandalism of Statues', *SABC News*, 8 April 2015, available at <http://www.sabc.co.za/news/a/ab61970047f012f0bc56ff4405f77b26/Protests-in-Pretoria-and-Cape-Town-over-vandalism-of-statues-20150408>, retrieved 19 October 2016.

80 J. Peffer, 'Censorship and Iconoclasm', in *Art and the End of Apartheid* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009), pp. 219–40.

demands made largely by a generation whose lives have been shaped in the post-apartheid era. As we have seen, the critique present in such protests is one that is aimed not only at the colonial and apartheid governments, but also at the strategies of the transition from apartheid to multiracial democracy. The students' demands at UCT largely concern what they see as the insufficiency of the change associated with the transition. The persistence of the Rhodes statue in the central part of campus represented a whole host of symbolic continuities that were left relatively intact long after the people and institutions of minority government had fallen.

To be clear, we do not consider the seemingly iconoclastic impulses behind the #RhodesMustFall movement as analogous to the monumentalising efforts of the colonial, apartheid, and post-apartheid states. Rather we contend that the #RhodesMustFall protests are a kind of provocation, aimed directly at the multiplicative model of memorialisation that characterised the South African transition to multiracial democracy, and a protest against the monologic artefacts produced by the commemorative approaches of the apartheid and colonial governments. By calling for the removal of a monument, the students and faculty involved in the protest are calling into question the efficacy of the multiplicative model in creating what, in their words, is the 'meaningful transformation' of newly integrated spaces. By rejecting the multiplicative strategy in calling for the removal of a statue, these protesters are simultaneously critiquing and in many ways rejecting the memorialisation strategies of the transitional period. It remains an open question as to whether these calls for removals signal a new, hegemonic monologism, or will inspire the kinds of challenges, conversations and confrontations that, we argue, are so lacking in the multiplicative strategies of the transitional period.

Ultimately, we suggest that the value in understanding #RhodesMustFall as a critique of the multiplicative strategies lies in identifying a newly emergent site of criticism of the democratic transition by those whose lives have been defined by living under the democratic regime. This critique has been foreshadowed in the literature pointing to the deficiencies of multiplication where meaningful confrontation or conversation does not occur, and it is a strident and challenging one for the post-apartheid state. If multiplication, or indeed a strategy of symbolic reconciliation, has failed to produce a kind of environment upcoming generations feel is sufficiently changed, then the calls for the removal of a statue allude to a much bigger kind of confrontation. For students at UCT, the persistence of Rhodes on campus, even if in the same space as other monuments that seem to challenge his dominance, proves that the campus itself is still colonised. Hence they engage in protests that give voice to their opposition of multiplicative commemoration and the democratic transition, writ large.

Their rejection of the multiplicative transitional strategy represents a provocation to rethink both the shortcomings and the very intention of multiplication in the South African context, and potentially beyond.⁸¹ #RhodesMustFall provides one striking indication of a new era of public and monumental culture in South Africa. These protests are distinctly generational, not only because they are largely sparked and undertaken by the so-called 'born frees', but also because they seem to demand something from public spaces that is post-transitional. The shift in language from *transition* to *transformation* mirrors this change in emphasis as well. While calling for the removal of a bronze statue, they also call into question the previously unassailable 'miracle' of South Africa's transition from apartheid to multiracial democracy.

81 In June 2015, calls for the removal of commemorations arose at Oxford University under the banner of #RhodesMustFallInOxford, using similar terminology (such as calls for 'decolonising' the university), social media approaches, and mobilisation strategies to their South African counterparts. This development, while not the focus of this article, is powerful proof of the salience of the campaign and the calls for change on university campuses. However, we argue that the different settings in which such calls have emerged are reacting to different local contexts. The critique of the images of Rhodes in Oxford, although structurally similar, is not necessarily a critique of the South African transitional strategies, but rather of a monumental stasis on their own campuses, which is the result of different historical trajectories.

Although embedded within larger calls for material change, this line of questioning signals a dramatic shift in the articulation of demands for a new kind of (commemorative) public culture in South Africa – one that begins to be not only post-apartheid, but post-transitional as well.

CAROLYN E. HOLMES

Assistant Professor, Department of Political Science and Public Administration, Mississippi State University, PO Box PC, 105 Bowen Hall, Mississippi State, MS 39762, USA; Researcher, Department of Sociology, University of Pretoria, Humanities Building 19–14, Tshwane, South Africa. E-mail: c.e.holmes@msstate.edu

MELANIE LOEWING

Assistant Professor, Department of Communication, Mississippi State University, PO Drawer PF, 130 McComas Hall, Mississippi State, MS 39762, USA. E-mail: mloehwing@comm.msstate.edu

Seven types of forgetting

PAUL CONNERTON, University of Cambridge

Abstract

Much of the debate on cultural memory has been shaped by the view, commonly held if not universal, that remembering and commemorating is usually a virtue and that forgetting is necessarily a failing. But this assumption is not self-evidently true. This article seeks, therefore, to disentangle the different types of acts that cluster together under the single term 'to forget'. I suggest that we can distinguish at least seven types: repressive erasure; prescriptive forgetting; forgetting that is constitutive in the formation of a new identity; structural amnesia; forgetting as annulment; forgetting as planned obsolescence; forgetting as humiliated silence.

Key words

identity; obsolescence; shame

A politician parrying an interviewer might occasionally acknowledge that he or she failed to recall an alleged fact or circumstance, but never – surely – will he/she be heard to utter the words 'I forget'. The reason for this seems self-evident; we generally regard forgetting as a failure. I may say that I 'forget someone' or that I 'forget something' or that I 'forget to do something' or that I 'forget that something has taken place' or that 'I forget how to do something'. All these usages have one feature in common: they imply an obligation on my part to remember something and my failure to discharge that obligation. This implication has cast its shadow over the context of intellectual debate on memory in the shape of the view, commonly held if not universal, that remembering and commemoration is usually a virtue and that forgetting is necessarily a failing.

Yet forgetting is not always a failure, and it is not always, and not always in the same way, something about which we should feel culpable. Forgetting is not a unitary phenomenon. It might be helpful, then, to try to disentangle the different meanings that cluster together under this single term. I suggest that we can distinguish at least seven types.

1 REPRESSIVE ERASURE

Forgetting as *repressive erasure* appears in its most brutal form, of course, in the history of totalitarian regimes, where, as in Milan Kundera's often quoted words, 'the struggle of man against power is the struggle of memory against forgetting'. But it long predates totalitarianism. As the condemnation of memory (*damnatio memoriae*), it was inscribed in Roman criminal and constitutional law as a punishment applied to rulers and other powerful persons who at their death or after a revolution were declared to be 'enemies of the state': images of them were destroyed, statues of them were razed to the ground, and their names were removed from inscriptions, with the explicit purpose of casting all memory of them into oblivion (Meier, 1996). The French Revolution sought to eliminate all remnants of the *ancien régime* in a similar way: monarchical titles and titles of nobility were abolished; the polite forms of address, 'Monsieur', 'Madame' and 'Mademoiselle' were eliminated; the polite distinction between the two forms of the second person, 'vous' (formal) and 'tu' (informal) was supposed to be forgotten; and the names of the historical provinces of France – Burgundy, Provence, and so on – were consigned to oblivion (Bertrand, 1975).

Repressive erasure can be employed to deny the fact of a historical rupture as well as to bring about a historical break. It was the strategy adopted in English parliamentary debates and pamphlet controversies in the 17th century, by Milton, Lilburne, Filmer, Harrington and Hobbes, when they alleged that a set of precedents, principles and maxims were to be found in an ancient constitution, which was asserted to be in some way immune from the king's prerogative action. The plausibility of such claims ran up against one massive obstacle. The Norman Conquest was the one great apparent break in the continuity of English history. The thought that William I might have brought about a systematic importation of new law was incompatible with this belief in an ancient constitution. To acknowledge that there had indeed been a conquest was to admit that the English constitution bore the indelible mark of sovereignty. For if William had truly been king by right of conquest, then the laws and liberties of England forever afterwards depended on that fact. And so, as J.G.A. Pocock has brilliantly shown in *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (1957), all the parliamentarians, lawyers and antiquarians joined together in a harmonious chorus, constantly asserting that the establishment of the Normans in England did not constitute a conquest, that William, despite his epithet, was not a conqueror, and that his victory at Hastings brought him no title to change the ancient constitution of England. This is how the English have come to think of themselves as having been a colonizing people but not as having been a colonized people.

Repressive erasure need not always take malign forms, then; it can be encrypted covertly and without apparent violence. Consider, as a further instance, the way in which the spatial disposition of the modern art gallery presents the visitor with nothing less than an iconographic programme and a master historical narrative; by walking through the museum the visitor will be prompted to internalize the values and beliefs written into the architectural script. Entering the Great Hall of the Metropolitan in New York, for example, the visitor stands at the intersection of the museum's principal axes. To the left is the collection of Greek and Roman art; to the right is the Egyptian collection; directly

ahead, at the summit of the grand staircase that continues the axis of the entrance-way, is the collection of European paintings beginning with the High Renaissance. An entire iconographic programme establishes the overriding importance of the western tradition and the implicit injunction to remember it. But the collection of oriental and other types of non-western art, as well as the medieval collection, are invisible from the Great Hall. They are included, yet they are also half edited out. In exhibiting a master narrative, the museum's spatial script is overt in its acts of celebratory remembrance, covert in its acts of editing out and erasure. Here too the struggle of humanity against power is the struggle of memory against forgetting (Duncan and Wallach, 1980).

Or yet again: what was the gesture of the Futurists towards past art and museum cities if not a fantasy of repressive erasure? In their manifesto the Futurists declared the wish to free Italy from its infinite number of museums, which covered the country like an infinite number of cemeteries. This 'museumophobia' was no isolated attack but part of an overall assault on all institutions that transmitted traditional knowledge and values, academies and libraries included. These the Futurists saw as not just preserving the past but as embodying a cult of the past. It was the fascination exerted over the imagination of artists at the opening of the 20th century by technological developments that explains their call for an elimination of the past. But only in part; we need to take into account another, more complex element. The Futurists wanted the bourgeoisie not only to propel forward a wholesale process of technological revolution, but also to identify themselves culturally with that process. But the bourgeoisie's position, as they saw it, was contradictory. On the one hand, they urged ever forward the transformation of the everyday life-world; on the other hand, they refused to commit themselves entirely to the destruction of pre-industrial cultures that this entailed. Because of this contradictory behaviour of the bourgeoisie, the Futurists saw a bifurcation opening up between everyday life and culture. Their sense of this bifurcation was at the core of the Futurists' museumophobia. To the aestheticization of the past, which found its core institution in the museum, they opposed the aestheticization of the everyday – aeroplanes, cars, telephones, railways, weapons of mass destruction (Grasskamp, 1981).

2 PRESCRIPTIVE FORGETTING

What might be called *prescriptive forgetting* is distinct from this. Like erasure, it is precipitated by an act of state, but it differs from erasure because it is believed to be in the interests of all parties to the previous dispute and because it can therefore be acknowledged publicly.

The Ancient Greeks provide us with a prototype of this kind of forgetting. They were acutely aware of the dangers intrinsic to remembering past wrongs because they well knew the endless chains of vendetta revenge to which this so often led. And since the memory of past misdeeds threatened to sow division in the whole community and could lead to civil war, they saw that not only those who were directly threatened by motives of revenge but all those who wanted to live peacefully together in the polis had a stake in not remembering. This thought was famously expressed in 403bc. In that year, the Athenian democrats, after having suffered defeat at the hands of the

dictatorship, re-entered the city of Athens and proclaimed a general reconciliation. Their decree contained an explicit interdiction: it was forbidden to remember all the crimes and wrongdoing perpetrated during the immediately preceding period of civil strife. This interdict was to apply to all Athenians, to democrats, to oligarchs and to all those who had remained in the city as non-combatants during the period of the dictatorship. Perhaps more remarkable still is the fact that the Athenians erected on the acropolis, in their most important temple, an altar dedicated to Lethe, that is, to forgetting. The installation of this altar meant that the injunction to forget, and the eradication of civil conflict that this was thought to engender, was seen as the very foundation of the life of the polis (Meier, 1996).

Whether at the resolution of civil conflict or after international conflict, the formulation of peace terms has frequently contained an explicit expression of the wish that past actions should not be just forgiven but forgotten. The Treaty of Westphalia, which brought the Thirty Years' War to an end in 1648, contained the injunction that both sides should forgive and forget forever all the violence, injuries and damage that each had inflicted upon the other. After Charles II ascended the English throne in 1660, he declared 'An act of full and general pardon, indemnity and oblivion'. And when Louis XVIII returned to occupy the French throne in 1814, he declared in his constitutional charter that he sought to extinguish from his memory all the evils under which France had suffered during his exile, that all research into utterances of opinion expressed before his restoration was to be forbidden, and that this rule of forgetting was enjoined upon both the law courts and the citizens of France (Frisch, 1979).

Sometimes at the point of transition from conflict to conflict resolution there may be no explicit requirement to forget, but the implicit requirement to do so is nonetheless unmistakable. For example, societies where democracy is regained after a recent undemocratic past, or where democracy is newly born, must establish institutions and make decisions that foster forgetting as much as remembering. Not long after the defeat of Nazism, it became evident that West Germany could not be returned to self-government and civil administration if the purge of Nazis continued to be pursued in a sustained way. So the identification and punishment of active Nazis was a forgotten issue in Germany by the early 1950s, just as the number of convicted persons was kept to a minimum in Austria and France. For what was necessary after 1945, above all, was to restore a minimum level of cohesion to civil society and to re-establish the legitimacy of the state in societies where authority, and the very bases of civil behaviour, had been obliterated by totalitarian government; the overwhelming desire was to forget the recent past (Judt, 1992).

3 FORGETTING THAT IS CONSTITUTIVE IN THE FORMATION OF A NEW IDENTITY

The practice of prescriptive forgetting suggests that we should entertain doubts about our deeply held conviction that forgetting involves a loss. This conviction is found in our European and American background, even if it may not be held more widely. But could not forgetting be a gain, as the case of prescriptive forgetting implies, as well as, or

perhaps more than, a loss? This certainly appears to apply to a third type of forgetting, *which is constitutive in the formation of a new identity*. The emphasis here is not so much on the loss entailed in being unable to retain certain things as rather on the gain that accrues to those who know how to discard memories that serve no practicable purpose in the management of one's current identity and ongoing purposes. Forgetting then becomes part of the process by which newly shared memories are constructed because a new set of memories are frequently accompanied by a set of tacitly shared silences. Many small acts of forgetting that these silences enable over time are not random but patterned: there is, for instance, the forgetting of details of grandparents' lives that are not transmitted to grandchildren whose knowledge about grandparents might in no way conduce to, but rather detract from, the effective implementation of their present intentions; or there is the forgetting of details about previous marriages or sexual partnerships which, if attended to too closely, could even impair a present marriage or partnership; or again there are the details of a life formerly lived within a particular religious or political affiliation that has been superseded by consciously embracing an alternative affiliation. Not to forget might in all these cases provoke too much cognitive dissonance: better to consign some things to a shadow world. So pieces of knowledge that are not passed on come to have a negative significance by allowing other images of identity to come to the fore. They are, so to speak, like pieces of an old jigsaw puzzle that if retained would prevent a new jigsaw puzzle from fitting together properly. What is allowed to be forgotten provides living space for present projects.

The cognatic societies of South East Asia exemplify this. Ethnographic studies of these societies, in Borneo, Bali, the Philippines, rural Java, frequently remark upon the absence of knowledge about ancestors. Knowledge about kinship stretches outwards into degrees of siblinship rather than backwards to predecessors; it is, as it were, horizontal rather than vertical. It is not so much a retention of relatedness as rather a creation of relatedness between those who were previously unrelated. The crucial precipitant of this type of kinship, and the characteristic form of remembering and forgetting attendant upon it, is the high degree of mobility between islands in the South East Asian area. With great demographic mobility it is no longer vital to remember ancestors in the islands left behind, whose identity has become irrelevant in the new island setting, but it becomes crucial instead to create kinship through the formation of new ties. Newcomers to islands are transformed into kin through hospitality, through marriage and through having children. The details of their past diversity, in the islands they have now left, cease to be part of their mental furniture. Forgetting them is unacknowledged, it is probably only gradual and implicit, and no particular attention is drawn to it; but it is necessary nonetheless. Forgetting is here part of an active process of creating a new and shared identity in a new setting (Carsten, 1996).

In much the same sense, no narrative of modernity as a historical project can afford to ignore its subtext of forgetting (Koselleck, 1985). That narrative has two inter-related components, one economic, the other psychological. There is, first, the objective transformation of the social fabric unleashed by the advent of the capitalist world market that tears down feudal and ancestral limitations on a global scale. And there is, second, the subjective transformation of individual life chances, the emancipation

of individuals increasingly released from fixed social status and role hierarchies. These are two gigantic processes of discarding. To the extent that these two interlinked processes are embraced, to that extent certain things must be forgotten because they must be discarded. This long-term forgetting as a process of cultural discarding in the interests of forming a new identity is signalled by two types of semantic evidence, one the emergence of a new type of vocabulary, the other the disappearance of a now obsolete vocabulary. On the one hand, certain substantives, which refer at once to historical movements in the present and to projects for the future, enter the currency: History, Revolution, Liberalism, Socialism, Modernity itself. On the other hand, certain words previously employed by writers in English cease to be used and are no longer easily recognizable: memorous (memorable), memorious (having a good memory), memorist (one who prompts the return of memories), mnemonize (to memorize), mnemonicon (a device to aid the memory) (Casey, 1987: 5–6). Could there be a more explicit indication than that signalled in these two semantic shifts of what is thought desirable and what is thought dispensable?

4 STRUCTURAL AMNESIA

A further type of forgetting, *structural amnesia*, was identified by John Barnes (1947) in his study of genealogies. By this he meant that a person tends to remember only those links in his or her pedigree that are socially important. Thus in the genealogies of the strongly patrilineal British peerage, as in those of the Nuer and Tallensi, the ascending male lines are far more memorable than the associated female lines; the names of ancestors who do not give their names to units within the lineage structure tend to be forgotten. Among the Lamba, on the other hand, the matrilineal line of descent is more important than the patrilineal; accordingly, the ascending female lines could be traced for three to five generations, whereas the ascending male lines could be traced back for only one or two generations. The same general principle of structural amnesia is exemplified by the history of cooking, in the sense that the availability of printing systematically affects what recipes are transmitted and what are forgotten (Goody, 1977). The number of recipes that can be held in written form is unlimited, whereas the number that can be held in the oral memory is limited. Both the standardization and the elaborateness of modern cuisine depends, therefore, on the production of cook-books and the literacy of cooks. The attraction of regional cooking, on the other hand, is tied to what grandmother did, and the methods of country cuisine are acquired by observation rather than by reading. In these circumstances recipes are systematically forgotten.

5 FORGETTING AS ANNULMENT

If structural amnesia results from a deficit of information, forgetting as *annulment* flows from a surfeit of information. Nietzsche gave famous expression to the cultural nausea of this surfeit in *The Use and Abuse of History* when he directed his polemic

against historical writing, more particularly against that kind that he called antiquarian historical scholarship, under the weight of whose remembrance the elementary ability to live and act, as he saw it, was crushed and withered. In the excess of this historical consciousness he saw nothing more than 'the repugnant spectacle of a blind lust for collecting, of a restless gathering up of everything that once was' so that 'man envelops himself in an odour of decay' (Nietzsche, 1957). Long before this Rabelais had felt the need for a purge of learning. In 'Gargantua and Pantagruel', he tells us that Gargantua's mind is so clogged up with scholastic foolishness that his teacher Ponocrates comes up with a solution for freeing him. His pupil is to be given hellebore, a new drug of forgetfulness, a quick-working medication; the drug produces a powerful desire to sneeze, as a result of which the patient is immediately relieved of all his useless knowledge and forgets the scholastic follies that had been clogging up his mental faculties (Rabelais, 1951).

A surfeit of this kind is experienced by exceptional individuals who belong to a learned cultural stratum; but forgetting as annulment becomes a qualitatively different phenomenon when its effects are felt over the reach of a whole culture, permeating its governmental machinery and structure of feeling. This development has been brought about in two phases. The first was the great archivalization that was an essential ingredient in the formation of the modern state. We routinely assume now that no state power can possibly exist without its administrative machinery of documents, files and memoranda; Habsburg Spain was a spectacular pioneer of the modern state in this sense. The overwhelming mass of documentation generated by the Spanish administration in the 16th and 17th centuries, installed in the great state archive in Simancas, was the first and possibly the most voluminous of such storehouses in Europe (Haring, 1963). Later, the administrative core of the British Empire was built around knowledge-producing institutions such as the British Museum, the Royal Geographical Survey, the India Survey, the Royal Society and the Royal Asiatic Society, all of which institutions together formed what was thought of as an imperial archive, a fantasy of knowledge collected in the service of state and empire (Richards, 1993).

The idea of an imperial archive foreshadowed a later historical development, the spread at immense speed throughout the globe of new information technologies in the two decades between the mid-1970s and the mid-1990s. To be sure, large segments of the world's population – in the American inner cities, in French *banlieues*, in African shanty towns, in deprived rural areas of India – remain cut off from these innovations. But the dominant groups and territories across the globe had become interlinked by the end of the millennium in a new technological system that had begun to form only in the 1970s. Taken together, the great archivalization and the new information technologies, the one centralizing, the other diffusive, have brought about such a cultural surfeit of information that the concept of discarding may come to occupy as central a role in the 21st century as the concept of production did in the 19th century.

To say that something has been stored – in an archive, in a computer – is tantamount to saying that, though it is in principle always retrievable, we can afford to forget it. And this forgetting becomes all the more necessary when the burden imposed on memory, which for Rabelais was an inheritance of scholasticism and for Nietzsche a heritage of

historicism, becomes a problem for society in general. We now live in a society that has access to too much information and in the foreseeable future the problem can only get worse. Genuine skill in conducting one's life may come to reside less and less in knowing how to gather information and more and more in knowing how to discard information. In this situation, the Swiss writer Hugo Loetscher (1984) has suggested his own whimsical variant on Gargantua's sneeze: a huge, world-wide 'extinction-fest' that was to be held on 31 December 1999, in which the forgetting command 'delete' would extinguish all electronically stored data in one great 'act of liberation'.

This need to discard is felt most acutely, of course, in the natural sciences. As long ago as 1963 it was calculated that 75 percent of all citations in the area of physics were taken from writings that were less than 10 years old. Every scientist needs to learn how to forget in this way if his or her research activity is not to be crippled by chronic over-information at the very outset. Indeed, Kuhn's concept of the scientific paradigm is an idea about forgetting. Kuhn sees the development of science as one in which every shift in scientific evolution unburdens scientific memory, where every collapse of a paradigm is always an act of forgetting of great importance for the economy of scientific effort. The paradigm that has been surpassed is one that can be forgotten.

Even if the historical disciplines are not subject to such a drastic process of inbuilt obsolescence, they too have been marked by a paradigm shift and a corresponding cultural forgetting. Fifty years ago historians would often attempt large-scale narratives mapping the course of historical change over long periods, and history was taken to mean politics, the constitution, diplomacy and warfare. Now the flowering of micro-history involves the intensive study of small communities and single events on the model of Emmanuel Le Roy Ladourie's *Montaillou*, and historians seize upon every aspect of human experience, from childhood to old age, from dress to table manners, from smells to laughter, from shopping to barbed wire. The old narratives and the old core stories slowly become effaced. There may be a number of reasons for this, but one at least is a wish to circumvent the problems of overload that flow from the sheer excess of information.

6 FORGETTING AS PLANNED OBSOLESCENCE

Yet another type of forgetting flows from the *planned obsolescence* built into the capitalist system of consumption. Given the limits to the turnover time of material goods, capitalists have turned their attention from the production of goods to the production of services. Most goods, not by accident known as consumer durables – knives and forks, automobiles and washing machines – have a substantial lifetime. Services – going to a rock concert or movie – have a far shorter lifetime. With this shift to the provision of services, the turnover time of capital is accelerated. The evolution of a product from its first design and development to its eventual obsolescence – a time span referred to in marketing as the 'product life cycle' – becomes shorter. Long-term planning becomes less important, the facility to exploit market fashions more crucial. Time control focuses more on consumer desire than on work discipline. Under the

control of industrial working time, people were needed who aspired to the condition of well-oiled machines. Now they are needed to aspire to the condition of omnivorous children.

Consumer objects obey the pressures of increasing velocity. It has been said that the past is a foreign country but now the present is becoming one too. Alexander Kluge has spoken of the attack of the present on the rest of time, since the more the present of consumer capitalism prevails over past and future the less stability or identity it provides for contemporary subjects – which is one reason, of course, why there is such incessant talk of identity. Distinction in a culture of mass consumption is demonstrated by acquiring an item that has just come onto the market before others acquire the same item; small time differences in the act of consumption exhibit social distinctions just as they demonstrate fine shades of physical prowess in sport. Insofar as individuals designate themselves as members of a group, what counts is the difference of the group as a whole from what it was a year or a month before. Children no longer need to work as auxiliary factory hands; the child's labour now is to produce the consumption of music while the music industry produces the demand for it. This is, as it were, a new form of music while we work. In this way, the child acquires a training in the meaning of obsolescence: a fascination with the new which, as Andreas Huyssen (1995: 26) has well said, includes the foreknowledge of its own obsolescence in its very moment of appearance. Since the ever increasing acceleration of innovation for the purpose of consumption produces ever larger quantities of soon to be obsolete objects, it necessarily follows that it must generate ever more acts of discarding. Vital to this production of obsolescence, forgetting is an essential ingredient in the operation of the market.

7 FORGETTING AS HUMILIATED SILENCE

There is a seventh type of forgetting in which, though an element of political expediency may play a significant role, this is not the primary or defining characteristic. This type of forgetting is certainly not solely, and may in large part be not at all, a matter of overt activity on the part of a state apparatus. It is manifest in a widespread pattern of behaviour in civil society, and it is covert, unmarked and unacknowledged. Its most salient feature is a *humiliated silence*. Perhaps it is paradoxical to speak of such a condition as evidence for a form of forgetting, because occasions of humiliation are so difficult to forget; it is often easier to forget physical pain than to forget humiliation. Yet few things are more eloquent than a massive silence. And in the collusive silence brought on by a particular kind of collective shame there is detectable both a desire to forget and sometimes the actual effect of forgetting.

Consider, for instance, the destruction of German cities by bombing in the Second World War. This left some 130 cities and towns in ruins; about 600,000 civilians killed; 3.5 million homes destroyed; and 7.5 million homeless at the end of the war. Members of the occupying powers report seeing millions of homeless and utterly lethargic people wandering about amidst the ruins. From the war years there survive a few accounts

in which German citizens wrote of their stunned bewilderment on seeing for the first time the appearance of their ravaged cities. Yet throughout the more than 50 years following the war, the horrors of the air bombardment and its long-term repercussions have not been brought to public attention either in historical investigations or in literary accounts. German historians have not produced an exploratory, still less an exhaustive, study of the subject. With the sole exception of Nossack, and some passages on the aerial bombardment in the writings of Heinrich Böll, no German writer was prepared to write or capable of writing about the progress and repercussions of the gigantic campaign of destruction. A colossal collective experience was followed by half a century of silence. How is this to be explained? Sebald (2003) retells a story that strongly hints at some of the emotions involved. A German teacher told him in the 1990s that as a boy in the immediate post-war years he often saw photographs of the corpses lying in the street after the Hamburg firestorm brought out from under the counter of a second-hand bookshop, and that he observed them being examined, surreptitiously, in a way usually reserved for pornography. We are faced here with the silence of humiliation and shame. The conspicuous paucity of observation and comment on the subject of the bombing and its long-term effects amounts, in other words, to the tacit imposition of a taboo. Confronted with a taboo, people can fall silent out of terror or panic or because they can find no appropriate words. We cannot, of course, infer the fact of forgetting from the fact of silence. Nevertheless, some acts of silence may be an attempt to bury things beyond expression and the reach of memory; yet such silencings, while they are a type of repression, can at the same time be a form of survival, and the desire to forget may be an essential ingredient in that process of survival.

It might even be that this desire to forget was most effectively at work in the determination and hectic pace with which the reconstruction of German cities was undertaken after 1945. The ruins that the Germans saw all around them were not just a devastation of their habitat, a mountain of material ruins; at another level they were also ever present signs of all the destruction that the war had left behind in the consciousness of the German people. We should perhaps view the reconstruction of their cities as something over and beyond the achievement of an economic miracle. It meant the literal covering over, the physical effacement, of all these visible signs of emotional destruction. In this sense, the German people after 1945 can be seen to have been engaged not only in replacing one destroyed material fabric with a new one, but as engaged in the wholesale process of covering up their most recent past, the signs of their wounds; their economic miracle, in other words, was a form of forgetting, an effacement of grievous memory traces. The thud and hammer of building accompanied a humiliated silence.

But if any single thing in this historical context demonstrates the power of forgetting as shamed humiliation it is the post-history of the remarkable anonymous war diary, *A Woman in Berlin*. A diary covering the period from 20 April to 22 June 1945, it was written in a Berlin basement while the author sought shelter from air raids, artillery fire, looters and eventually rape. It covers the bombardment, the street-fighting, Hitler's suicide on 30 April, the surrender of the last pockets of resistance on 2 May and the occupation of the city by the Russian conquerors. It was published in English translation

in 1954, and translated into Norwegian, Italian, Danish, Japanese, Spanish, French and Finnish; but it was a further five years before the German original found a publisher, and then only in Switzerland. The German readership reacted to the book with neglect, silence or hostility, for it broke the taboo of post-war amnesia. German women were supposed not to talk about the rapes, nor about sexual collaboration for the sake of survival in the post-war period, as if this dishonoured German men who were supposed to have somehow defended them. Only in the late 1980s did a younger generation of German women encourage their mothers and grandmothers to speak of their wartime experiences, and only half a century after it was written did the work become an international phenomenon.

Or consider the Great War and modern memory. The colossal loss of human life gave rise to an orgy of monumentalization; memorials to commemorate the fallen went up all over Europe. But were these sites of memory the places where mourning was taking place, as the title of Jay Winter's (1995) book on the subject implies? The International Labour Organization estimated in 1923 that about 10 million soldiers from the German, Austro-Hungarian, French and English armies walked the streets of their countries. These were some 10 million mutilated men: half or totally blinded, or with gross facial disfigurements, or with a hand or arm or leg missing, hobbling around the streets like ghosts. They were badly cared for. The war wounded went financially unrewarded for their pains in millions of households who rarely received the material assistance they needed from the political states on whose behalf they had fought. The war dead were annually remembered at memorial sites, and, until 1939, in a ritually observed two minutes of silence, people stopped wherever they were in the street, stood still, and reflected on the loss. But 10 million mutilated survivors still haunted the streets of Europe. They were dismembered – not remembered – men; many were subject to chronic depression, frequently succumbed to alcoholism, begged in the street in order to be able to eat, and a considerable number of them ended their days in suicide. All sorts of institutional provisions were put in place to keep those mutilated soldiers out of public sight. Every year, the war dead were ceremonially remembered and the words 'lest we forget' ritually intoned; but these words, uttered in a pitch of ecclesiastical solemnity, referred to those who were now safely dead. The words did not refer to the survivors. The sight of them was discomfiting, even shameful. They were like ghosts haunting the conscience of Europe. The living did not want to remember them; they wanted to forget them.

The different types of forgetting I have just passed in review have different agents as well as different functions and values. The agents of Types 1 and 2 (repressive erasure and prescriptive forgetting) are states, governments or ruling parties, and, in the case of the art museum, the gallery's curators as bearers of western culture or a national or regional inflection of it. The agents of Types 3 and 4 (formation of new identity and structural amnesia) are more varied; they may be individuals, couples, families or kin groups. The agents of Type 5 (annulment, as a reaction to information overload) are both individuals and groups of various sizes (for example, families and large corporations) and societies and cultures as a whole. The agents of Type 6 (planned obsolescence) are

the members of an entire system of economic production. The agent of Type 7 (humiliated silence) is not necessarily but most commonly civil society.

This taxonomy makes no claim to comprehensiveness and is offered as an invitation to think of further types; and if I stop at seven, that is in part because of the magic sometimes thought to attach to that number.

Acknowledgements

I wish to thank David Forgacs, Michael Minden and Graham Pechey for their comments on an earlier draft of this article.

References

- Anonymous (1954) *A Woman in Berlin*. New York: Harcourt.
- Barnes, John A. (1947) 'The Collection of Genealogies', *Rhodes-Livingstone Journal* 5: 48–55.
- Bertrand, Pierre (1975) *L'oubli: revolution ou mort de l'histoire*. Paris: Presses universitaires de France.
- Carsten, Janet (1996) 'The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State', *Journal of the Royal Anthropological Institute* (ns) 1: 317–35.
- Casey, Edward S. (1987) *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University Press.
- Duncan, Carol and Alan Wallach (1980) 'The Universal Survey Museum', *Art History* 3: 442–69.
- Frisch, Jörg (1979) *Krieg und Frieden im Friedensvertrag: Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensschlusses*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Goody, Jack (1977) *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge University Press.
- Grasskamp, Walter (1981) *Museumsgründer und Museumsstürmer*. Munich: Verlag C.H. Beck.
- Haring, Clarence H. (1963) *The Spanish Empire in America*. New York: Harcourt.
- Huysen, Andreas (1995) *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York and London: Routledge.
- Judt, Tony (1992) 'The Past Is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe', *Daedalus* 121: 83–118.
- Koselleck, Reinhart (1985) *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Loetscher, Hugo (1984) 'Ein Rückblick auf unser Jahrhundert von einem pazifischen Ufer aus', in Georg Sütterlin (ed.) *Das Hugo Loetscher Lesebuch*, p. 187. Zurich: Diogenes.
- Meier, Christian (1996) 'Erinnern – Verdrängen – Vergessen', *Merkur* 50: 937–52.
- Nietzsche, Friedrich (1957) *The Use and Abuse of History*, trans. Peter Preuss. New York: Library of Liberal Arts.
- Pocock, J.G.A. (1957) *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabelais, François (1951) 'Gargantua and Pantagruel', in J. Boulenger (ed.) *Oeuvres complètes*, pp. 90–1. Paris: Gallimard.
- Richards, Thomas (1993) *The Imperial Archive. Knowledge and the Fantasy of Empire*. London: Verso.
- Sebald, W.G. (2003) *On the Natural History of Destruction*. Toronto: Knopf.

Winter, Jay (1995) *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press.

PAUL CONNERTON is the author of *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School* (Cambridge University Press, 1980) and *How Societies Remember* (Cambridge University Press, 1989). He has been a Visiting Fellow at the Humanities Research Centre in the Australian National University and a Simon Senior Fellow at the University of Manchester, UK. He is currently an Honorary Fellow in the Germanic and Romance Institute in the University of London, UK and a Research Associate in the Department of Social Anthropology in the University of Cambridge, UK. *Address:* Department of Social Anthropology, Free School Lane, University of Cambridge, Cambridge CB2 3RF, UK. Email: Paul.Connerton@ukonline.co.uk