

# Poetiche e politiche del ricordo

Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana

A cura di Pietro Clemente e Fabio Dei



Carocci editore

REGIONE TOSCANA



Giunta Regionale

# Ritorno dall'apocalisse\*

di *Pietro Clemente*

Non si vedeva che cadaveri di uomini, ma non potevo conoscerli perché i miei occhi erano velati dal dolore e dalla paura. Non sapevo se era la fine del mondo...

Giuseppa Marsili vedova Tiezzi, in "Società", 7-8, 1946

## I

### Testi e interpretazioni

Quella che propongo è una riflessione provvisoria. Non solo per la condizione di "scandalo epistemologico" in cui le testimonianze di morte ci hanno posto e di cui parlo nel paragrafo seguente, ma soprattutto per il fatto che l'insieme delle fonti sulle quali esercitare il lavoro interpretativo non è stato disponibile nella sua esauriente interezza, così che il dialogo ermeneutico con esse potesse dirsi avvenuto con "una costellazione testuale conclusa". Non sono stato in grado di lavorare adeguatamente sullo straordinario intreccio di fonti che è stato reso disponibile: le testimonianze delle donne pubblicate su "Società" nel 1946, gli interrogatori del novembre 1944 e le conclusioni dell'indagine fatta dall'esercito inglese firmata dal capitano Middleton, le testimonianze orali raccolte in diversi centri dal gruppo di ricerca posto in atto dalla Provincia di Arezzo per il cinquantesimo, e quindi di volumi di memorialistica e storia locale pubblicati, la saggistica storica sull'Aretino e il rinnovarsi della ricerca storica d'insieme sul periodo. Questo insieme di fonti di grande ricchezza non ha potuto essere, per motivi di tempo, di disponibilità, di circostanze, adeguatamente letto, riflettuto, approfondito da me come "testo" collettivo e molteplice di documenti e loro elaborazioni. Credo che l'antropologo che opera con fonti così complesse e ricche, ma anche così marcate dall'appartenere al dominio della memoria storica e della storiografia nonché dalla complessità dei contesti in cui sono state prodotte, abbia bisogno di riorientare la propria capacità di lettura, lavorando per sondaggi interpretativi, mettendo alla prova risorse e bagagli teorici, cercando di mettere in risalto la specificità del proprio approccio ed evitando di muoversi, con disagio, su terreni non congeniali. C'è insomma un problema di competenza metodologica, oltre che un problema di approccio intensivo e simultaneo alle fonti che costituiscono il "testo" dell'indagine, cose che consigliano prudenza e lentezza, a evitare facili e superficiali arrotondamenti dei risultati.

Nei casi in cui l'oggetto centrale dell'indagine è la "memoria storica" è inoltre eticamente e filologicamente indispensabile che i *corpora* documentari si costituiscano come

\* Questo testo, finora inedito, è stato presentato per la prima volta al convegno di studi *In memory. Per una memoria europea dei crimini nazisti* (Arezzo e Civitella in Val di Chiana, giugno 1994). Il saggio è dedicato all'eccidio di Civitella e al tema della memoria divisa, a partire dall'ampia ricerca condotta da un gruppo di storici e antropologi in preparazione del convegno stesso. I riferimenti nel primo paragrafo riguardano le fonti raccolte in quell'occasione e i contributi di altri membri del gruppo di ricerca [N.d.C.].

“luoghi autonomi” dal soggetto che interpreta, luoghi intersoggettivi, sui quali l’esercizio dell’interpretazione costituisce dal punto di vista testuale un universo parallelo, e dal punto di vista della ricerca indica il “paesaggio testuale comune” entro il quale si sono mossi processi di interrogazione, viaggi del pensiero, esperienze di lettura, tempeste di sentimenti e angosce di spiegazioni che danno infine conto dell’interpretazione.

Chi operi con le fonti della memoria storica non può accontentarsi dell’utilizzo che ne fa, deve “prima” porre le condizioni ch’essa si costituisca in testi. E ciò sia per sottolineare il primato epistemologico del “testimone” sull’interrogante, che ne è costitutivo, sia per esplicitare la natura soggettiva della memoria e dei testi di memoria contro ogni ingenuo approccio “realistico”, sia per mettere in chiaro la natura interpretativa del senso che alle memorie altrui lo studioso attribuisce.

Non sono stato in grado di operare complessivamente in questi termini, pertanto la mia riflessione, come quella dei tre giovani ricercatori che accompagna (Venturoli, Rossi, Loizzo) riguarda una parte dei materiali prodotti (San Pancrazio in modo abbastanza esauriente, meno Civitella e per niente gli altri centri della ricerca) e non ha sviluppato appieno il confronto intrecciato tra le diverse fonti, che, per alcuni aspetti, appare invece decisivo.

Né sono stato in grado di dare conto dell’apporto dato da Enrico Pozzi, sociologo e psicanalista, al gruppo di discussione costituitosi a Roma. Il suo contributo si è riportato soprattutto al concetto di morte della comunità, o meglio all’idea – di ascendenza durkheimiana – di una “società” come soggetto collettivo che in condizioni di “minaccia di morte” elabora disperate tattiche di sopravvivenza. Un tema che si connette, ma non si confonde, con il concetto demartiniano di “crisi della presenza”, e che abbiamo poi correlato con quello proposto da Bruce Lincoln di “società” come sentimento collettivo.

Inoltre, benché esso sia il punto di riferimento principale del mio tentativo di interpretazione, non ho condotto uno spoglio sistematico e in parallelismo con le fonti orali della *Fine del mondo* di Ernesto de Martino (1977), che costituisce un luogo intensissimo e quasi incredibile di riferimenti sia a “loro” e alla “loro memoria”, sia soprattutto a noi, al nostro stupore e al nostro scandalo conoscitivo – tema, questo dello scandalo, che rinvia già al de Martino del *Mondo magico* (1948). Così come tutta la prospettiva della memoria e del racconto come cordoglio potrebbe essere confrontata criticamente con *Morte e pianto rituale* (1958), luogo di riferimento obbligato e insieme punto da sorpassare per cercare di trovare categorie che al di qua e al di là del “trascendimento nel valore” diano conto più terrestre della traumaticità del lutto. L’esperienza e il ricordo delle popolazioni che hanno raccontato è un contributo anche in questa direzione. Sono apporti che speriamo di poter esplicitare in ulteriori momenti. Come segnalano quasi tutti coloro che hanno fatto la ricerca, c’è un problema nel problema: è come se chi fa ricerca entrando in relazione di dialogo con un lutto incontrollabile per il pensiero, ne restasse contagiato, e dovesse avviare proprie procedure di elaborazione di questo lutto storico che ci rende straordinariamente vicini e straordinariamente lontani gli uomini che hanno narrato. Anche questo è un tema da esplorare. In un orizzonte come questo la “spiegazione” storico-antropologica mostra tutta la sua fragilità, la difficoltà a soddisfare, a placare lo sgomento della conoscenza, o la sua sola funzione di tranquillante intellettuale. Quasi tutti i problemi che si sviluppano intorno a questi racconti di apocalissi richiedono un grande sforzo interiore. «Stiamo cercando un modo di guardare alle

cose che vada oltre il nostro modo precedente, avendo in qualche modo tenuto presente e incorporato l'altro modo di guardare dei membri di S. Per studiare seriamente un altro modo di vita è necessario cercare di estendere il nostro – e non semplicemente portare l'altro entro i confini già esistenti del nostro» (Winch, 1964, p. 29).

## 2

**La conoscenza come “scandalo”**

Una caratteristica della ricerca sulla memoria delle stragi naziste nell'Aretino è che essa sarà difficile da dimenticare per i ricercatori. È stata infatti contrassegnata da una serie di paradossi conoscitivi e di condizioni emozionali che hanno segnato la funzione soggettiva dell'indagare in modo forte rispetto ad altre ricerche. Tutti i paradossi che abbiamo vissuto hanno riscontri nella problematica teorica dell'etnologo italiano Ernesto de Martino, che pure non si è occupato di questi temi, bensì della magia, del lutto e delle “apocalissi culturali”; il disorientamento prodotto ha riscontro anche nella letteratura che abbiamo cercato, arrivando ai temi del barbaro, *xenos*, *hospes*, *hostis*, nel mondo antico e dello “straniero interno” tra sociologia e psicanalisi, quasi per recuperare il senso delle narrazioni delle stragi attraverso un forte distanziamento: per darsi conto «dei rapporti complessi tra il passato e il presente e della messa in prospettiva della modernità a partire dall'antichità» (Kilani, 1994). Anche l'uso della letteratura antropologica sulle figure di confine (il trickster), della letteratura sociologica sui limiti sociali (lo straniero interno) e quella degli antichisti sui vari statuti della identità-estraneità segna – in qualche modo – il tentativo di trovare sfumature, segni di passaggio, intermediazioni in presenza di modi estremi dell'esperienza umana. Rifiutando accentuate dicotomizzazioni, l'antropologia (Needham, Douglas) cerca di render conto della conoscibilità-comparabilità attraverso classificazioni complesse (politetiche) e “ritratti di famiglia”; cerca di modulare la distanza tra l'interprete e l'eccezionalità dell'esperienza dell'altro costruendo passaggi, ponti, che possano congiungere noi con “la fine del mondo”. La riflessione sulle “figure di confine” e sui “confini” mantiene una feconda ambiguità: da un lato di esser indizio di una possibile spiegazione cognitiva del mondo culturale in cui l'apocalisse si manifesta e chiede ai soggetti che lo vivono risorse e risposte culturali estreme, violente riorganizzazioni del giusto e dello stabilito, ma in qualche rapporto di ossimorica torsione con i valori che si riorganizzano. Dall'altro di essere traccia ermeneutica nella nostra coscienza di qualcosa di culturalmente inimmaginabile e violento, che si apre alla nostra comprensione e al raggiungimento dell'altro attraverso trasfigurazioni intermedie (sulla distinzione indizi-tracce cfr. Simonica, 1994).

Su questo bisogno di cercare lontano i paradigmi esplicativi gioca anche un altro effetto forte della ricerca, quello di metterci di fronte all'orrore, alla apocalisse dell'umano, alla distruzione insensata e alla morte in un mondo passato da cinquant'anni, vivo come fosse ieri nella memoria dei testimoni, ma lontano mille miglia dall'esperienza del mondo attuale. E tuttavia tornato a essere vicino per l'esperienza jugoslava, somala ecc., perché la distruzione e l'apocalisse sono tornate a far parte del futuro, non solo del passato, per le generazioni europee e italiane che hanno vissuto solo la pace. Anche le modulazioni della distanza, i giochi del transfert, l'operare del rimosso hanno svolto un ruolo, difficilmente riconducibile alla autoriflessività, nella ricerca e nei tentativi di interpretazione.

Lo “scandalo” iniziale, confermato dalla ricerca (uso la nozione di “scandalo” nel senso di de Martino: si fa riferimento all’etimo che collega il termine all’insidia-trappola, questa connette cacciatore e preda in un rapporto di lusinga e di morte, e al senso cristiano che sviluppa anche l’aspetto soggettivo dell’essere scandalizzato come forte disorientamento, quasi luogo di confine della possibilità categoriale) è stato quello di scoprire che la memoria collettiva dei testimoni sopravvissuti di Civitella, e anche di quelli di San Pancrazio (i luoghi delle stragi più efferate), non solo rifiutava di considerarsi appartenente al moto della Resistenza, ma si poneva esplicitamente contro di esso, attribuendo ai partigiani locali la responsabilità di esser stati causa circostanziale delle stragi. Considerava inoltre le celebrazioni resistenziali gestite da istituzioni e partiti della sinistra (PCI soprattutto), dominanti a livello provinciale e regionale, come un’offesa alla memoria comunitaria e una nuova violenza e beffa per popolazioni così provate dalla guerra e dallo sterminio. Quasi una profanazione.

Di questo atteggiamento si possono trovare cento giustificazioni e cento elusioni, ma è certo che esso esiste, è netto e ha costituito per giovani e meno giovani ricercatori una sorpresa sconcertante, che si è poi trasformata in un’esperienza di ascolto e comprensione forte, dove non solo e non tanto l’orrore dei corpi spezzati, decomposti, la “fine del mondo” sperimentata da piccole comunità, colpiva sentimenti ed emozioni, ma anche la circoscrizione della colpa, la ricerca continua di una spiegazione e responsabilità locale, oltre quella storica. Tutti i ricercatori sono stati coinvolti in una sorta di gioco della verità, di ricostruzione dei fatti, come se la vicenda dei testimoni sopravvissuti e dei loro figli potesse essere ancora considerata aperta e inspiegata, e qualche improvviso particolare fosse in grado di assumere un carattere rivelatore, gettare nuova luce, spiegare ancora.

Tutti i ricercatori hanno finito per costruirsi una propria risposta “difensiva” rispetto alla “loro” verità.

Lo studioso di storia può anche considerare secondario il punto di vista delle popolazioni colpite nell’analisi di uno scenario storico, e può concedere ad esse la “*pietas* storica”, mentre dichiara che dal suo punto di vista esse hanno torto (e quindi la loro è una memoria malata ancora coinvolta nel lutto, incapace di distanziarsi e di vedere le colpe sulla scena storica, una memoria paesana, locale, pronta a presentarsi immune da contagi, per nascondere colpe, complicità, responsabilità, per proporsi ignara in un tempo protetto). Per lo storico, come per il politico, il giudizio è concluso: anche se in pochi, dopo il 25 luglio e l’8 settembre ci si doveva schierare, un errore di un piccolo gruppo di partigiani non può togliere ai tedeschi la totale responsabilità delle stragi. Né la lettura impropria delle stragi e del dolore delle popolazioni, da parte degli esponenti della “cultura resistenziale”, lungo gli anni delle celebrazioni, può togliere alla Resistenza il carattere di movimento di liberazione, giusto e anche in larga misura efficace, e dove lo fu poco per limiti della Resistenza locale non fu per questo meno giusto. I tedeschi usarono una tattica di annientamento della popolazione perché erano zone “a presenza partigiana” e zone rilevanti per la loro ritirata, è quindi ovvio che anche le scaramucce locali, la battaglia di Montaltuzzo, i morti tedeschi di Civitella, possono esser considerati circostanze confluenti per la decisione dei tedeschi sull’opportunità di una bonifica umana del territorio. Ma anche in questo caso la responsabilità delle stragi di civili resta tutta dei tedeschi, roba da Norimberga o da Tribunale Russell. Neppure per un attimo si può pensare che sia possibile legittimare stragi di civili, per il fatto che si tratta di ritorsione

di episodi di natura militare. Né è possibile pensare che la legge del terrore stabilita dai tedeschi, 10 italiani per 1 tedesco morto, ossessivamente ricordata dagli informatori, possa essere stata accettata come eticamente sensata dai parenti delle vittime. La barbarie dei tedeschi in fuga non ha giustificazione, non è confrontabile con le azioni partigiane, pena l'imbarbarimento dell'etica o la possibilità di un'etica feudale e antiuniversalista. E accentua lo scandalo e il bisogno di superamento di esso. Le stragi dell'esercito tedesco sono da castigo divino, richiedono contrappassi danteschi, è su di esse che tutto il dolore delle vite spezzate deve concentrarsi: invasori, terroristi, assassini che restano tali anche se il soldato ventenne non sapeva o non capiva, ed è stato sottratto ai suoi genitori, alla fidanzata. Forse in questo carattere apocalittico, impensabile come umano, del dar la morte collettiva senza alcuna legge né pietà, sta il ripiegamento della ricerca della colpa nella piccola storia, nella dimensione vicina e ancora afferrabile degli errori umani, laddove l'orrore della strage è "pura natura", come un cataclisma: non sa di umano ma di assolutamente altro.

Per gli storici, ma anche per noi e per me come cittadino, non c'è alcun dubbio che i tedeschi sono gli stragisti, hanno tutta la colpa, i partigiani – anche quelli di quei luoghi – hanno fatto scelte storicamente giuste contro il fascismo e il nazismo, e un errore circostanziale non può cambiare il giudizio storico ed etico sulle azioni di quel tempo fondatore di democrazia, repubblica, Costituzione.

Ma proprio per questo l'esperienza di raccolta della memoria si è posta come scandalo, quindi non superabile, non digeribile e tale da richiamare tutte le nostre energie interpretative. Trascurarlo significherebbe uno scacco di gravi proporzioni, indicatore di una visione del mondo parziale e manichea.

Per l'antropologo – diversamente dallo storico – l'oggetto della ricerca sono proprio le rappresentazioni che una comunità costruisce, non la verità dei fatti o la tendenza storica dei valori. A Civitella e a San Pancrazio i fatti antropologici sono che la responsabilità delle stragi è dei partigiani. C'è ancora verso di essi un senso di distanza, di esclusione, che questi conoscono e percepiscono ponendosi una problematica di responsabilità che li accomuna ai loro critici. Come se il bisogno più profondo fosse quello di non dimenticare, di attizzare ancora la memoria perché sia vigile e insonne.

Noi antropologi dobbiamo dare senso alla loro interpretazione dei fatti, essa deve modificare le nostre pre-cognizioni, i nostri criteri conoscitivi, deve, allargandole, trovare posto nelle nostre categorie.

Occorre dire con nettezza che la prima risposta allo shock della "loro" verità non è l'incredulità: gli antropologi tendono per deformazione professionale a condividere il punto di vista degli interlocutori, la prima risposta è quella che solidarizza, e poi richiamata al senso civile della storia, attribuisce il causalismo della loro memoria a una necessità, una modalità inconclusa di un lutto troppo grande.

Ma è anche vero che questa spiegazione è troppo semplice. È come dire che il grande shock della morte collettiva ha prodotto una perdita complessiva del senso della realtà. È come attribuire al punto di vista degli informatori una minorità rispetto al nostro: non possono capire perché sono ancora troppo colpiti. Questo tipo di spiegazione non sarebbe una negazione della loro dignità, parità di giudizio? Li accontenteremmo, ma ne tradiremmo complessivamente la testimonianza.

E tuttavia anche a questo tipo di giudizio distanziato, non condiviso tra noi e loro, non si può rinunciare completamente a causa del fatto che la "loro" verità non coinci-

de con la nostra. Forse l'unica possibilità che abbiamo è cercare di capire non tanto cosa la loro denuncia voglia colpire (come cittadini hanno poi tutto il diritto di essere anticomunisti, antipartigiani, antipartigiani del Centro e filopartigiani del Nord), ma cosa essa voglia difendere, quale altra verità essa protegga.

Quello che la ricerca mette in luce comunque è un modo di sentire che si rivela non solo dotato di qualche legittimità, ma anche più largo di quanto non si pensi. Le celebrazioni resistenziali lo hanno rimosso e represso, il crollo dei muri ci consente di cercare di capirlo. Questo è un altro aspetto che sollecita la nostra attenzione. Dimenticarlo o negare dignità a questo vissuto renderebbe incomprensibile Civitella e San Pancrazio.

## 3

### La soddisfazione dello spiegare

Le spiegazioni che si danno a Civitella e San Pancrazio sono della stessa natura di quelle che diamo noi, le differenze accentuano gli svantaggi in ognuna delle posizioni: loro non hanno studiato i documenti, hanno vissuto, ricordato, ricostruito socialmente; noi non solo non c'eravamo ma facciamo anche fatica a immaginare, abbiamo visto dei documenti e abbiamo riflettuto sulle loro testimonianze. Perché le loro spiegazioni dovrebbero essere ignare e le nostre consapevoli se le nostre son fatte a partire dalle loro? Forse perché noi siamo dei "conoscitori professionisti" e loro dei conoscitori dilettanti? Ma allora il problema dello sguardo esterno della scienza è ancora fermo al Marx dell'"ideologia" e allo strutturalismo di Lévi-Strauss. Anche la nostra è una "tradizione", il nostro mestiere consiste nel perseguire la coerenza dei documenti, dei riscontri, delle interpretazioni di essi entro una tradizione che ci insegna a produrre trattamenti coerenti dei dati, ma che non ha nulla a che fare con la fisica e con la prevedibilità. Perciò i grandi concetti esplicativi degli umanisti sono della stessa natura di quelli del senso comune, ne differiscono quanto a tradizione, sistematicità, intenzione di coerenza, possibilità di raffronto. Le spiegazioni che diamo cercano di ottenere e dare una "soddisfazione" rispetto al metodo e all'intenzione investiti, perciò – come nel senso comune – la spiegazione umanistica tende a mostrare la validità dell'impegno di risorse interpretative e il valore di chi lo ha realizzato. Così le spiegazioni ci orientano e ci aiutano a capire, ma al tempo stesso ci confortano e rassicurano delle nostre capacità e della fecondità di una tradizione.

Sulle stragi che abbiamo indagato il nostro metodo e i nostri investimenti di risorse interpretative ci pongono in prima istanza il problema di trovare soddisfazione dei nostri criteri di coerenza esplicativa, che posturalmente presuppongono la non validità dei loro criteri di soddisfazione. Cercheremo pertanto spiegazioni soggiacenti, che si rivelano entro ciò che ci viene testimoniato, ma oltre la coscienza e la sapienza di chi testimonia. Egli, l'attore sociale, vive e ricorda, noi, gli agenti conoscitivi, interroghiamo e spieghiamo la vita e la memoria. Facendo il nostro mestiere onestamente siamo dunque spinti a dar senso a quanto ci vien detto in termini di spiegazioni che non ci vengono dette perché non autoevidenti ai parlanti.

Si oggettivano dunque davanti a noi degli enunciati che sono ricostruibili in termini di fatti, convinzioni, spiegazioni che chiameremo "locali" per distinguerle dalle nostre, che potremmo chiamare non-locali (rivelerebbero troppo chiaramente la presunzione della conoscenza professionale dicendole universali, o scientifiche, e troppo il potere dell'istitu-

zione se le dicessimo “autorizzate”, e non-di-senso-comune). Le nostre sono anch'esse enunciati che trascrivono in termini di fatti, convinzioni, spiegazioni quelle degli attori sociali. Enunciati sugli enunciati. Di diverso livello, ma anche di seconda mano.

In particolare emerge che, fin dalla ricostruzione dell'esercito inglese (fatta nell'autunno del 1944) e dalle testimonianze delle vedove apparse su “Società” nel 1946

It will be seen that this atrocity was well organised and that actions took place simultaneously in various villages, and were without doubt a reprisal for the killing of German soldiers in Civitella and other Partisan activity in the area (capitano Middleton).

Il giorno 18 giugno... vennero uccisi per mano dei partigiani due soldati tedeschi. Di lì comincio la mia agonia e quella di tutti i miei compaesani (Uliana Merini vedova Cadelli).

Il giorno 18 giugno... furono uccisi due tedeschi dai partigiani che si trovavano nei dintorni, senza pensare che i tedeschi avrebbero fatto rappresaglia contro gli abitanti più vicini (Corinna Stopponi vedova Caldelli).

In questi resoconti, che furono poi alla base di una polemica giornalistica e di un processo, colpisce la centralità data all'episodio di Civitella, non solo dai testimoni locali, ma anche dagli inglesi, mentre non si dà risalto specifico alla battaglia di Montaltuzzo (che è considerata invece il più diretto riferimento dei sanpancrazini) e altri episodi di microconflittualità partigiana.

Si attesta in queste fonti una spiegazione locale del tipo causa-effetto che differisce dalla spiegazione storica anche per un difetto di apertura più generale al contesto bellico, e un difetto di apertura a considerazioni etiche e politiche di carattere più ampio se non universalistico. Si attesta tuttavia una spiegazione locale che da allora non sarà più reversibile, anzi si approfondirà nella ricerca di dettagli causalistici tali da riempire ogni minuto e ogni secondo di quel tempo atemporale della responsabilità (colpa) così da capire cosa si mosse, chi chiamò chi, chi non uccise, chi nascose.

Questa spiegazione locale sarà alla base della ricostruzione tenace della comunità con la ripresa di visite per le vacanze, la riattivazione di case, la rinascita di un orizzonte comune. Questa spiegazione locale sarà accentuata da alcuni episodi di “arroganza partigiana” verso i primi momenti del “ritorno infelice” nelle comunità straziate e messe a fuoco, e si riaprirà come ferita rinforzandosi con tutti i momenti delle celebrazioni rituali delle morti collocate nel contesto resistenziale (anche la pubblicazione delle testimonianze delle vedove su “Società”, che è invero il più alto documento, anche poetico, fino a oggi su quella realtà, e la poesia di Antonicelli, che è di grande misura e umanità, sono poste in sospetto, almeno da alcuni, per motivi di “appartenenza”) contro le quali ogni volta si aprirà la ferita del ricordo e l'intesa, nel dissenso da chi le gestiva. A San Pancrazio essa investe anche il monumento alla memoria.

Una delle possibili spiegazioni lega San Pancrazio e Civitella in un nesso ignaro: ognuna delle due comunità conosce solo i “suoi” morti, ma entrambe reputano il proprio dolore non riconosciuto dalle istituzioni per motivi in qualche modo legati alla politica della sinistra di tradizione resistenziale. Pur volendo distinguere le appartenenze politiche individuali dai rapporti tra sopravvissuti (o parenti) e istituzioni pubbliche in generale, vi è una certa tendenza di quest'ultimo rapporto a far aggio sul primo.

Da questo quadro di considerazioni sono emerse alcune prime proposte, circolate nelle discussioni del gruppo di lavoro e in parte confluite nei testi per il convegno.



Cerco di darne una rassegna, tenendo conto del fatto che noi come studiosi, in particolare come antropologi, o storici orali, abbiamo poco interesse o fiducia sulla possibilità di scoprire tasselli mancanti a una verità di allora. Sappiamo che la memoria opera ricostruzioni e rappresentazioni, condensazioni e spostamenti, censure e arrotondamenti. Il nostro interesse si concentra allora sulle narrazioni del passato e su quanto di “bisogno” presente in esse è contenuto, su come esse si connettono a un’attuale identità. In quest’ultimo senso – almeno in questa prima fase di riflessione – il tema della responsabilità, nelle testimonianze, appare come quello più rilevante. In altra sede, e in fase di sistemazione dei documenti orali nella forma di un archivio o antologia di trascrizioni, l’aspetto centrale sarà fare il punto sulla ricchezza di dettagli e modalità di “vissuto dell’apocalisse” che emergono dalle narrazioni.

1. Una spiegazione che accomuna San Pancrazio e Civitella è quella che insiste sull’opposizione tra piccole comunità e istituzioni. Secondo questa interpretazione la costruzione di una memoria locale e comune, contrapposta alla memoria istituzionale e alla storia ufficiale, manterrebbe in vita e in tensione una identità locale che altrimenti rischierebbe di perdersi. Nei termini di de Martino sarebbe una risposta collettiva alla crisi della presenza della piccola comunità nel mondo delle identità istituzionali massive. A San Pancrazio essa avrebbe i caratteri di una conflittualità con l’amministrazione centrale di un grande Comune (Bucine) del quale esso non è che una minuscola frazione, a Civitella avrebbe il rinforzo di una perdita di centralità del borgo murato, una volta centro amministrativo e luogo di residenza dei ceti proprietari, commerciali, artigiani, impiegatizi, ora emarginata a favore della pianura più dinamica. Luogo anche socialmente marginalizzato con le lotte contadine postbelliche e l’egemonia della sinistra basata sull’adesione politica comunista di gran parte dei mezzadri, in passato ceti subalterni proprio rispetto al polo antico e orgoglioso della cittadella. Aspetto questo assente a San Pancrazio, storicamente comunità di boscaioli, piccoli proprietari, braccianti con una sola grande fattoria a mezzadria.

2. Il vissuto apocalittico sconvolge l’ordine del pensabile e le classificazioni del mondo e della vita quotidiana. Una comunità densa di vita locale, non impegnata sul fronte della grande storia, reagisce all’orrore, al baratro, con le stesse categorie cui è adusa, abituata a ragionare in termini di “cause locali” della vita, essa per dare senso a ciò che succede, opererebbe attribuendo responsabilità a ciò che è vicino (i partigiani) e non a ciò che è estraneo e non dominabile (lo scenario della grande storia, le forze in conflitto). In un certo senso il lutto può avvenire perché si definisce una responsabilità locale e vicina, altrimenti esso si perderebbe nell’anonimato, nel grido autodistruttivo contro un destino inafferrabile, nell’anonimato della colpa. In questa ipotesi sono interessanti le figure intermedie studiate dall’antropologia, dalla sociologia, dalla psicologia (trickster, straniero interno, capro espiatorio, differenze nemico-straniero-barbaro ecc.). Esse aiutano a dar conto sia di possibili meccanismi cognitivi comuni in un vissuto estremo sia di possibili passaggi ermeneutici della comprensione di chi indaga verso il cuore del dramma.

In un certo senso questa ipotesi sostiene che la spiegazione storica non ha valore identificatorio (cognitivo, emozionale...), ma solo valore concettuale (l’anima e il cuore – per Bateson la mente – *vs* il pensiero razionale). Non dà né soddisfazione né conforto. Un’ipotesi il cui approfondimento revoca in discussione le tesi “crociane” di *Morte e pianto rituale* di de Martino.

Il fatto che il trauma del lutto fissa nella causa circostanziale la responsabilità, e non la rende diluibile nella storia e nelle generalizzazioni, dice che la causa storica ha una natura intellettuale e parziale, ma anche che il lutto non si appaga della spiegazione storica. Appartiene a un altro ordine della vita. Può invece essere impiegata la nozione demartiniana di tempo ciclico come tempo non storico-concettuale ma protettivo:

importante è [...] determinare le ragioni storiche di quel sapere, la razionalità di quella incoerenza, la funzione esistenziale positiva di tanta apparente storditezza o smemoratezza, e in ultima istanza la carica protettiva e la forza mediatrice di “stare nella storia come se non ci si stesse” (de Martino, 1977, p. 225).

Ma questa spiegazione è anche quella più “durkheimiana”, nel senso che l'agente che definisce la responsabilità collettiva è la “comunità” in quanto “piccola società” minacciata dalla morte. Il meccanismo cognitivo è proprio quello di un istinto non individuale ma societario di sopravvivenza.

3. Può essere una variante della precedente, nel senso che il trauma cognitivo produce categorizzazioni alterate e quindi irrazionali. La differenza consiste nel fatto che 2 esamina lo stesso tipo di reazione come una “razionalità” di natura o emotiva, o societaria, o locale, mentre 3 in termini di irrazionalità e quindi di patologia del pensiero dei vissuti apocalittici. Una tesi più “irrazionalistica” è più vicina alla spiegazione come perdita di centralità sociale, presente nell'ipotesi 1.

4. L'ipotesi di un'egemonia del discorso politico conservatore, e di un'etica tradizionalistica come elementi del potere locale legato alla Chiesa e alle famiglie abbienti, può essere assunta come base di spiegazione di un comportamento di attribuzione di responsabilità ai partigiani locali e più in generale come distacco delle comunità dal quadro politico della Toscana postbellica. Tale posizione è più riferibile a Civitella, ma anche qui resta piuttosto generica, giacché i colpiti e i testimoni appartengono a ceti sociali assai diversi. Tuttavia questa ipotesi può essere ascritta a fatti storici e mondani ben precisi che non richiedono particolari strumentazioni psicologiche o antropologiche, come la gestione religiosa di un lutto di portata biblica e il ruolo anticomunista della Chiesa nel dopoguerra. In un certo senso il vissuto doloroso, i problemi della ricostruzione, quelli dei risarcimenti e dei riconoscimenti, presentarono problemi nel dialogo con i più vicini poteri costituiti che erano gestiti dalle sinistre, favorendo un atteggiamento contrario ai poteri locali, che per tradizione e possibilità d'egemonia poté esser gestito nel quadro della Chiesa e di un orientamento conservatore. In un certo senso, è regola della politica che il disagio si canalizzi contro le istituzioni: ciò che la sinistra ha gestito dove non governava ha subito dove governava (principio della trasferibilità del brechtiano punto di vista di Schweyck, o della resistenza dell'uomo comune al potere costituito. In termini capovolti rispetto a quelli usati dai politologi in dibattiti del passato: autonomia del non-politico).

## 4

### Il pensiero laico si è fermato a Civitella

Continuando a usare come riferimento de Martino, appare abbastanza evidente un'analogia tra la sua considerazione dei limiti del pensiero dell'Occidente (l'universalismo cristiano) espressa nella formula di Carlo Levi «Cristo si è fermato ad Eboli», e l'incapacità del pensiero laico-resistenziale di comprendere vissuti diversi dal proprio

modello, esprimibile nei termini del suo fermarsi a Civitella e a San Pancrazio, o nei tanti luoghi d'Italia che esso ha periferizzato e finito per tenere a distanza.

In un certo senso, la spiegazione di questo limite di universalismo del pensiero laico è nella sua stessa natura centrata su un concetto liberale di individualità, un concetto la cui insufficienza appare oggi assai forte come crisi del pensiero moderno.

Si potrebbe esemplificarlo, nei termini delle vicende che abbiamo studiato, come differenza tra il “dopo” a Valluciole e il “dopo” a Civitella e San Pancrazio. Si potrebbe dire allora che dove si è accettato il modello del “singolarizzato dolore”, in cui il portatore del cordoglio si riconosce, almeno in parte, nelle istituzioni e nella tradizione resistenziale, si ha anche un effetto elevato di perdita di identità, che coincide infine con la crisi della comunità locale, che si disperde in quella più ampia di Stia. Laddove invece non si accetta la forma moderna del “pianto individuale” e si mantiene, insieme a una spiegazione fortemente locale del passato, una memoria collettiva delle stragi, lì la comunità si anima contro, resiste, mantiene personalità e identità.

Rivedendo la riflessione demartiniana si potrebbe sostenere che il modello laico e interiorizzato, singolare, proprio del moderno diluisce il cordoglio nel mare opaco della storia generale, non produce comunità, produce invece anomia e delega. Chi porta il lutto è in un certo senso “agito” dalle istituzioni democratiche che vorrebbero rappresentarlo in quanto individuo, elettore. Così hanno sentito Civitella e, almeno in parte, San Pancrazio.

Il pensiero laico fallisce perché il modello dell'individuo “singolarizzato” è un modello giuridico più che culturale, o sociale. È un modello totalmente astratto, sia esso di tradizione liberale conservatrice o giacobina.

Il riemergere del bisogno di ritualità, di socialità, di festa, di piccole relazioni nel nostro tempo, il confronto del nostro laicismo con il ritorno forte del religioso e delle grandi religioni (si veda il ruolo dell'islamismo e dell'ebraismo, oltre che la rinascita del cattolicesimo), sono l'orizzonte con il quale confrontarsi.

Questi bisogni danno senso, e forse anche ragione, al modo con cui le comunità ferite hanno costruito la loro memoria. Il loro caparbio spiegare la storia in termini locali può essere considerato errato dal punto di vista di un'etica storicamente fondata, da collocarsi nello scenario mondiale della pace e della guerra, delle potenze democratiche alleate con il comunismo sovietico, contro i regimi nazifascisti, della tendenza positiva a schierarsi contro il fascismo e attaccare l'esercito nazista occupante da parte dei partigiani come gesto fondatore di una nuova storia di libertà e democrazia. Su questo piano i partigiani locali sono stati ingiustamente visti come causa di una mossa di sterminio la cui responsabilità fu solo della barbarie dei nazisti in ritirata.

E tuttavia, e allo stesso tempo, costruire una verità locale, e una storia locale, contro quelle generali, costruire una tradizione e fondare una verità hanno consentito la gestione comunitaria della memoria e la difesa dell'identità, contro il grande schiacciamento individualista e urbano del processo di modernizzazione. Lo hanno consentito tanto da permettere una “scoperta” e uno “scandalo” per la nostra conoscenza, e una nuova riflessione sulla morte, sul lutto, sulla comunità nel mondo d'oggi.

In questo senso, non è assurdo applicare al caso Civitella e San Pancrazio aspetti della nuova letteratura sul “fondamentalismo”, l'“invenzione delle tradizioni”, l'identità etnica, giacché l'effetto della gestione locale della memoria dell'apocalisse è stato

quello di ri-costruirsi una “patria culturale” (de Martino) dentro il mondo dell’anonimato e della massificazione.

Questa considerazione porta ormai la riflessione a ragionare sui modi, i confini, le prospettive della nostra civiltà. Se ci aiuterà far questo, si può dire che il suo cordoglio così particolare non sarà stato rinchiuso nella sola dimensione del passato.

A un’ipotesi di perdita dell’identità delle “patrie culturali” in una grande e massificata glorificazione dell’individualismo di massa, a un crescere della civiltà come incremento dell’essere “stranieri” a specifiche terre e vite comuni, si oppone un modello plurale: una coesistenza di etiche, locali e comuni, di verità, locali e comuni, di patrie, locali e comuni. In un certo senso una mescolanza nuova di moderno e di *ancien régime*, prodotto dalla crisi stessa del moderno, e in particolare dal quel suo tragico fallimento che fu il nazismo e lo sterminio degli ebrei, reso più visibile e chiaro dalla fine del bipolarismo USA-URSS.

Lo studio della memoria delle stragi ci porta allora a un punto di confluenza del pensiero in cui si incontrano problematiche della morte, dell’identità, della politica (un’idea non astratta di cittadinanza, di memoria comune, una polarità universalismo-piccoli mondi locali). Collocare la memoria dei borghi in una dimensione di *ancien régime*, senza comprendere quanto essa sia attuale può essere in fondo un gesto estremo di illuminismo e di giacobinismo, ma tale da decretare l’impossibilità per il pensiero laico di oltrepassare e comprendere Civitella. Rivendicarla al presente e al bisogno di identità che lo attraversa può essere invece sia il riconoscimento del senso di un vissuto, sia l’antefatto di una nuova “alleanza”.

## 5

### La conoscenza e i sentimenti

I piccoli mondi dalla memoria sofferente che abbiamo incontrato in una ricerca ancora inconclusa, non del tutto matura, ci hanno cambiati. L’incontro con essi è stato modificatore, come sempre il viaggio ermeneutico, ne siamo tornati diversi; abbiamo difficoltà a parlare di “loro” perché ancora non sappiamo chi siamo diventati “noi”.

Certo è che quel viaggio apre anche una sfida forte alla stessa conoscenza, al suo valore operativo. La memoria di Civitella e San Pancrazio testimonia contro la storia e contro l’antropologia come pratiche conoscitive intellettuali specializzate. Nel senso che ne mette in crisi il valore di generalità degli enunciati e afferma l’autonomia delle spiegazioni locali rispetto a quelle specialistiche. Nei termini che ci propone Dunja Rihtman Augustin (1992) sulla sua esperienza jugoslava questo è anche un antidoto contro l’inetto ottimismo dell’antropologia, e la confortante idea del “miglioramento” nel tempo del progresso.

Come se nell’opposizione che Lévi-Strauss propose tra mito e rito, il primo modello della ragione, il secondo della vita, quest’ultima – vista dal pensatore francese come indicibile se non nelle forme discrete del pensiero – volesse riprendersi con la compostità dei gesti rituali e delle comuni memorie il diritto di fondarsi, presentandosi al pensiero come dato di fatto.

In altri termini, ci esponiamo come specialisti al rischio del fallimento, perché quando riusciamo a spiegare lo facciamo in modo quasi tautologico, e quindi togliamo senso alla vita, e se non spieghiamo perdiamo il valore della conoscenza e quindi quello stesso di un dialogo tra gli uomini che sia diverso dalla vita.

Per evitare questo doppio scacco la memoria delle stragi ci impegna e ci ha impegnato soprattutto in uno sforzo di identificazione della relazione stabilita tra noi e loro: l'“esposizione” del nostro modo conoscitivo alle loro memorie continua ancora e non prevediamo come ci avrà cambiati quando avrà finito di agire sulla nostra “pellicola fotografica”. Anche in questo i nostri testi sono tutti insoddisfatti e provvisori, tentativi o tappe, esperimenti per contenere nel pensiero memorie così forti.

In sintesi si può dire che, sia rispetto alle immagini della nostra storia sia rispetto a quelle dell'Europa d'oggi di nuovo sconvolta dalla guerra, le memorie che abbiamo raccolto ci hanno palesato la loro tragica attualità, la centralità dei temi che propongono per capire meglio il nostro mondo, con inquieta ricerca. Di questo dobbiamo esprimere gratitudine a chi ha raccontato.

Oggi i gesti fondatori di ordini simbolici tornano ad avere rilievo e si fa di nuovo chiaro che gli atti rituali possono dischiudere a molte persone il senso di una prospettiva e i sentimenti in cui ci si può riconoscere, meglio che non tante parole. Sarebbe giusto che le istituzioni restituissero alle comunità locali con un gesto di buona volontà, di attenzione e di rispetto, quel senso del valore dell'autonomia e dignità della vita e della tradizione locale, della differenza, che esse hanno tenacemente perseguito. Non sarà il convegno (luogo piuttosto del progredire e confrontarsi della conoscenza) a poterlo fare, dovrà essere la massima istituzione amministrativa del territorio, la Regione Toscana, capace già di alta sensibilità su questi temi, a trovare il gesto che sani la ferita che la gente di qui ha sentito da parte delle istituzioni democratiche.

Un gesto può modificare i sentimenti molto più delle parole e delle spiegazioni.

### Riferimenti bibliografici

- DE MARTINO E. (1948), *Il mondo magico*, Einaudi, Torino.  
 ID. (1958), *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino.  
 ID. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino.  
 KILANI M. (1994), *Antropologia. Una introduzione*, Dedalo, Bari.  
 RIHTMAN AUGUSTIN D. (1992), *I simboli e la guerra*, in “Ossimori”, 1, pp. 44-7.  
 SIMONICCA A. (1994), *Percorsi sulle tracce dei vinti*, in S. Bertelli, P. Clemente (a cura di), *Le tracce dei vinti*, Ponte alle Grazie, Firenze, pp. 62-83.  
 WINCH P. (1964), *Understanding a Primitive Society*, in “American Philosophical Quarterly”, 1, 4, pp. 307-24 (trad. it. *Comprendere una società primitiva*, in “Metamorfosi”, 7, 1988, pp. 7-42).